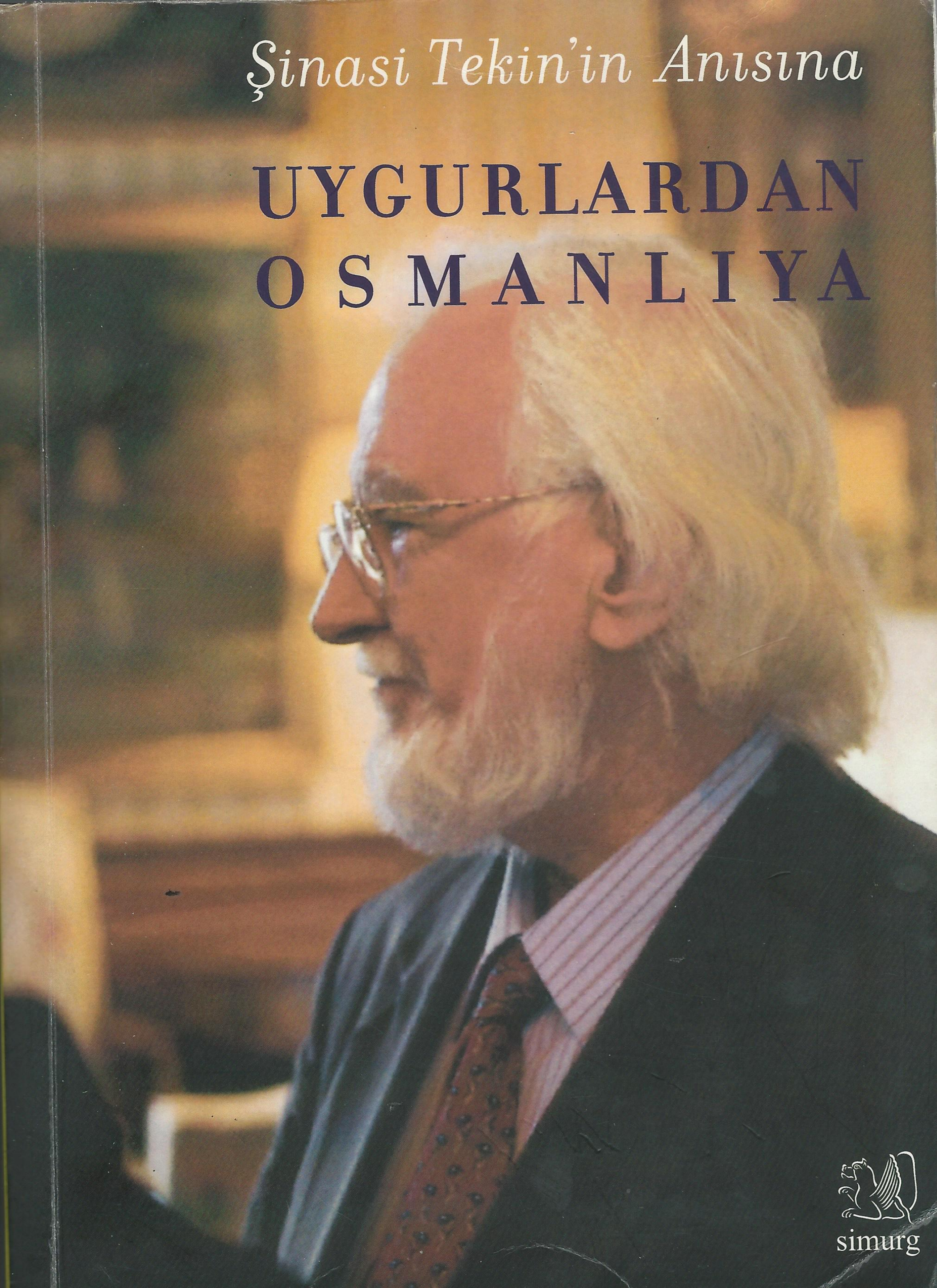


Şinasi Tekin'in Anısına
UYGURLARDAN OSMANLIYA
simurg

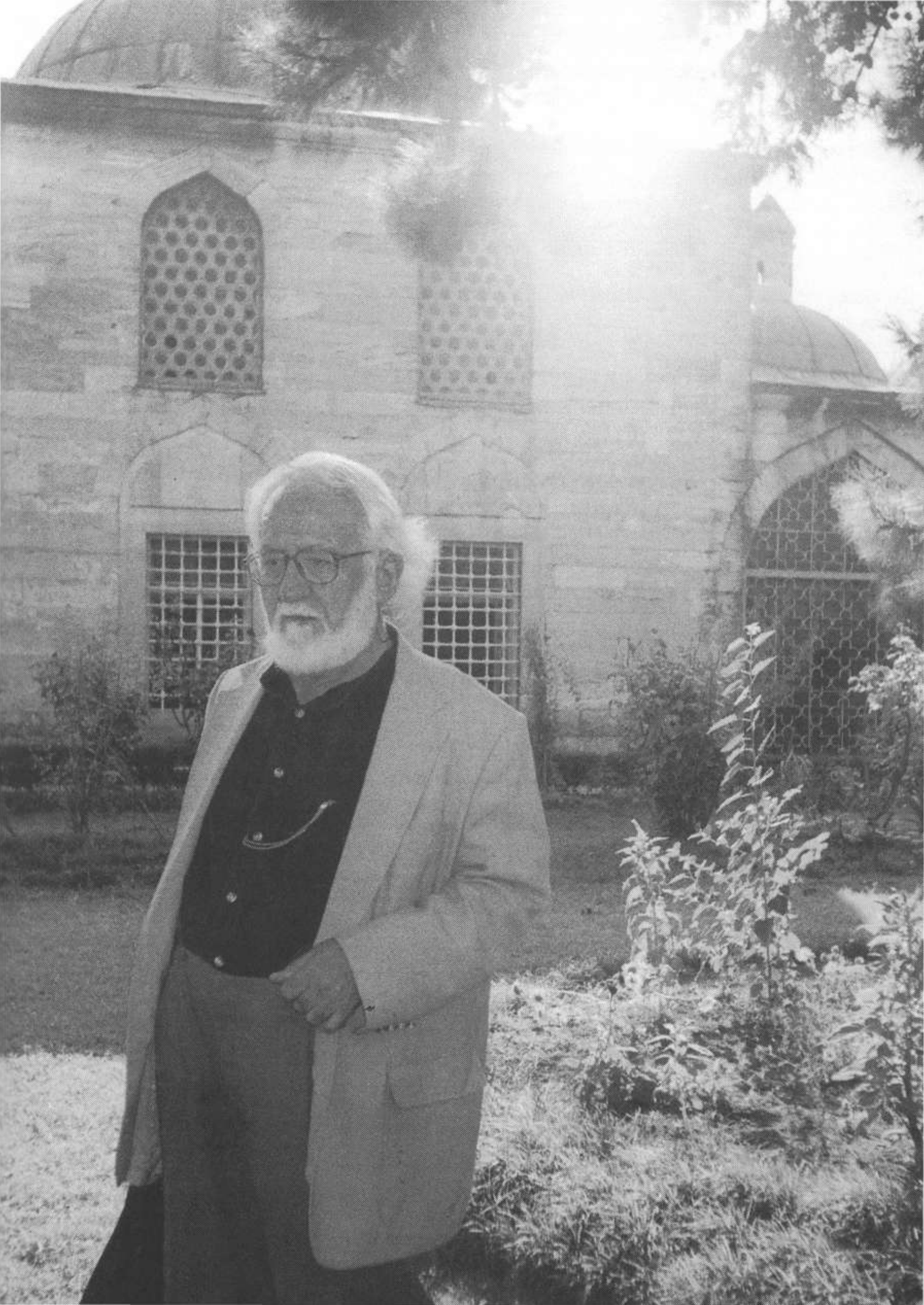
Şinasi Tekin'in Anısına

UYGURLARDAN OSMANLIYA



simurg

Şinasi Tekin'in aziz hatırasına



Simurg 80
Armağan 2

ISBN 975 7172 80 4

Şinasi Tekin'in Anısına
Uygurlardan Osmanlıya

HAZIRLAYANLAR
Günay Kut
Fatma Büyükkarcı Yılmaz

KİTAP TASARIMI
Ersu Pekin

I. Baskı, İstanbul 2005

BASKI
Mas Matbaacılık A.Ş.
Dereboyu Cad. Zağra İş Merkezi B Blok No:1 34398
Maslak, İstanbul
00 90 (212) 285 11 96; F. 00 90 (212) 276 59 55
info@masmat.com.tr

© 2005 Simurg Kitapçılık, Yayıncılık ve Dağıtım Ltd. Şti.

Tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Simurg Kitapçılık, Yayıncılık ve Dağıtım Ltd. Şti.
Hasnun Galip Sokağı 2 AB Beyoğlu 34433 İSTANBUL
00 90 (212) 292 27 12; F. 00 90 (212) 292 27 13
www.simurg.com.tr

İçindekiler



10		Sunuş
13	Cem Dilçin	Tārīẖ Berāy-ı Vefāt-ı Server-i Dil-şināsān ve Tāc-ı Ser-i Yārān Şināsī Tekin
14	Cem Dilçin	Sensedüm!... Sensedük!...
19	Murat Bardakçı	Târih der hakk-ı intikal-i Şinâsî Tekin ki üstâd-ı kemâlât-ı nihâd bûdend
20	Cem Dilçin	Tārīẖ Berāy-ı Armaġān-ı Ḫᵛāce Şināsī Tekin
21	Yusuf Çotuksöken	Türkçeye Adanmış Bir Ömür
22		Kronolojik Yaşam Öyküsü
24	Gönül Alpay Tekin	Şinasi Bey ile Geçen Bir Ömür
74	Selim S. Kuru	Bir Dilin Derinlerinde: Şinasi Tekin'in Eserlerine Bir Yaklaşım Denemesi
87	Yorgo Dedes	Şinasi Tekin Bibliyografyası
101	Nurcan Abacı	Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş
112	Edith Gülçin Ambros–Jan Schmidt	A Rhymed Petition of 1587 by A Deli: A Unique Document Kept in the Groningen University Library (Hs. 486)
122	Mustafa Apaydın	Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* Adlı Romanında Komiğin Halleri
148	Yusuf Azmun	Türkçe-Çağdaş Farsça Fonetik ve Semantik İlişkileri Üzerine Notlar
171	Eleazar Birnbaum	Burnt Books: A Catalogue of Some Turkish Manuscripts Destroyed in the 1992 War in Bosnia

258 Hülya Canbakal Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasına Doğru

271 Giancarlo Casale Safer Reis: An Ottoman Corsair of the Sixteenth Century Indian Ocean

285 Hakkı Erdem Çıpa Contextualizing Şeyḫ Bedreddin: Notes on Ḫalīl b. Ismāʿīl's Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn b. Isrāʿīl

296 Pervin Çapan Mustafa Safâyî Efendi'nin Şairliğine Dair

305 Yorgo Dedes Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue

350 Bilge Ercilasun Schrödinger'in Kedisi Hakkında

363 M. Dursun Erdem Nehcü'l-Ferâdîs'teki Sebep-Sonuç Bildiren Yan Cümle Türleri Üzerine

384 Nüket Esen Bir Osmanlı'nın Batı Romanına Bakışı: Ahmet Mithat'ın Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr'ı

389 Mehmet Gümüşkılıç Yabancı Kökenli İsimlerle Kullanılan Ana Yardımcı Fiiller

397 Esin Kâhya Osmanlılardaki Göz Hastalıklarıyla İlgili Belli Başlı Çalışmalardan Örnekler

415 Esra Karabacak Abdurrahman Fevzi Efendi'nin Türk Dili Hakkındaki Görüşleri

428 Çınar Abidinova / Çev. Turgut Karacan Manas

442 Dimitris Kastritsis Çelebi Meḥemmed's Letter of Oath (Sevgendnāme) to Yaʿḳūb II of Germiyan: Notes and a Translation Based on Şinasi Tekin's Edition

445 İ. Güven Kaya Türk Edebiyatında Hammâmiyeler

476 Selim S. Kuru Biçimin Kıskacında Bir "Tarih-i Nev-İcad": Enderunlu Fazıl Bey ve Defter-i Aşk Adlı Mesnevisi

507 Günay Kut Leiden Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalar Kataloğu Üzerine

535 Günay Kut - Zehra Toska Kedi ile Fare Hikâyesi

587 Eiji Mano — Three Corrections to the Critical Edition of the Bābur-nāma

593 Mine Mengi — Divan Şiirinde Metinlerarası İlişkiler

607 Aslı Niyazioğlu — Lives of a Sixteenth Century Ottoman Sheikh: Serḫōş Bālī Efendi (d. 980/1572) and His Biographers

620 Yusuf Oğuzoğlu — Türkiye Türkçesi ve Osmanlıca Sürecine İlişkin Tarihsel Bir İnceleme

637 Orhan Okay — Edebiyat Tarihçiliğinde Usûl: Edebiyat Tarihlerinin ve Türk Edebiyatı Tarihinin Sınıflandırılması Meselesi

647 Mustafa Öner — Türkçe–Rusça İlişkilerine 1552 Dönüm Noktasından Bir Bakış

657 Von Klaus Röhrborn — Zum dem alttürkischen Ghostword avıng – äving – ävin "fremd"

661 Gülden Sağol — Türklerde Evliliğin Algılanışı –"Evlenmek" Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle–

685 Serkan Şen — Standart Türkiye Türkçesinde İkilemelerle Yaşayan Tarihî Sözcükler

704 İsenbike Togan — Beylikler Devri Anadolu Tarihinde Yöntem Sorunları: Germiyan'dan Örnekler

721 Zeynep Yürekli Görkay — Şeyh Bedreddin ve Ecinniler: Alışılmışın ve Çalışılmışın Dışında Bir Menakıbname

732 Peter Zieme — Bolalım bäg yutuz – Ein buddhistisches Stabreimgedicht aus Toyok

738 Şinasi Tekin–Gönül Alpay Tekin — Düzme Fermanlar

771 Latife Dışkaya — Şinasi Âbi'ye

Sunuş

Günay Kut
Fatma Büyükkarcı Yılmaz

Prof. Dr. Şinasi Tekin'in yetmişinci yaşını kutlama amacıyla bir *Armağan* hazırlamaktaydık. Meslektaşları ve öğrencilerince gönderilen yazılarla basım aşamasına gelen bu *Armağan* 2004 Eylülünde yayımlanacak ve Harvard Üniversitesi'ndeki görevine dönmeden bir törenle kendisine sunulacaktı. Fakat ne yazık ki 16 Eylül 2004'te ani vefatı bütün bu planlarımızı altüst etti. Ne acı ki, onun için bir *Armağan* kitabı çıkaracakken adını *Anı* kitabına dönüştürmek zorunda kaldık. Bu *Anı* kitabına onun bu ani ölümü üzerine yazılmış tarih manzumeleri ile bir "Ağıt"ı ekledik.

Türk Dili sahasında dünyada isim yapmış olan Prof. Dr. Tekin'in bu ani kaybı onu tanıyan herkesi son derece üzmüştür. Bilindiği gibi Prof. Tekin sahasının en önde gelenlerindendi. Harvard Üniversitesi'nde sadece bir hoca olarak ders vermemiş, Türk dili ve kültür tarihi ile ilgili çok çeşitli çalışmalar yayımlamıştır. Bu etkinlikleri, kendisine bütün bu projelerde her zaman desteğini aldığı sevgili eşi Doç. Dr. Gönül Alpay Tekin bu kitapta yer alan "Şinasi Bey ile Geçen Bir Ömür" adlı makalesinde uzun uzadıya anlatmaktadır. Bu makalede de görüleceği üzere Prof. Tekin, Harvard Üniversitesi ve Koç Üniversitesi işbirliği ile Ayvalık Ali Bey Adası'nda (Cunda) Osmanlıca Yaz Okulu'nun da kurucusu idi. Bu okulda özellikle Türkoloji ve Osmanlı Tarihi üzerinde doktora yapan öğrenciler için arşiv malzemelerini çözümlemek, değerlendirmek ve yorumlamakla ilgili dersler verilmekteydi. Prof. Tekin arşiv malzemelerinin çözümlenebilmesi için de *Ottoman Manual* adlı iki ciltlik bir kitap hazırlayıp yayımlamıştı (2002).

Bunun dışında Türkoloji-Osmanlı Tarihi ile ilgili makaleleri içeren ve gelen yazıların Türkçe olmasını öngören bir *Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies)* adlı uluslararası bir dergi de yayımlamaktaydı. 1977 yılından bu yana yirmi yedi cildi çıkan bu dergiyi –dört ve beşinci sayılar dışında– üçüncü sayısından itibaren Doğu Dilleri sahasında önemli çalışmalar yapan ve eserler veren bilim adamları için "Armağan Kitabı" olarak planlamıştı. Bu dergiyle birlikte diğer bir projesi de "Doğu Dilleri ve Edebiyatları Kaynakları" (=Sources of Oriental Languages and Literatures) idi.

Amaç yayımlanmamış olan kaynak eserlerin çeviri yazılarını tıpkıbasımlarıyla araştırıcıya sunmaktı. Tabii ki bu tür bir çalışmayı üstlenen kişi yapmış olduğu çalışmayla ilgili araştırma ve incelemesini de çalışmanın başına ekleyecekti. Bu projeden yayımlanan ilk kitap yine kendisi tarafından hazırlanan *The Uighur Translation of Sthiramati's Commentary*'dir. 1970 yılından bu yana bu projede elli dokuz cilt eser yayımlanmıştır. Bu iki yayın Harvard Üniversitesi, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde (Department of Near Eastern Languages and Civilizations) çıkarılmıştır.

Bu önemli projeler (Osmanlıca Yaz Okulu, *Türklük Bilgisi Araştırmaları* ve Doğu Dilleri ve Edebiyatları Kaynakları) başta eşi Doç. Dr. Gönül Tekin ve bu projelerde çalışan kişilerce devam ettirilecektir ve Prof. Tekin'in adını yaşatacaktır.

Meslektaşları, öğrencileri ve dostlarına baş sağlığı dileriz. Ruhu şad olsun.

Tārīḫ
Berāy-ı Vefāt-ı Server-i Dil-şināsān ve Tāc-ı Ser-i Yārān
Şināsī Tekin

Ṣāḥib-i ḥilm ü edeb bir ʿālim-i yek-tā idi
Ẕāt-ı pāki baḥr-ı ʿilm içre olup dürr-i s̱emīn
Fevtinüñ tārīḫin ey Cem āh ü vāh ile didüm
Gitdi ʿuḳbāya Şināsī ḫoca ḳalduḳ biz ḥazīn

Sene 2004
Cem Dilçin

تاريخ
براى وفات سرور دلشناسان و تاج سر ياران
شناسى تكين

صاحب حلم و ادب برعالم يكتا ايدى
ذات پاكى بحر علم ايچره اولوپ درّ ثمين
فوتنك تاريخن اى جم اه و واه ايله ديدم
گيتدى عقبا يه شناسى خوجه قالدق بز حزين

سنه ٢٠٠٤
جم ديلچين

Sensedüm!... Sensedük!...

Cem Dilçin*

Yetmişli yılların başı idi. Bir gün, "*Karye-i Engürü'de mukîm Cem kulumuza hüküm ki*" diye başlayan ve "*...netâyici der-gâh-ı muallâma îsâl idesiz şöyle bilesiz alâmet-i şerîf üzre itimâd kılasız*" diye biten, her yönden görkemli bir mektup aldım. Mektup, Harvard Üniversitesi'nden Şinasi Tekin hocadan geliyordu. Şinasi hoca mektubunu, Osmanlı padişahlarının fermanlarındaki üslûplarını "tehzîlen" yani lâtife yollu taklit ederek tumturaklı bir "lisân-ı Osmanî" ile "münşiyâne" tarzda yazmıştı. Sayfanın üstüne, zarif çizgilerle benzetilerek bir "tuğra" deseni "çekilmişti". Satırlar arasına "dîvânî kırması" bir "hüsn-i hat"la "iktibâsen" bazı "ibârât" yerleştirilmişti. Söz arasında "bi'l-iltizâm" kullanılmış böyle "kelimât" ve "ta'birât" için "hâşiye"ler düşülmüş; bunlar "şakkedilerek" "iştikak"larına "müteallik" esprili "îzâhât" verilmişti. "El-hâsıl-ı kelâm" bu özellikleriyle mektup, gerek görsel gerek düşünsel açıdan sanatkâr bir "münşî"nin kaleminden çıkmış çok başarılı bir edebî eser olduğu gibi, aynı zamanda "dîvân-ı hümâyun" "nişancı" ve "tuğra-keş"leri marifetiyle "tarh olunmuş" bir "fermân"ı andırıyordu. Daha doğru bir deyişle, hükümdarın bizzat "kalem-i şerifleri"yle yazdığı bir "hatt-ı hümâyun"du sanki.

Şinasi üstatla o yıllarda yeni tanışmıştık. Ondan böyle bir mektup almak beni çok sevindirmişti. O anda yaşadığım heyecanı, bugünlerin acılı ortamında bile aynı coşkuyla anımsıyorum. Kısa bir süre sonra onun, bazı çok yakın dostlarına böyle mektuplar yazdığını öğrenerek daha da mutlu olmuştum. "Men fakîr ü hakîr", hiç vakit geçirmeden Şinasi üstada aynı üslûpla "emr ü fermân hazret-i men-lehü'l-emründür" "diyü" "hitâm-pezîr" olan bir "arîza" yazarak hemen "irsâl eyledüm".

Çok geçmeden mektubumun karşılığı geldi. Mektup, yine bir "fermân-ı hümâyun" üslûbunda idi ve hitap cümlelerinden sonra şöyle başlıyordu: "*Müsecca' nâmenüz manzûr-ı şâhânemüz olmışdur, matlûb-ı şâhânemüz dahi olmışdur.*" Uzun yıllar "ber-vech-i bâlâ" "mücâvebe eyledük", tâ ki aramıza masa ve cep telefonları girene kadar...

Bu türlü "telâtufen mükâtebe"lerimize bir örnek olmak üzere, birkaç yıl

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

önce Gönül ve Şinasi Tekin'lerden uzunca bir süre haber alamayınca, yeni yılın yaklaştığı o günlerde (12 Aralık 2002) onlar için yazıp gönderdiğim gazel biçimindeki manzum bir mektubu, bugünkü gerçek "tahassür" duygularıyla "ol yâr-ı kadîm"i bir kez daha "tahattur" edebilmek amacıyla buraya "dercediyorum". Bu durumu Şinasi hoca yazsaydı her halde şöyle derdi: "Eş'âr-ı perîşânumuzdan işbu hezl-gûne gazeli, sâhib-i dikkat kariînün nazar-ı takdirleri içün şuracukda virevüz."

Mektûb-ı Gazel-gûne Der-hakk-ı Hasret-i Yârân

Gıll u gış gerdinden anca pâkdür âyînemüz
Çünki pürdür aşk ile cânâ senünçün sînemüz

Tuymaduk bir ses sadâ ey şâh geçdi hayli mâh
Ola kim makbûl ola şallah katunda nâmemüz

Ahdümüz vardur elestden kullığa bin cân ile
Sıdk ile kullıkdur ancak âdet-i dîrînemüz

Âteş-i hicrân u hasret yakdı hem cân u dili
Bahr-i Kulzüm oldı eşk-i al ile hem dîdemüz

Bir haber sal bâl-i mürg ile n'ola zahmet ise
Haşre dek vasf eylesün hamd ile lutfun hâmemüz

Gel bırakma Cem kulun me'yûs u mahzun darda
Bâri olsun sâl-i nevde şâd u hurrem hânemüz

Nitekim, Şinasi Tekin'le aramızdaki içten dostluğu anlatmak ve sevgili eşi çok değerli öğretim üyesi Gönül Tekin'le birlikte "âlem-i Türkiyyât" için uzun yıllar boyunca yaptıkları sayısız "neşriyyât" açısından üstün hizmetlerini alkışlayıp kutlamak amacıyla; *"Mahabbet-nâme-i latîfe-gûne ve der-sitâyiş-i eblagü'l-bülaga ve efsahü'l-füsahâ hâce-i hâcegân Hazret-i Şinasi-i hakan-şiyem ü pür-ilm ü hikem*" "ser-levhası"yla yazdığım *Kaside-i Tîğiyye*, o yıllardaki söz konusu üslûp hünerlerinin karşılıklı olarak sergilendiği verimli ortam içerisinde filizlenmiştir. Yine o sıralarda "tarz-ı kadîm üzre", "halka-i yârân-ı sâhib-i ilm ü irfân içre okunup zevk-yâb olunsun içün" latife yollu "tesvîd eyledüğüm" "mevzûn u mukaffa lafz-ı mücerred"den ibaret bazı "hevâiyyât"ım da, bu "mülâtafe"lerden esinlenilerek ortaya çıkmış ve Şinasi üstadın "mazhar-ı i'tibâr"ı olduktan sonra, onun arzusuyla "tab' u temsîline mübâşeret olunmuştu." Şimdi, onun "ufûl-i nâ-be-hengâm"ı ile "dûçâr-ı hayret ü ıztı-

râb" olarak düştüğümüz durumu, Yahya Kemal'in şu dizeleri bütün acılığıyla anlatmaktadır:

Bir bitmeyecek şevk verirken beste
Bir tel kopar âhenk ebediyen kesilir

Şinasi Tekin'in, divan "nesr ü nazm"ının en "hurde" anlatım özelliklerini, "ber-minvâl-i meşrûh" olağanüstü bir "hüsn ü letâfet"le kullanarak "tehzil etmesi"ndeki sır, yaratılıştan gelen yeteneğiyle birlikte, çok daha önemlisi, o dönem metinleriyle nasıl "hall ü hamîr" ve "haşr ü neşr" olduğunda, onları bütün incelikleriyle ne ölçüde içselleştirdiğinde ve bu yolda ne kadar güçlü bir "meleke kesbettiği"nde aranmalıdır. Bir gün bu konular üzerine konuşurken, vaktiyle bazı Avrupa ülkelerinde sosyal bilimlerde doktorasını veren adaylardan çalışma alanının dil ve üslûp özelliklerini yansıtan bir sayfalık "Latince" bir metin[1] yazmasının istendiğini söylemiş; ayrıca, Türkiye üniversitelerinde de böyle bir uygulama olsa, doktora adayının üzerinde çalıştığı bilim dalının tarihî metinlerine ne ölçüde hakim olabildiğini ve onlara nereye kadar nüfuz edebildiğini göstermesi bakımından yararlı olabileceği yönünde düşüncesini de belirtmişti.

Şinasi hoca, yaratıcı, geliştirici ve üretici bir insandı. Arayan ve aradığını bulan bir özelliği vardı. Her şeye önem verir ve her şeyi ciddiye alırdı. Bilir, anlar ve tanırdı; yani "ismiyle müsemmâ" idi. Beğenir ve özendirirdi. Benimser ve benimsetirdi. Sever ve sevdirirdi. Herkesin duygu ve düşüncelerine ortak olur, bunları yine onlarla paylaşırdı. Çok özveriliydi, gönlü herkese karşı "diğer-kâm" duygularla doluydu. Sevdiği herkesin arzusunu kendi arzusu bilirdi. Onu yitirdiğimiz ilk saatlerde sevgili eşi Gönül Hanım, onun bu özelliğini yaşlı gözlerle şöyle tanımlıyordu: "Benim sevdiğim her şeyi o da sevdi, benim arkadaşlarım onun da arkadaşları oldu…" Bana göre Şinasi Tekin'i anlatabilecek en "vecîz" cümle her halde budur.

Kimseyi kırmamaya, kimseyi incitmemeye büyük bir özen gösterirdi. Hatta kendisine bir şey sorulduğunda bile, soranı gücendirmemek düşüncesiyle konuyu açıktan açığa anlatmaya âdetâ çekinir; sorularının cevabını yine onlara buldurmaya çalışır, kendi söyleyeceklerini onlara söylettirebilmek için çabalardı. Ona bir şey soranlar sonunda, beklenen cevabı sanki kendileri bulmuş gibi olurlardı. Bu durumda Şinasi üstada da, gönül alıcı ve yumuşak bir ses tonuyla, "Hah, evet, tam öyle…" gibi sözlerle onaylamak kalırdı.

"Müdekkik", "mû-şikâf" ve "hurde-dân" bir yapısı vardı. Her türlü farkı fark ederdi; ayrıntılarda gizlenmiş incelikleri "ân-ı vâhid"de sezer, "hem-ân-dem" görürdü… Bütün bu güçlü yönlerine karşın "hamîr-i vücûdu", gerçek bir bilginin en güzel süsü olan "mâye-i tevâzu" ile yoğrulmuştu. Özüyle ve sözüyle hem "ârif" hem "zarîf"ti. "Halîmü't-tab'" ve "selîmü'l-kalb" sıfatlarının en çok yakıştığı insanların "ser-âmed"i idi. Bu özelliklerinin ar-

1 Ankara Üniversitesi'nin 2004-2005 Eğitim-Öğretim Yılı açılış töreni 27 Eylül 2004 günü yapılmıştır. Bu törende, gelenekselleşmiş akademik yıl açılış dersini, Ankara Üniversitesi'nin, Avrupa Birliği Erasmus Programı çerçevesinde eşleştirilmiş olduğu İtalya Bologna Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Pier Ugo Calzolari, Türkçe çevirisiyle birlikte İngilizce olarak vermiştir. Prof. Calzolari, konuşmasının sonunda, Ankara Üniversitesi'nin gelişmesi konusunda iyi dileklerde bulunmuş ve "Bu dileklerimi, eski Batı-Avrupa akademik diline çevirmeme izin veriniz." dedikten sonra, "Latince" olarak sözlerini bitirmiştir. Bu durum, biraz farklı açıdan olsa da, Şinasi hocanın yukarıdaki düşüncesine yaklaşmaktadır.

kasından, sağlam ve kararlı kişiliği ile bilgin ve bilge kimliği her zaman apaçık görünürdü.

Ona "ithâf ettiğim" şiirlerde ben, onun bu özelliklerinin bir bölümünü yansıtacak bir lakap kullanırdım: "Dil-şinas." Bu söz, "dil" kelimesinin hem Türkçe hem de Farsça anlamlarını "tazammun" etmektedir. Bu lakabın Şinasi hocaya çok "elyak" olması nedeniyle, bugüne değin bu terkibe "yârân-ı fasâhat-fürûşândan engüşt-i hatâ" uzatan olmadı. Çünkü o, dil ve diller bilen bir uzmandı, "lisân-âşinâ" ve "zebân-dân" idi. Gönülden anlardı, gönül bilirdi, gönül tanırdı, "muhassal-ı kelâm" gönül eriydi. Aynı zamanda bu lakap, Tekinler'in adlarını da "çağrışdursun içün" düşünülmüştü.

Şinasi hoca, dil, edebiyat, kültür, tarih, sanat... açısından ilginç bulduğu bazı konuları "nâme-i saâdet-ünvanları"nda "emr ü fermân eyledüği" gibi "sohbet-i yârân içre dahi" zaman zaman dile getirir ve bunlara ilişkin olarak değerlendirme ve açıklamalar yapardı. Bu türlü "şerh ü tafsîl"i "kendüsi" "ilmî kıyl ü kal" "diyü" "tesmiye iderdi." 17-18 Ocak 1992 tarihleri arasında İLESAM'ın Ankara'da düzenlediği I. Eski Türk Edebiyatı Kolokyumu'na katılmıştı. Öğle yemeği için verilen arada, çalışmaları sırasında *Mecmûatü'n-Nezâir*'de rastladığı ve *Tarama Sözlüğü*'nde yer almamış 'seni özlemek' anlamındaki "sensemek" fiilinin bazı gazellerde redif olarak kullanılmasının çok hoşuna gittiğini söyleyerek, buna ilişkin "ilmî kıyl ü kal"de bulunmuştu. "Esnâ-yı taâm"da, "eser-i mezkûr"de geçen "sensedüm" redifli Mukîmî'nin, Fethüddin'in, Sinan'ın gazellerini örnek olarak gösterdi ve Ömer bin Mezîd'in gazelinden de şu beyitleri[2] okudu:

Fürkatünden oda yandum veh ki cânum sensedüm
Bu firâkı vasla degşür gel ki hânum sensedüm

Hazretüne nâme yazdum virbidüm cânum bile
Nâmenün içi toludur armağânum sensedüm

Ayrıca Fethüddin'ün, "sensemek" fiili karşılığında, 'beni özlemek, (sevgili) âşığını özlemek' anlamında "bensemek" diye bir fiil kullandığını da belirterek de şu örneği verdi:

Ben anunçün senserem kim benseyesin sen dahı
Müddeî gürlügine disen fülânum sensedüm

Bütün bunlardan "maksad-ı mahsûsa"sı ise, çok hoşuna giden bu "sensedüm" redifiyle, yukarıdaki şairlere yazmış olduğu nazireyi okumaktı. Naziresini, "sensedüm" redifinin tadını çıkara çıkara büyük bir keyifle okudu. "Sensedüm" yükleminin her beytin sonunda farklı vurgularla yinelenişi, "sâmiîn"den herkesi etkilemiş, deyim yerindeyse hepimizi büyülemişti. Bu

2 Prof. Dr. Mustafa Canpolat, *Ömer bin Mezîd, Mecmûatü'n-Nezâir, Metin-Dizin-Tıpkıbasım*, TDK Yay., Ankara 1995, s. 232-234.

yaşanılan coşkuyla, ben de Şinasi üstadın gazeline "min-gayri haddin" bir nazire söylemeyi düşündüm. Kolokyum'un "ba'de'z-zuhr" yapılan "celse"sinde hem "teblîgât-ı ilmiyyeyi" dinledim, hem de 7 beyitlik "Tanzîr-i Gazel-i Şinasi" başlıklı bir nazire "tesvîd eyledüm." Gazelin, matla ve makta dışında kalan beyitleri oturumdaki "ilmî kıyl ü kal" üzerine idi. Akşam yemeği, bir dostun "devlet-hânesi"nde "tâife-i yârân-ı sâhib-i ilm ü irfân" arasında yenilecekti. "Ba'de't-taâm", "izn-i âlî"leriyle yazdığım nazireyi okudum. Şinasi üstat çok beğendi, gazeli kendisine vermek üzere yerimden kalkmamı dahi beklemeden, o her zamanki ince nezaketiyle benden önce davranarak yanıma geldi ve beni kutlayıp memnuniyetini belirtti. Söz konusu gazelin ilk ve son beyti şöyledir:

Ayrulıh odıyla göyindi bu cânum sensedüm
Gözleyü yollarunı bitdi amânum sensedüm

Cem ki şi'rün eyleyüp tanzîr buldı vasl-ı dost
Dil-şinâsum sana olsun armağânum sensedüm

O günlerde bu "sensedüm" fiili, arkaik bir öğe olarak hepimizin ilgisini çekmiş, hoşumuza gitmişti. Sadece hoşumuza gitmekle kalmamış, anlamı üzerine belirli bir kişiye veya nesneye bağlı olmaksızın birtakım soyut, mecâzî espri ve nükteler üretmiş, yerli yersiz pek çok şaka ve latifeler yapmıştık. Şinasi Tekin'in bir "fevt-i nâ-gehânî" ile aramızdan ayrılışı, yüzyıllar öncesindeki bu arkaik fiile bugün, onu bütün sevenler için somut ve gerçek bir anlam yükledi. İnsanın bazı şeyleri yaşayarak öğrenmesi ne kadar acı!... "Sensemek" fiilinin görülen geçmiş zamanda çekimi gibi... Yazının başlığı işte bu olaya dayanmaktadır, öyküsü budur.

Ey Şinasi üstat!... Seni seven herkes seni sensedi!... Nur içinde yat!...

Târih der hakk-ı intikal-i Şinâsî Tekin ki üstâd-ı kemâlât-ı nihâd bûdend

Her giden âlimle bir âlem göçer derler imiş,
Doğru sözmüş, mîr Şinâsî yıkdı kalpde âlemi!

İntikali hüzn içinde koydu yârânı ama,
Vardığı bir başka ıklîm kutluyor teşrîfini.

Ândan evvel cennete girmiş olan ehl-i lisân,
Bir büyük kapu önünde etdiler hoş-âmedî!

Uygur'uyla, Tankut'uyla, Kansu'suyla Mogol'u,
Cümlesi hâzırdı orda, önde Mahmud Kâşgarî.

Şimdi ânınla berâber dâimî meclis olur,
Var, o meclislerde artık sen hayâl et sohbeti!

Yer-sular oldu gulâmı, kutlu olsun uçmağı;
Nâ-Murâd bir hâl içinde söyledim ben târihi

İşbu Şa'ban ayının tam ilk günü erken vakit,
"Göğe uçdu hayf Şinâsî, Gönlü dil-hûn eyledi"

گوگه اوچدی حیف شناسی گوڭلی دل خون ایلدی

١٤٢٥

Murat Bardakçı

Tārīḫ Berāy-ı Armaġān-ı Ḫᵛāce Şināsī Tekin

Ḥamdü li'llāh sinni yetdi yetmişe ṣıḥḥatle kim
Ol Ḫudāvend'e hezārān eydelüm şükr ü sipās

Var mıdur rūy-i zemīnde bilmeyen anı 'aceb
Nāmıdur anuñ Şināsī ẕātıdur hem dil-şinās

Eytmek mümkin mi hīç vaṣf-ı cemīlin bi't-tamām
Ehl-i 'ilm içre bu 'ālemde odur çün bī-ḳıyās

Çeşme-i 'irfānı kim öyle ḫurūşāndur anuñ
Teşne-i 'ilm ü edeb andan içüpdür tās tās

'Ālemüñ dört bir yanında eyledi tedrīs-i 'ilm
Ḫᵛācesi şāgirdi itdi nūr-ı feyżin iḳtibās

Gördi kim dūşındaki pūşīde-i fersūdeyi
Şāhid-i 'ilme geyürdi fāḫir ü rengīn libās

Ṭab' u temṡīl itdügi āṡār ile te'līfi kim
Her biri oldı binā-yı 'ilm içün muḥkem esās

Oldı hem şem'-i ma'ārif cümle āṡārı anuñ
Şeş cihāta lem'ası eyler dem-ā-dem in'ikās

Olamaz da'vā-yı 'ilm anuñla bil ey müdde'ī
Yā aña gel bī'at eyle yā daḫi yayuñı yas

Vaṣfın itdüm hem ḥaḳīḳī hem mecāzī lafẓ ile
Çün anuñ vaṣfında birdür isti'ārāt u cinās

Ḥüsn-i ḫulḳı hem daḫi özge mezāyāsı anuñ
Ḳaldı eksük itmedük teng-i ḳavāfīden temās

Yār u aġyār cümlesi anuñ bilür aḫlāḳını
Ol sebebden lafẓ zā'iddür gerekmez iltimās

Böyle ṣāḥib-'ilm ü ḥilme gösterüp şükrānını
"Armaġān" ṣundı aḥibbā oldı memnūn cümle nās

Cem de aldı bir ḳalem kāġıd didi tārīḫ aña
'Ömrüñ efzūn ola ey Ḫᵛāce Şināsī dil-şinās

عمرك افزون اولا ای خواجه شناسی دل شناس

Sene 2003
Cem Dilçin

Türkçeye Adanmış Bir Ömür

Şimdi de öyle değil mi?: "Sözler uçar, yazılar kalır."
İnsanı yarınlara seçkin, özgün yapıtları taşır.
Nerden nereye ey Şinasi: Eski Türkçeden günümüz Türkçesine,
Alıp başını gidersin Türkçe denizinde, derinleşircesine…
Sınarsın kendini her bir sözcükte, kuyumcu titizliğinle;
İçimizde bir "cihân-nümâ"sın sen bilgeliğinle, tekinliğinle...

Türkçenin emekçisi oldun, "Erdem başı til" sözü ardınca,
Erdin yetmiş yaşına, her bir kitabında biraz daha ağarttığın saçlarınca.
Kattın bilgini emeğine, ey "tarz-ı kadîmin üstâd-ı cedîdi" sen,
İndirmedin gurbet illerde de Türklük bilgisi bayrağını gönderinden…
Ne kaldı bugüne derseniz "tekin" Şinasi'den:

Türkçeye adanmış bir ömür,
Bilimle iç içe örnek bir hayat,
Bir kitaplık dolusu yayın…

Yusuf Çotuksöken

15 Şubat-1 Mart 2003
Beykent Üniversitesi

Kronolojik Yaşam Öyküsü

1933	Balıkesir, Dursunbey'de doğdu. İlkokulu Bursa'da, ortaokulu Bilecik'te, liseyi Haydarpaşa Lisesi'nde okudu.
1950	İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nin Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne girdi.
1953-54	Beşinci döneminde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü terkedip Almanya'da Münster Üniversitesi'nde öğrenimine devam etti. G. Jeaschke ve Fr. Taeschner'de okudu.
1954	Hamburg Üniversitesi'ne geçti ve burada hocaları şunlar oldu: A.v. Gabain (Türk Dili, Uygurca, Budizm Tarihi), B. Spuler (İslam Tarihi), W. Lentz (Farsça, İranistik), O. von Essen (Dilbilim, Tecrübi Fonetik).
1958	A.v. Gabain'in yanında doktorasını tamamladı ve yurda döndü. Bir süre İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde çalıştı.
1959	Mehmet Kaplan ile birlikte Erzurum'da yeni açılmış olan Atatürk Üniversitesi'ne geçti ve kariyerinin geri kalan kısmını burada tamamladı.
1965	Harvard Üniversitesi'nde Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'ne geçti.
	"Sources of Oriental Languages and Literatures (=Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları)" serisini yayınlamaya başladı.

1977 O sıralarda Chicago Üniversitesi'nde bulunan Fahir İz ile birlikte *Journal of Turkish Studies* (=*Türklük Bilgisi Araştırmaları [TUBA]*) dergisini çıkarmaya başladı. Daha sonra eşi Gönül Alpay Tekin bu yayın faaliyetlerine aktif bir şekilde katıldı.

1996 Harvard Üniversitesi'ni, Cunda/Ayvalık'ta önce Uludağ Üniversitesi ile, daha sonra da Koç Üniversitesi ile biraraya getirerek Osmanlı kültürü ve tarihi üzerine doktora yapmakta olan yabancı öğrencilere arşiv malzemelerini okuyup anlayabilme yeteneğini verebilmeyi amaçlayan bir Osmanlıca Yaz Okulu'nun kurulmasına önayak oldu ve bu okulun müdürü oldu.

1996-97 yılında resmen kurduğu Osmanlıca Yaz Okulu, 1997 yazında ilk defa öğretime başladı.

2003 Son olarak Harvard Üniversitesi'nin, Koç Üniversitesi'yle ortaklaşa Sevgi-Doğan Gönül Institute of Ottoman and Turkish Studies (=Harvard-Koç Üniversitesi Sevgi-Doğan Gönül Osmanlı Araştırmaları Enstitüsü) adlı bir araştırma merkezinin kurulmasını sağladı. Bu Enstitü'nün protokolü 2003 yılında taraflarca imzalanmış bulunmaktadır.

2004 16 Eylül 2004 perşembe günü İstanbul'da vefat etti ve 18 Eylül cumartesi günü Edirnekapı Mezarlığı'na defnedildi.

Şinasi Bey İle Geçen Bir Ömür

Gönül Alpay Tekin*

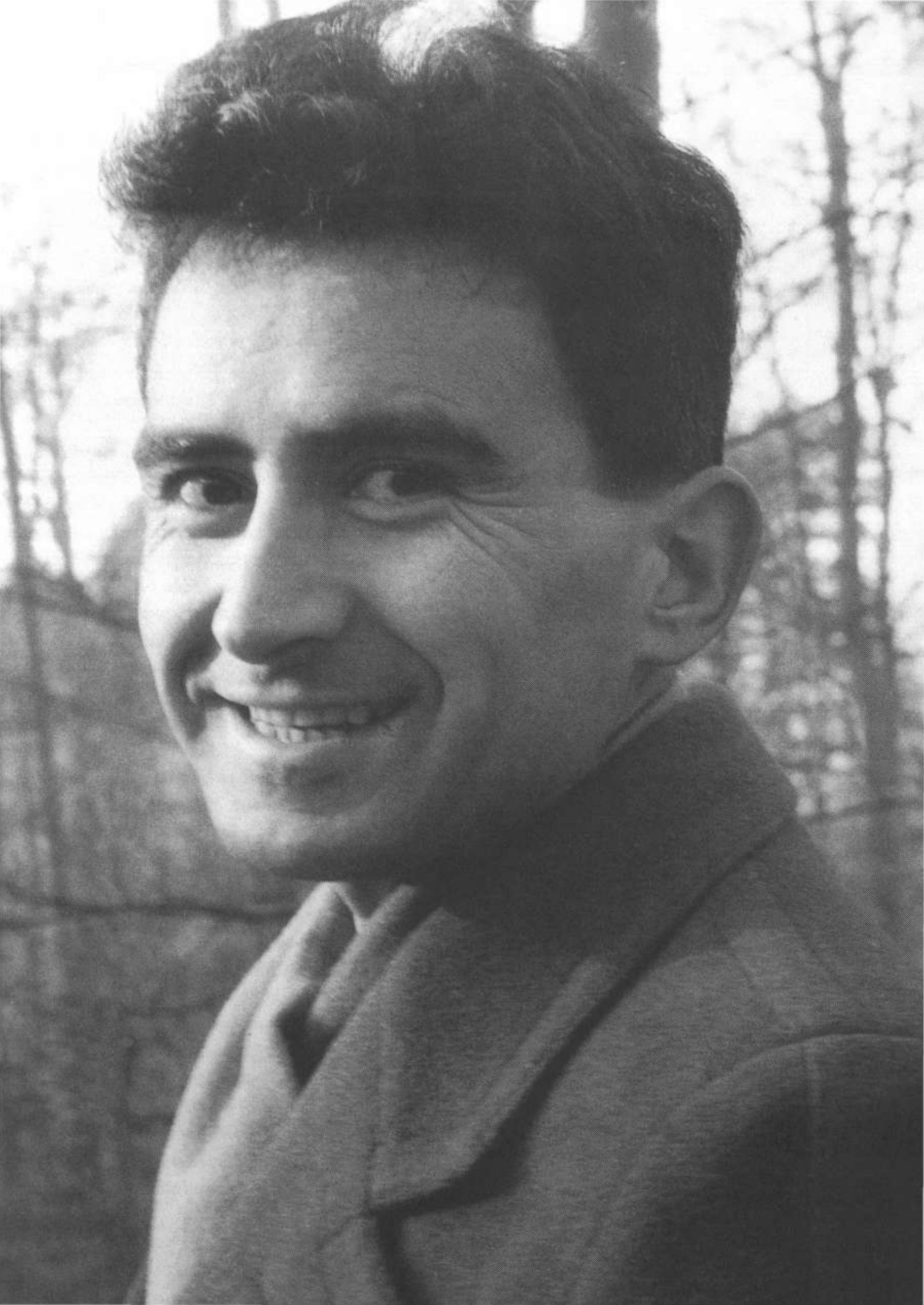
Uzun yıllarımı paylaştığım eşim, dostum ve arkadaşım Şinasi Tekin'in nasıl bir kişi olduğunu anlatmak benim için çok kolay değil. Çünkü otuz yıldan fazla bir zamandan beri tanıdığım, hayatın her türlü zorluklarını beraber omuzladığım bu insanı tanıtmaya nereden ve ne şekilde başlayacağımı şu anda kendim de pek bilemiyorum. En iyisi onu anlatmaya en başından başlamak ve yavaş yavaş onun çeşitli ve çok renkli kişisel ve insanî yönlerini gözler önüne sermek olacak.

Şinasi Bey'i (ŞB) ilk defa İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji Bölümü'nde, bölümün üçüncü yıl öğrencisi iken gördüm. Almanya'dan, Türk dilinde doktorasını yapmış yeni bir hocanın geldiğini arkadaşlarımdan duymuştum; ama henüz onu görmemiştim. ŞB'in esasen, ünü ve övgüsü kendisinden önce Türkoloji öğrencilerine ulaşmıştı. Öğrenciler aralarında hayranlıkla ondan bahsediyorlar; onun ne kadar bilgili ve ne kadar genç bir yaşta doktor olduğunu bıkmadan usanmadan anlatıyorlardı. Ben ve kardeşim Günay Alpay (Kut), bir sabah Türkoloji koridorundaki pencereleri Lâleli'den Bayezıt Meydanı'na doğru giden caddeye bakan sınıflardan birinde İngilizce baraj sınavında idik. Türkolojiye bizim devrede (1957-61) Yüksek Öğretmen Okulu'ndan gelen üç öğrenci vardı. Onlar, ben, kardeşim Günay ve Güneş Benderli idi. Güneş de aynı anda Almanca sınavını bir başka sınıfta almaktaydı. ŞB Almanya'dan geldiği için Almancadan sınava katılanların odasında bulunmaktaydı. Bir ara, nasıl oldu bilmiyorum, bizim odamıza geldi ve bize bir saat kadar gözcülük yaptı. İşte ben ilk defa ŞB'i orada gördüm. Gözlüklü genç bir adam. Yanına yaklaşılmayacak kadar ciddi ve sertti.

İngilizce sınavına girdiğimiz yılın sonuna doğru ŞB'in Erzurum'a gittiğini ve orada yeni açılmakta olan Atatürk Üniversitesi'nde Mehmet Kaplan ile beraber Türkoloji Bölümü'nü kuracağını duyduk. Yıllar hızla geçti. Ülkemizde 1960 gerginliklerine ve Kıbrıs'la ilgili problemlerin başladığına şahit olduk. Tam üniversiteyi bitireceğimiz 1960 yılında, 27 Mayıs arifesinde bütün kütüphaneler ve üniversiteler kapandı. Bu yüzden bitirme tezlerimizi yazamadık. Çapa Yüksek Öğretmen Okulu bizi içerisinde barındırama-

* Doç. Dr.

1953 Almanya

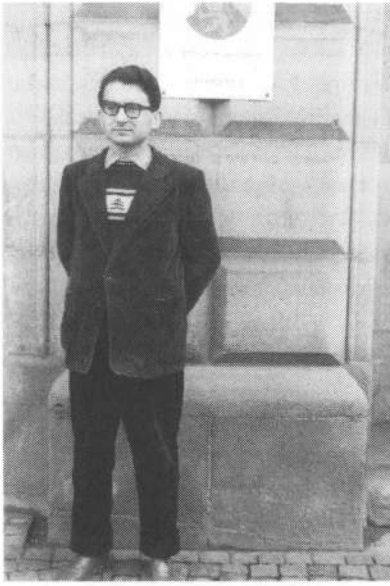
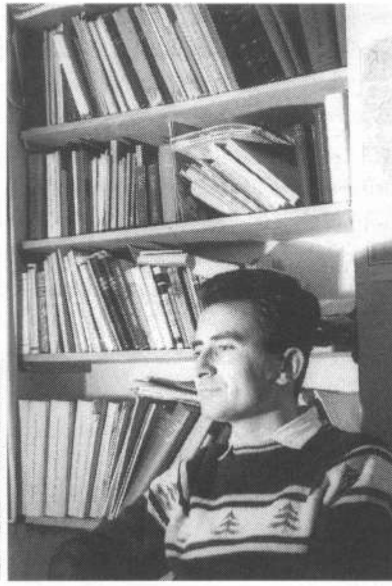


yacak hale geldi. Öğrencilerin her biri bir yere dağıldı. Dolayısiyle Türkolojiden mezun olmamız bir yıl aksadı. Bu geçen zaman içinde Atatürk Üniversitesi'nde Türkoloji Bölümü kurulmuş ve yavaş yavaş öğretime başlamaya hazırlanıyordu. Bu yüzden üniversitenin her seviyeden elemana ihtiyacı vardı. İlk defa rahmetli hocam Ahmet Ateş, Atatürk Üniversitesi'nde açılan asistanlık sınavına girmemi düşündü. Sınavı yapacak profesörlerden birisi rahmetli sevgili hocam Ali Nihad Tarlan'dı. A. Ateş, hiç vakit kaybetmeden bu konuyu Ali Nihad Bey'le görüştü. Neticede biz ikimiz, yani A. N. Tarlan ve öğrencisi ben, karlı bir kış gününde Erzurum'a trenle vasıl olduk. Erzurum ve tren istasyonu karla örtülüydü. Evler karın altında küçülmüş, ufalmış cüceler gibiydi. Ben, ancak ilkbaharda, daha doğrusu yaza doğru karlar eriyince bu evlerin o kadar da küçük olmadıklarını görecektim. Erzurum'un bir pamuk ovası gibi sakin ve sessiz Palandöken dağlarının eteklerine doğru uzanışı beni çok etkilemişti.

Sınavı A. N. Tarlan ve Şinasi Bey beraber yaptılar. ŞB ilk intibaımda olduğu gibiydi. Hiç değişmemişti. Çok ciddiydi. Teferruat gerektiren sorulardan çok, bir eseri incelerken veya tenkitli neşrini hazırlarken yürünecek yollar üzerinde sorular soruyordu. Daha o sınavda, ŞB'in eski metinlerin yeniden ortaya konması ve geniş okuyucu kitlelerine sunulması üzerindeki ısrarını hissetmiştim. Ama bu, sadece bir hissediş, bir ışık gibi çakıp giden bir duyguydu.

Asistan olduktan sonra, Türkoloji Bölümü'nün başkanı olarak kendisiyle daha yakın ilişkilerde bulunduğum ŞB'in, ilk intibaımdaki ciddiliğini korumakla birlikte, sevecen, anlayışlı bir yönü olduğunu da farketmekte gecikmedim. Zira Türkoloji alanında çalışmaya ve kendini yetiştirmeye azmetmiş gençlere yol göstermeye ve onlara her şekilde yardım etmeye samimiyetle çalışıyordu. İyi niyeti her halinden belliydi. Mesela Ali Şîr Nevaî'nin *Ferhad ü Şirin* adlı mesnevisi üzerinde çalışacağımı ve bu eserin tenkitli neşrini hazırlayacağımı öğrenir öğrenmez, ilk işi beni Çağatay Türkçesine ait lügatlerle tanıştırmak oldu. Hatta hiç unutmam Şeyh Süleyman Efendi'nin Çağatayca lügatini bana hediye etti.

ŞB çok dakikti. Üniversiteye herkesten önce gelir, herkesten sonra giderdi. Sadece asistanlara değil, hademelere, memurlara da büyük bir iyi niyetle yol gösterir, çeşitli vesilelerle onlara ait para ve izin meselelerini onlarla beraber çözmeye çalışırdı. Bu arada hiç üşenmeden ilgili kanun maddelerini ve yönetmelikleri okur, problemler hakkında hukuksal çözümler arardı. ŞB öyle hararetli bir idealistti ki bazen kendi meslektaşlarını şaşırtan, hatta aralarında şaka ve anektot haline gelen faaliyetlerde de bulunurdu. Ben, Atatürk Üniversitesi'ne geldiğimde, aradan iki yıl geçmiş olmasına rağmen hâlâ unutulmamış bir olayı rahmetli Haluk İpekten'den duymuştum: ŞB ilk geldiği yıl, üniversitede, özellikle Ziraat Fakültesi'ne bağlı hayvan bakım yerlerinde ve tarlalarda çalışan müstahdemlerin, hatta üniversite içinde çalışan hademe ve başka kadrolardaki ayak işlerini gören memur kadrosundaki kişilerin oku-

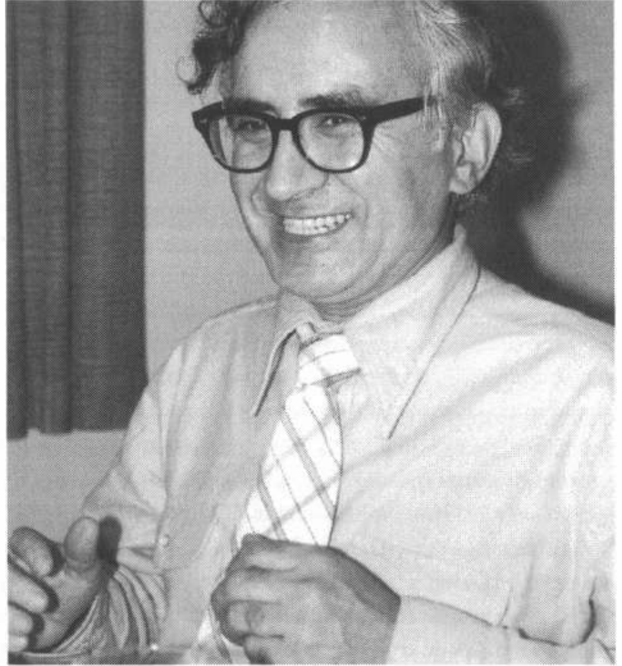



1955-57. Germersheim'daki Mütercim-Tercümanlık Okulu'nda Türkçe ve Almanca öğretmenliği yaptığı yıllar.

ma-yazma bilmediklerini farketmiş; büyük bir şoka uğrayarak bir nefeste rektör Sabahattin Özbek'in huzuruna çıkmış ve bu durumun çok yüz kızartıcı olduğunu heyecanla anlatmış. Rektör de bu insanlara okuma yazma öğretmek için hem yer, hem de ayrıca bir öğretmene ihtiyaç olduğunu ve üniversitenin bu durumu henüz karşılayacak bir imkâna sahip olmadığını belirtince, ŞB "Ben gönüllü olarak öğretir; ders ve mesai zamanı dışında akşam üzerleri, üniversitenin tek binasının bir odasını kullanabilirim." deyince Rektör müstahdemlerin okuma-yazma öğrenmeleri için gereken işlemi yaptırıp, iznini vermiş. Daha sonraki günlerde ŞB, samimiyetle okuma-yazmayı öğretmeye başlamış; ama bütün meslektaşları kendisinden şikâyetçi olmuşlar. Zira her akşam üniversitenin tek binasında toplanan ve çoğunluğunun ahır müstahdemlerinin teşkil ettiği okuma-yazma öğrencileri, gündüz çalıştıkları yerlerden, yani ahırlardan çıkarak sınıfa geldikleri için, günlük işlerinin doğal bir sonucu olan üzerlerinde taşıdıkları kokular, zaten küçük olan üniversite binasının koridorlarına ve odalarına yayılıp sinmiş. İşte bu koku yüzünden meslektaşları ertesi günü çok rahatsız olmaya başlamışlar. Dolayısiyle ŞB'in bu faaliyeti hakkında şaka yollu imalar ve çeşitli fıkralar üniversitenin bütün odalarında konuşulmaya başlanmış.

Ben bu hikâyeyi dinlediğim zaman tabii ki ileride ŞB ile evleneceğimi, onunla birlikte Amerika'da Boston'da gönüllü olarak Türk ailelerinin çocuklarına Türkçe öğreteceğimi bilmiyordum. Neticede biz, Boston'daki Türk ailelerinin çocuklarına Türkçe öğretmek için uğraşırken, yukarıda anlatılanlardan daha ciddi itirazlarla karşılaştık. Çocuklarının İngilizce öğrenmesini engelleyeceği düşüncesiyle pek çok ailenin Türkçe öğretimine karşı çıktıkla-

rı o günlerde, yine aynı idealist ŞB hiç bıkmadan ve asla öfkelenmeden, kızmadan onları ikna etmeye çalışmıştı. Oysa benim pek çabuk ümitsizliğe düşüp bu öğretme işinin yürümeyeceğini düşündüğüm zamanlarda bile, o çok ümitli ve çok sabırlıydı. Çünkü karakter olarak ŞB, çok iyi niyetli, müsbet düşünen bir insandır. Nitekim bütün olumsuz gelişmelere, itirazlara rağmen otuz yıl önce birlikte kurduğumuz Boston'daki Türkçe okulu bugün hâlâ Orhan Ragıp Gündüz Türkçe Okulu adıyla faaliyetini sürdürmektedir. Onun hayatında karamsarlığa yer yoktur. Bu yüzden de hep büyük hayaller kurmaya bütün hayatı boyunca devam etmiş ve bunları gerçekleştirmiştir de.



1972, Ankara.

Atatürk Üniversitesi'nin kuruluş halinde olduğu o yıllarda oraya gelen genç doktor asistanların ve diğer öğretim görevlilerinin büyük bir kısmının tecrübesi yoktu. Ancak aramızda bulunan Ziraat Fakültesi'ndeki Ankara Üniversitesi'nden gelen profesörlerin tecrübeli, üniversitenin idari işlerinden anlayan kişiler olduklarını söyleyebilirim. Ziraat Fakültesi'nin çoğu genç elemanı ise Amerika'da, özellikle Nebraska Üniversitesi'nde doktoralarını yapmış dinamik insanlardı. Aramızda ziraatçı Amerikalı profesörler de vardı. Bazı Amerikalı barış gönüllülerine de rastlanmıyor değildi.

Ziraatin ön planda olduğu bu ilk yıllarda idealist ŞB, Türkoloji Bölümü için büyük bir şevkle durmadan çalışıyordu. Rektörümüz de bir ziraat profesörüydü. Ziraatçıların çoğunlukta olduğu bir üniversitede Edebiyat Fa-

kültesi'ndeki genç araştırıcıların ve görevlilerin istekleri doğal olarak anlaşılamıyordu. Zira biz kütüphane istiyorduk. Eğer ciddi bir çalışma yapacaksak, Tarih, Arap-Fars Filolojisi, Türkoloji ve Sanat Tarihi bölümlerindeki arkadaşlarımın yazma eserlere veya orijinal han, hamam, kervansaray, çini vs. gibi sanat eserlerine ulaşması kaçınılmazdı. Ayrıca yeni başladığımız kariyerimizde ilerleyebilmemiz, kendimizi yetiştirebilmemiz için bizi yetiştirecek profesörlere ihtiyacımız vardı. Kütüphane çalışması nasıl bizim için olmazsa olmaz bir şart ise, sanat tarihinde çalışma yapacakların da üniversiteden alacakları izinle, yaz tatilinde inceleme yapacakları eserlerin bulun-



1972, Ankara.

duğu yerlere gitmeleri gerekiyordu. İşte izin o yıllarda bizim en büyük sorunumuz ve en büyük derdimizdi. Bir keresinde yaz aylarında hepimizin Erzurum'da kalmasına dair rektörlükte bir karar alındı ve bölüm başkanı olarak ŞB bu kararı yürürlüğe koydu.

İsyankâr olan ben başı çekmekte gecikmedim. ŞB'den randevu alarak ona yaz boyunca bomboş, kitapsız, kütüphanesiz, hocasız ve üstelik de öğrencisiz olarak bizi Erzurum'da tutmanın büyük bir adaletsizlik olduğunu söyledim ve üniversiteden para talep etmeksizin kendi maaşımızla İstanbul'a gitmemizi ve orada çalışmamızı sağlamasını rica ettim. Bu konuşmanın sonucunun neye varacağını bilemiyordum. ŞB bu cüretimden ötürü bana kızacak mıydı? Yoksa başından mı savacaktı? Bu düşündüklerimin hiç

biri olmadı. ŞB beni dikkatle dinledikten sonra, yatıştırıcı sözlerle beni uğurladı. Ancak bir hafta sonra Edebiyat Fakültesi'nde çalışanlara yaz aylarında, harcırah almaksızın İstanbul veya Ankara'da istedikleri kütüphane ve kurumlarda çalışma izni rektörlükten çıkınca, ŞB'in makul istekleri anlayışla karşıladığını, ayrıca doğru hedefler için savaşma gücüne sahip olduğunu anladım. O, bana hiç bir şey söylememiş, hiç bir vaatte bulunmamış, itiraz da etmemişti. Ama doğru olanı yapmakta da hiç vakit kaybetmemişti. Daha sonraki yıllarda da meslektaşlarının ve etrafındaki insanların başarısı ve iyiliği için ne kadar özveriyle uğraşacağını görecektim.

1962 yılında Amerika'da University of California, Los Angeles'da (UCLA) bulunan ve İstanbul Üniversitesi'ndeki öğrencilik yıllarımda hocam olan Janos Eckmann'ın, doktora çalışmaları için beni UCLA'ya davet etmesi üzerine, Atatürk Üniversitesi'nden izin almak için müracaat ettiğimde en büyük desteği gene ŞB'den gördüm. Bir bölüm başkanı olarak bana bütün kolaylıkları sağladığı gibi, yabancı bir ülkeye uzun bir süre için gitmemden endişe duyan ve kaygılanan annemi ve babamı da ikna etmek için defalarca bizim oturduğumuz lojmana geldiğini ve benim haberim olmadan onlarla uzun uzun konuştuğunu, endişelenmelerine bir sebep olmadığını söylediğini daha sonra annemden öğrendim.

1963 yılında ben UCLA'de iken ŞB'in benden çok kısa bir zaman sonra Paris'e gittiğini, oradan da Amerika'ya gelerek Harvard Üniversitesi'nde çalışmaya başladığını duydum. Hatta bir yaz mevsiminde, UCLA'deki Amerikalı sınıf arkadaşlarım, Harvard Üniversitesi'nde açılan Özbekçe yaz kurslarına gittiklerinde ŞB'den bana selam getirmişlerdi.

Aradan uzun yıllar geçti. Hacettepe Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalıştığım sırada ŞB, Hacettepe Üniversitesi Türkoloji Bölümü'ne Amerika'dan ziyaretçi profesör olarak geldi. O yıllarda üniversite henüz Beytepe'ye taşınmamıştı. Bir sabah Hacettepe Hastanesi'nden Samanpazarı'na giden yokuştan yukarıya doğru hızlı adımlarla çıkarken, önümde pek de giyimine dikkat etmemiş hissi veren ve giydiği bej renkli yağmurluğu, üzerinde adeta iğreti gibi duran birisi yürümekteydi. Bir ara profilden yüzünü gördüğüm bu kişiyi ŞB'e benzettim. O ana kadar, kendisinin Hacettepe Üniversitesi'ne geleceğine dair hiç bir bilgim olmadığından bu kişinin ŞB olacağına pek ihtimal vermedim. Fakat arkadan kendisine dikkatli bir şekilde bakıldığını farketmiş olmalı ki ŞB ansızın geri döndü ve beni hemen tanıdı. İkimiz de gülüştük, merhabalaştık ve beraberce Türkoloji Bölümü ve Edebiyat Fakültesi'nin diğer bölümlerinin bulunduğu bugünkü rektörlük binasına doğru yürüdük.

O zamanlar, yine Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi kuruluş halindeydi. İlk katta bulunan bizim bölüme ayrılmış üç odadan birisi Bölüm Başkanımız Şükrü Elçin'indi. İkinci odayı Çapa Yüksek Öğretmen Okulu'nda bulunduğum öğrencilik yıllarımdan beri yakın arkadaşım olan Güler Güven ve ben paylaşmaktaydık. Prof. Dursun Yıldırım, o zamanlar ara-

mıza yeni girmiş olan bir asistan olarak bölüm sekreterimiz Tevhide Hanımla birlikte üçüncü odada oturmaktaydı. ŞB'in gelmesiyle sadece üç odası olan ve oda sıkıntısı çekilen üniversitede derhal ŞB için bizim odamıza bir masa daha getirildi.

ŞB bizim için çok büyük bir yenilikti. Kendisindeki çalışma heyecanını adeta bize de yansıtmaktaydı. Zira o yıllarda henüz bilgisayarla çalışmak söz konusu bile değilken, ŞB Amerika'da, bugünkü bilgisayarların dedesi sayılabilecek, oda büyüklüğündeki dev makinayla çalışmıştı. Bu eski dev makinanın merkezi, üstüne ortasındaki üç basamaklı merdivenle çıkılan ve orta boyda bir lokomotifi andıran elektronik dizgiydi (*key punch*). ŞB bu bilgisayarla çarşaf gibi büyük sahifelere döktüğü Eski Uygurca bir eserin (*Maytrisimit*) konkordansını, yani kelime dökümünü bize gösteriyor ve bu işin nasıl yapıldığını uzun uzun anlatıyordu ve bir gün herkesin hiç zaman kaybetmeden bilgisayarla eserler hazırlayabileceğini, kitap dizinlerinin ve lügatlerin akıl almayacak bir hızla araştırıcıların hizmetine sunulacağını anlatıyordu. Biz ise onu, yarı inanır, yarı inanmaz bir tavırla dinliyor, hatta Güler ve ben ŞB'in büyük bir hayalperest olduğunu arkasından konuşarak dedikodusunu bile yapıyorduk.

ŞB bu izahlarla da yetinmemişti. Bölüme geldiğinin haftasında "...böyle olmaz, bundan sonra her hafta belli bir günde, ben dahil birimiz bir konu hakkında, mesela üzerinde çalıştığı konu hakkında kısa bir sunuş yapmalı; böylece birbirimizin çalışmalarından da haberdar oluruz." demez mi! İşte bu teklif gerçekten canımızı yaktı ve bizi sıkı çalışmaya zorladı. Çünkü henüz öğrencisi olmayan Türkoloji Bölümü'nde Sanat Tarihi, Tarih, Sosyoloji gibi bölümlere Osmanlıca, Türkçe gramer, sentaks dersleri, kompozisyon ve Türk edebiyatı gibi genel dersler veriyorduk. Ayrıca seçtiğimiz doçentlik konumuz üzerinde boş zamanlarımızda çalışmaya çalışıyorduk. Bütün bunlara ilaveten arkadaşım Güler Güven son derece tecrübesiz ve yeterli bilgilerle mücehhez olmayan sekreterimiz Tevhide Hanıma, bölümümüzde bulunan kitapların kataloglanmasında ve resmi yazışmalarda yardım etmekteydi.

Yukarıda çalışmaya çalışıyorduk dememin sebebi üzerinde burada biraz durmalıyım. Zira İhsan Doğramacı'nın rektörlüğü dönemine rastlayan bu zamanda, daha YÖK'ün kuruluşundan çok önce Hacettepe Üniversitesi'nde 9-5 mesaisi yürürlüğe konmuştu. Üniversitede her şey Tıp Fakültesi çalışanları açısından değerlendirilmekteydi. Doktorlar sabahın erken saatlerinde ameliyatlara giriyorlar, öğleden sonra hastalara bakıyor ve yaptıkları ameliyatları takip ediyorlardı. Yani onlar bütün çalışma saatlerinde üniversitede ve hastanede bulunmak zorundaydılar. Bu duruma paralel olarak diğer bölümler de aynen onlar gibi olmalıydılar. Bu prensibin ayrıca bir güvensizlikten de kaynaklandığı açıktı. Yani üniversitede çalışan öğretim üyelerine, öğretim görevlilerine, asistanlara güvenilmemekteydi. Çünkü çok iyi bir kaynaktan aldığım habere göre Hacettepe Üniversitesi'nde, İstanbul ve

Ankara üversitelerindeki sistem tenkit edilmekte, bütün hocalar tembel, başına buyruk, fırsatçı kişiler olarak düşünülmekteydi. Sadece dersleri olduğu zaman ve öğrencileriyle konuşma saatleri olduğu günlerde okulda bulunan, bunun dışında kütüphanelerde veya evlerindeki özel kütüphanelerinde çalışan hocalara güvenilmiyor; onların kütüphanelere gitmedikleri, evlerinde veya herhangi bir başka yerde keyif sürdükleri veya habersiz şehir dışında seyahatlere çıktıkları ya da bilimsel çalışmayla ilgisi olmayan başka işler yaptıkları düşünülüyordu. Oysa İstanbul Üniversitesi'nde öğrenci olduğum yıllarda, hatta Amerika'da UCLA'da haftanın belirli günlerinde üniversitede bulunan hocalarım asla ileri sürülen eylemlerde bulunmayan, çok ciddi çalışkan kişilerdi. İdari işlerle görevlendirilmemiş hocaların daha çok evlerindeki muazzam kütüphanelerinde çalıştıklarını çok görmüşümdür. Aslında önemli olan yapılan araştırmaların sonunda bir yıl içinde yazılan eserlerdi. Ölçüt, yazdıklarımız olmalıydı. Nitekim Amerika'da da "*publish or perish*" sözünü duymuştum ["ya yayın yaparsın ya da gidersin" manasına gelen bu deyimi belki biz de şöyle söyleyebiliriz: "Ya neşir ya da teneşir"].



1990. Prof. Cem Dilçin ile Ionna Kuçuradi'nin evinde.

Üniversitenin, kendi hocalarına karşı duyduğu bu güvensizliği beni o yıllarda derinden etkilemekte, pek çok arkadaşım gibi boyun eğecek yerde, bizi tuvalete gittiğimizde bile takip eden takipçilerden ötürü isyana sürüklenmekteydim. Her bölümde olduğu gibi bizim bölümümüzde de bütün mesele 9-5 saatleri içinde üniversitede bulunmaktı. Ne yaparsan yap, ister iki, üç kişilik odalarda çay, kahve içip gevezelik et; ister o kalabalıkta bir şeyler okumaya çalış, bu kimseyi ilgilendirmiyordu. Ankara'da olup da saat beşte kapanan Cebeci'deki yazma kütüphanesine bile gidememek çok acıydı.

Ayrıca bu prensiplere bazı politik idealler de karışmaktaydı. O sıralarda

başlayan sağ ve sol çatışmaları ve özellikle sağ tarafın kalesi olan bir siyasi partiye mensup gençler Hacettepe Üniversitesi'nde giderek daha çok destek bulmaya başlıyor; bu arada sol temayüllü öğretim görevlileri "bugüne kadar yapmış oldukları hizmete teşekkür eden" bir mektupla yavaş yavaş üniversiteden uzaklaştırılıyordu. Üniversitede ilim adamı olmaya namzet, gerçekten kabiliyetli öğrencilerin yerine, sadece belli görüşlerin adamı olanlar tutunuyor; akademik kariyere intisap ediyordu. Hatta bazı bölümlerde sağ ve sol görüşlerin çatışması iyice bağnaz bir görünüm kazanıyordu. Mesela Türkoloji Bölümü'nde, Yaşar Kemal, Orhan Kemal gibi yazarlarımız öğrencilerimizin okuma listelerinden çıkarılıyor; hele 20. yüzyıl Türk edebiyatının en usta şairi olan Nazım Hikmet'in adını ağza almak bile en büyük suç sayılıyordu. Bu tür bir üniversite anlayışı neticede pek çok kıymetli ilim adamının ve kadınının başka üniversitelere, başka işlere hatta yurtdışına gitmelerine sebep oluyordu. Geride kalanlar ise üniversitelerin yavaş yavaş birer yüksek okul haline gelmekte olduğunu içleri sızlayarak seyrediyorlardı.

İşte 9-5 mesaisi bu durumu körükleyen diğer bir unsurdu. Zira yazma kütüphaneleri, mesela Cebeci'deki kütüphane, saat beşte kapanıyor; öğretim görevlileri de Hacettepe Üniversitesi'ni ancak saat beşte terkediyordu. Bu yüzden kütüphanelerde çalışabilmek amacıyla haftanın belli günleri için izin istediğim dilekçemi, zamanın dekanının "Gönül Hanım, bizim ilim adamına ihtiyacımız yok, bizim bizimle çalışacak insana ihtiyacımız var." diyerek yürürlüğe bile koymadığını bugün gibi hatırlıyorum.

İşte böyle bir ortamda ŞB bizden her hafta ufak da olsa yeni bir çalışma yapmamızı ve onunla birlikte bu çalışmalar üzerinde konuşmamızı istiyordu. Bu tip çalışmalar, bu anlattığım ortamda nasıl gerçekleşecekti ki! Ama ŞB bütün bu durumlardan habersizdi. O, Harvard'dan gelmişti. Oradaki ortamın bir uzantısını burada yaratmak istiyordu. Oysa biz, Türkiye'de Amerika'nın büyük üniversitelerinin sistemini değil, daha çok kolej mahiyetinde olanlarını veya daha çok bölgesel karakterli üniversitelerini (*land grand*) kendimize model olarak seçmiştik. Bu yüzden de hepimiz yukarıdaki makamlarda son sözü söyleyen idarecilerin nazarında birer memur görünümündeydik. Ayrıca Harvard'da bölümde bir "yönetici sekreter"in idaresi altında bir iki memur-sekreterden meydana gelen bir ekibin, bölümün idari meselelerle ilgili bütün yazı işleriyle tümüyle ilgilendiği gibi öğrencilerin öğrenci işleri ve ders koordinasyonları ile ilgili olarak da devamlı çalışma halinde bulunduklarını, Türkiye'deki üniversitelerde ise bu gibi idari işlerin çoğunluğunun, çoğumuzun bildiği gibi, hocaların üzerine yüklendiğini burada belirtmeden geçemeyeceğim. İşte bu şartlar altında çalışan bizler, ŞB'in bilimsel alandaki çalışmalara getirmek istediği dinamizm yani hareketlilik ile biraz çarpılmış gibiydik.

En nihayet Şinasi Bey zaman içinde durumu biraz kavramış olacak ki Hacettepe Üniversitesi'nde bu tür çalışmaları istenilen şekilde organize edecek

bir enstitünün kurulmasının yararlı olacağını dile getirmeye başladı. Ben bu düşünceye heyecanla sarılanlardan biriydim. ŞB'in düşüncesinin boyutları çok engindi. Zira şimdi tekrar gözden geçirdiğim bu Türklük Bilgisi ve Yakın Doğu Araştırmaları Enstitüsü, içerisinde bir fonetik laboratuvarını, ihtisas kütüphanesini, elektronik bibliyografya bankasını, dünya üzerinde konumuzla ilgili yabancı dillerde yazılmış önemli ve temel eserleri hemen Türkçeye çevirecek bir çeviri bölümünü içeriyor; ayrıca Tarih ve Türkoloji bölümlerinden mezun olup da bankalarda veya benzeri yerlerde çalışan ama kendi ihtisas alanında yetişmiş kişilere bu enstitü içinde bilimsel işçi (*research workers*) olarak çalışma imkânı sağlıyordu. Türklük Bilgisi ve Yakın Doğu Araştırmaları Enstitüsü (TBYDA), isminden de anlaşılacağı üzere başlıca Yakın Doğu ve Türklük Bilgisi adlı iki büyük bölüme ayrılıyor, bu bölümleri birleştiren bir genel kurul bulunuyor ve bu kurula kütüphane, fonetik laboratuvarı, elektronik bibliyografya bankası ve çeviri bölümü bağlı oluyordu.

Aslında bu kadar geniş ve teferruatlı düşünülen enstitünün temeli ŞB'in kafasında Hacettepe Üniversitesi'nde misafir profesör olarak bulunuşundan çok önceki yıllara dayanmaktaydı. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*'e (1962) *Türklük Bilgisi Elkitabı* hakkında bir yazı yazmıştı; yani tarih, edebiyat, Türk dili, folklor, etnoğrafya-antropoloji, din, İslamiyet, bilim ve düşünce tarihi gibi alanlarda araştırmaların yapılması, eserlerin yazılması, eski eserlerin yeniden tenkitli baskılarının yapılması, çeviriyazı ile yayınlanması gerektiğini bu yazısında anlatıyordu.

Böyle bir çalışmanın gerçekleşmesi için bir mekanizmaya ihtiyaç vardı. Bu mekanizma ancak bir enstitü olabilirdi. Ancak ŞB Hacettepe'de geliştirdiği bu projeyi zamanın dekanına sunduğu zaman aldığı cevap "...biz zaten böyle bir enstitü kurmayı düşünmekteyiz; onun için sizin projenize ihtiyacımız yoktur." olmuştu. Aradan yıllar geçti Hacettepe Üniversitesi'nde Türk kültürüne ait hâlâ böyle bir enstitünün kurulduğunu duymuş değilim.

Galiba ŞB çok hızlı hareket etmekteydi. Zira kısa bir zaman içinde hem Hacettepe içinde, hem de dışındaki diğer üniversitelerde kendisi hakkında pek çok yalan yanlış sözler duyulmaya başlandı. Bütün bu dedikoduları tabii ben de duyuyordum, ama ŞB söylenenlerden habersizdi. Ben ise kendisine bunları iletmek için kendimde ne bir hak, ne de cesaret bulabiliyordum. ŞB menfaatperest, çok şey isteyen, açıkgöz, hatta halı tüccarı diye tanınıyordu. Bu tip dedikoduları kimler çıkarıyor, niye çıkarıyordu bilmiyorum. Ancak çok çalışması, çok idealist olması, gerçekleştirmek istediği işlerde ısrar etmesi, büyük işler peşinde koşması, galiba herkesin rahatını kaçırmakta, durup dururken huzur ve gevezelik içinde geçen hayatları tedirgin etmekteydi. Bunun yanı sıra bir sebep daha vardı: Daha Hacettepe'ye misafir profesör olarak gelmeden önce, ŞB, Harvard'da tek başına bir "*Sources of Oriental Languages and Literatures*" [SOLL] "Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları" adlı bir seri başlatmıştı. Bu seride Türk-İslam kültürüne ait eserler edisyon kritikleri,

çeviriyazıları ve tıpkıbasımları ile bilim dünyasına sunuluyor, eserlerin baş kısmında da eseri hazırlayanın inceleme ve değerlendirme yazısı bulunuyordu. Bu büyük projenin ilk iki kitabı çok kötü bir baskıyla yayınlanmıştı. Bunlardan ilki Uygurca bir metnin tıpkıbasımı, ikincisi ise *Menâhicü'l-inşâ* adlı XV. yüzyıla ait bir eserdi. İkisi de ŞB'in kendisi tarafından hazırlanmıştı.

Şimdiye kadar 59 cildi bulan SOLL hakkındaki bu ilk haber Türkiye'de üniversite çevrelerinde büyük yankılar uyandırdı: "Bir insan kendisini bu kadar büyük zahmete niye sokar?" sorusu soruluyor veya "Sen de herkes gibi eserini istediğin üniversite yayınları arasında yayınla. Sana ne elalemin eserlerini bastırmaktan!" diye tenkit ediliyordu. Sonuçta ŞB'in böyle bir yayın işine girişmesinin sebebini bir tek cevapta buluyorlardı: "ŞB'in maksadı para kazanmaktı, ticaretti; başka türlü niye bir insan bu kadar meşakkatli bir işe girişmek isterdi!" Öyleyse ŞB tüccardı, açık gözdü, ilmi kendi menfaatlerine alet ediyordu. Fakat burada bu olayları anlatırken Ankara ve İstanbul'daki bütün üniversite camiasının böyle düşündüğünü kastetmediğimi de belirtmeliyim; böyle düşünenler o camianın belli bir kesimini teşkil ediyordu.

Oysa hakikat ne kadar başkaydı! O zamanlar ise ben olayları tamamen başka türlü biliyordum. O, SOLL yayınına bir de Türkoloji dergisi eklemeyi düşünmekteydi. Nitekim bu idealini de gerçekleştirmiş, 1977 yılında Fahir İz (Şikago) ile birlikte başlattığı *Türklük Bilgisi Araştırmaları* (*TUBA*) [*Journal of Turkish Studies*] adlı Kuzey Amerika'nın ilk ve tek Türkoloji dergisinin yayınını kesintisiz olarak 27 yıldır devam ettirmiştir. Gerçi 3. sayısından itibaren tahrir heyetine katıldığım TUBA'nın ilk sayılarından hemen sonra Kemal Karpat'ın (Wisconsin) *International Journal of Turkish Studies* adlı dergisi çıkmış ise de bu dergi modern sosyoloji ve tarih konularını içermektedir; geniş kapsamlı bir Türkoloji dergisi olma iddiası da yoktur. Ayrıca bu derginin dilinin yalnız İngilizce olacağı ilk sayısında belirtilmiştir. Bu görüşün, derginin adındaki "International" kelimesiyle nasıl bağdaşabileceğini okuyucularımın anlayış gücüne bırakıyorum. *TUBA* ise uluslararası bilimsel bir dergi olup Türkoloji ve Türk tarihi hakkında İngilizce, Almanca, Fransızca, Rusça, İtalyanca, Arapça, Modern Uygurca, Azerice, Türkçe, yani her dilde makaleye yer vermektedir. Sadece anadili Türkçe olan araştırmacıların eserlerini Türkçe yazmaları, bunun yanı sıra arzu ederlerse makalelerinin tamamını yabancı bir dilde verebilecekleri şart koşulmaktadır. Zira *TUBA*'nın diğer bir özelliği Türk dilinin bir bilim dili olarak gelişmesini ve tanınmasını sağlamaktır. Bu yüzden dikkat edilirse derginin ön kapağının fonunda Âşık Paşa'nın *Garibnâme* adlı eserinden alınan şu manzum parça bulunmaktadır:

Ḳamu dilde varidi żabṭ u uṣūl
Bulara düşmişidi cümle ʿuḳūl
Türk diline kimsene baḳmazidi
Türklere hergiz göñül aḳmazidi

İlgilenenler isterlerse bu şiirin tamamını *TUBA*'nın iç kapağında, bugünkü Türkçesiyle birlikte bulabilirler. İşte Şinasi Bey, böylece, Âşık Paşa'nın 14. yüzyıldaki Anadolu'nun, ana dili Türkçe olan aydınlarına seslendiği gibi, 20. yüzyılda Türk aydınlarına sesleniyor; onları kendi dillerini sevmeye, yeniden kullanmaya çağırıyor; son zamanlarda çok moda olan yabancı dilde yazma akımına karşı çıkarak Türkçeye, Türkiye'de ve dünyadaki yerini yeniden kazandırmaya çalışıyordu.

Dergimizde ŞB'in önemle üstünde durduğu bir prensip de araştırıcıya saygı duymaktı. Dolayısiyle onun bilimsel çalışmalarını hür ve bağımsız olarak sürdürmek hususunda kolaylıklar sağlamaktı. Bu yüzden *TUBA*'daki makalelere hiç bir şekilde sahife tahdidi getirilmemiştir; ayrıca kendi içinde tutarlı kalmak şartı ile araştırıcının seçeceği her türlü imla ve çeviriyazı sistemine *TUBA* açık kalmıştır.

Aslında ŞB'in bütün istediği kütüphane köşelerinin tozlu raflarında unutulmuş eski eserlerimizin yeniden hayat bulmasını ve Türk kültürü, tarihi ve edebiyatı üzerinde çalışanların ellerine en kısa zamanda ulaşmasını sağlamak, ayrıca eserlerini basmakla bu eserler üzerinde uğraşanları bu alanda daha çok çalışmaya teşvik etmek, dolayısiyle gençlerin uğraştıkları alanda başarıya ulaşmalarını sağlamaktı. Biz daha sonraki yıllarda da hep bu gaye ile kendi mali gücümüzün elverdiği imkânlarla, ŞB'in Hacettepe Üniversitesi'nde misafir hocalığı zamanında bana da aşıladığı heyecanla çalıştık, çalıştık. Öyle bir zaman geldi ki bu defa bizim yayınlarımız arasında (SOLL) eserlerini veya makalelerini (*TUBA*) bastırmak isteyen genç araştırıcıların bizi bir "atlama taşı" yaptıkları iddia edildi; yani zaman döndü, bu defa da tokadı yiyen, iftiraya uğrayanlar genç araştırıcılar oldu.

Nihayet Türkiye'ye yerleşmek ve üniversitelerden birinde Türk gençliğine hizmet etmek karariyle gelen ŞB, Ankara'da ve Türkoloji çevrelerinde kendisi için bir ümit olmadığını anlayarak, 18 ay süren askerlik hizmetini yaptıktan sonra Amerika'ya Harvard Üniversitesi'ndeki eski yerine geri döndü. Onun Amerika'ya dönüşünden üç yıl sonra, ben Hacettepe Üniversitesi'ndeki görevimden istifa etmeye mecbur kalarak, 1976 yılının Nisan ayında Amerika'ya gittim ve Boston'da Şinasi Bey ile evlendim.

Bizim yayın serüvenimiz o tarihten itibaren büyük bir hızla gelişmeye başladı. İlk yaptığımız şey, bugünkü bilgisayarların ilk modeli olan *IBM Composer* adlı bir dizgi makinası satın alarak eserleri, makaleleri bu makinada dizmeye başlamak oldu. Makinanın dizgi ustası bendim. SOLL'da iki kitabı ve *TUBA*'nın bir sayısını bu makinada dizdiğimi hatırlıyorum. Dizdiğim eserlerden biri kardeşim Günay Kut'un hazırlamış olduğu *Heşt Bihişt* adlı eserdir. Daha sonra bu görevi Harvard Üniversitesi, Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nün her dilde, her türlü makinada ve her türlü alfabede bilimsel yazıları yazan, yayına hazırlayan çok kabiliyetli bölüm sekreteri Carolyn Cross üstlendi ve ölümüne kadar bu işleri hakkıyla yaptı. Toprağı bol olsun!

Bu arada biz dünyanın sayılı büyük kütüphaneleriyle temasa geçtik. Bu kütüphanelerin ufak bir kısmı yayınladığımız eserlere abone oldu. Her eseri bastığımızda maliyet fiyatını hesaplıyor, onu abone sayısına bölüyor, posta ücretini de ekledikten sonra kitabın fiyatını belirliyorduk. ŞB fatura hazırlamada, kitapları paketlemede ve nihayet postahaneye taşımada gittikçe ustalaşıyordu. Böylece biz bu yayın faaliyetinin hem editörü, baskıcısı, hem de dağıtıcısı olduğumuz gibi aynı zamanda yayının ayak işlerini gören kişilerdik. Yani Amerikan argosuyla söyleyecek olursak "*we were running a one man show*". Bu şekilde her yayınlanan kitaptan toplanan paralarla bir kitap daha basıyorduk.

Fakat ne kadar uğraşırsak uğraşalım, dışarıdan herhangi bir maddi yardım almadan başlattığımız Türk-İslam kültürüne ait eserlerin yayınına devam etmemiz çok güç oluyordu. Henüz yeteri kadar abonemiz yoktu. Bu yüzden yayınladığımız eserlerin fiyatları kişilerin alabilecekleri kadar ucuz değildi. Oysa biz bu eserlerin Amerika'da, diğer yabancı ülkelerde, özellikle Türkiye'de araştırıcıların elinde bulunmasını çok arzu ediyorduk. Parasızlık yüzünden bu hedefe ulaşamıyorduk. Hâlâ da ulaşmış olduğumuzu söyleyemem. 1980 yıllarının başlarında Türk hükümetinin desteğiyle üç milyon dolarlık bir yatırımla kamu yararına çalışan "*Institute of Turkish Studies*" [ITS] adlı bir kurum teşekkül etti. ITS Türk kültürüyle ilgili olarak yapılacak her türlü araştırmayı destekliyordu. Bu kuruluş daha ilk yılında bize, yaptığımız yayınlarda sarfedilmek üzere dokuz bin dolarlık bir bağışta bulundu. Daha sonraki yıllarda da ITS'den her yıl ufak da olsa bir yardım gördük. Bu konuda bizi sonuna kadar destekleyen o zamanlar ITS'in müdürü olan şimdiki Princeton Üniversitesi'ndeki Atatürk Kürsüsü'nün başkanı Prof. Dr. Heath Lowry'ye duyduğumuz minnettarlığı belirtmek ister, kendisine teşekkür ederim.

Tabii ki o yıllarda dokuz bin dolar çok büyük bir rakamdı ve tam zamanında imdadımıza yetişmişti. Zira yukarıda edindiğimizi söylediğim, bugünkü masa üstü bilgisayarların ekransız babası olup "dev daktilo kılıklı" *IBM Composer* adlı dizgi makinasını yedi bin dolara borçlanarak almıştık. Ayrıca yazıların dizilmesi ve eserlerin basılması için sarfedilen ücretler her yıl biraz daha artmaktaydı. Her ilgili iş yerine borcumuz vardı. Bu yüzden dokuz bin doların gelmesiyle rahat bir nefes alabildik. Aynı zamanda bu olay, hiç bir şey yapmadan, yerimizde oturup yardım gelmesi için elimiz kolumuz bağlı beklersek hiç bir sonuca ulaşamayacağımızı bize öğretmiş oldu.

Artık ŞB durmadan Türk kültürüne hizmet eden her türlü vakıf veya kuruluşa baş vuruyor, projeler hazırlıyordu. İşte bu projelerden birisi olan *Divanü Lügat-it-Türk*'ün yayınlanması için o zamanlar BM nezdinde Türkiye büyük elçisi olan Talat Halman'a baş vurmuştu. Fakat bir süre sonra bu müracaattan bir netice çıkmadığını sanarak ŞB başka kapıları çalmaya başladı. Nitekim 1981 yılının yaz aylarında, yayınlarımıza maddi destek bula-

bilmek için Basın Yayın Genel Müdürlüğü'nü ziyaret etmek amacıyla Ankara'ya gitti. Oradaki bir konuşma esnasında, Talat Halman'ın bizim başvurumuz üzerine adı geçen eserin yayınlanması için beş bin dolarlık bir meblağın Vaşington'daki Türk Elçiliği'ne gönderilmesini sağladığını öğrendik. Kendisine burada teşekkürlerimi ve minnettarlığımı sunarım. Fakat biz bu beş bin doları hiç bir zaman almamıştık. Konuşmalar sırasında herkes ŞB'in yüzüne bakıyor, "Hocam parayı almadınız mı? Çoktan elinize geçmiş olması gerekirdi." diyorlardı. ŞB'in şaşkın bakışları üzerine derhal bütün kayıtlar çıkartılarak yazışmalar yeniden gözden geçirildiğinde anlaşıldı ki Robert Dankoff'un hazırladığı *Divanü Lügat-it-Türk*'ün basılması için bu para Vaşington'a geldiğinde, yine aynı R. Dankoff'un İngilizce çevirisini ha-



Fahri Konsolos Orhan Gündüz, Ermeni teröristler tarafından vurulmadan bir yıl önce.

zırladığı *Kutadgu Bilig* adlı eser, Şikago Üniversitesi Yayınevi tarafından basılmıştı. Vaşington Büyük Elçiliğimizde bu iki eserin aynı kitap zannedilmesi sonucunda, elçilik Basın Yayın Genel Müdürlüğü'ne "Basılması için para gönderdiğiniz bu eser Amerika'da yayınlanmış bulunuyor." şeklinde bir cevapla birlikte beş bin doları da geri göndermişti. Tabii ki artık yapılacak bir şey yoktu, Şinasi Bey Ankara seferinden eli boş dönmüştü.

Yine durmadan her yere baş vurduğumuz 1980'li yılların başında, daha önce Türk hükümetinin her yıl *Harvard Center for Middle Eastern Studies*'deki (CMES) her türlü Türk kültürü çalışmalarında kullanılmak üzere gönderdiği on bin dolarlık yardımdan faydalanmak istedik. Ancak yürütmekte ol-

duğumuz yayın faaliyetine yardım için baş vurduğumuz zaman öğrendik ki Türkiye'den gelen bu para sadece CMES'deki sekreterlerden birine maaş olarak ödenmektedir; bizim faaliyetimize verilecek para bulunmamaktadır. Bu bilgi bizi çok şaşırttı. İkimiz de Türkiye'nin parasının çarçur edildiğini düşünmeye başladık. Daha sonra bu bilgilerimize başka verileri ve bulguları da ekledik: Herhangi bir devletten veya kuruluştan Amerikan üniversitelerine gelen bu tür parasal yardımlar, bir kere yardım yapıldıktan sonra, yardımı yapanın sorgulama hakkı ortadan kalkıyor ve üniversite bu yardımı istediği biçimde kullanabiliyordu. Bu meselenin bir başka boyutu daha var: Eğer bir üniversitede yüklü bir meblağ karşılığında kürsü kurulmuşsa, üniversite bu kürsüye istediği profesörü tayin edebiliyordu; bu da şöyle bir durumu ortaya çıkarabiliyordu: Mesela Ermeni veya Rum yanlısı, hatta Türk düşmanı ama Türkolojinin muhtelif dallarında gerçekten ihtisas yapmış bir profesör rahatlıkla böyle bir kürsüye tayin edilebilir ve Türk hükümetinin gönderdiği bu fonla, Amerikan üniversitelerinde mecburi emeklilik olmadığı için ölünceye kadar kürsüyü işgal edip bilimsel kisve altında Türkiye aleyhine çok yıkıcı faaliyetlerde bulunabilir. Her ne kadar bugün Şikago Üniversitesi'nde (Kanuni S. Süleyman Kürsüsü), Princeton Üniversitesi'nde (Atatürk Kürsüsü) ve Harvard'da (Vehbi Koç Kürsüsü) bu kötü senaryonun tam tersini sergiliyor ise de tasavvur ettiğimiz kötü senaryonun günün birinde vuku bulmayacağının garantisi yoktur. Sözün kısası böyle kötü bir ihtimali akla getirmek bile insanı kahrediyordu. Bu üzüntüyle, daha sonraki yıllarda Türkiye'den gelmiş fakir bir Ermeni vatandaşımızın evine ilaç götürürken Ermeni teröristlerin hain bir kurşunuyla şehit edilecek olan Boston'daki Fahri Türk Konsolosu Orhan Ragıp Gündüz'ün Cambridge'deki küçük hediyelik eşya dükkânına koştuk.

Bu dükkânın Boston Türklerinin hayatında önemli bir yeri vardır. Zira dükkânın ön tarafı hediyelik eşyalarla dolu, alelade bir dükkân olduğu halde arka tarafı bambaşka bir âlemdi. Orası bütün Türklerin buluşma, dertleşme yeriydi ve pek çok resmi muamelelerin de yapıldığı bir Fahri Konsolosluktu. Orhan Bey'in garip bir karizması vardı. Herkesi anlayışlı kişiliğinin büyüsünde birleştiriyor, herkese kucak açıyordu. Hastaneye yatan parasız dolayısiyle sigortasız Türk vatandaşlarının para problemleri orada çözülüyor; işsiz, parasız Türklere bu arkadaki konsolosluk vasıtasiyle iş bulunuyordu. Türk çocukları için okul kurma gibi pek çok güzel faaliyetler hep burada gerçekleştiriliyordu.

Bir akşam üzeri saat beş sularında bu küçük dükkânda çaylarımızı içerken Orhan Bey'e derdimizi açtık. Uzun konuşmalardan sonra, Vaşington'daki Türk Büyük Elçiliğine, bir raporla birlikte bizatihi gidip durumu anlatmamızın yararlı olacağına oy birliğiyle karar verdik. Orhan Bey, ŞB'in büyük elçiyle görüşmesi için randevu aldı. Bunun üzerine biz de epeyi uğraşarak hazırladığımız raporla Vaşington'a gittik. Bu raporda durumu an-

lattıktan sonra, bir üniversitede Türk kültürü, dili, tarihi ile ilgili bir kürsü açmak için külliyetli bir meblağı bağışlamak yerine bu paranın geliri karşılığında üniversitelerle her yıl yapılacak anlaşmalarla istenilen akademik ve öğretim faaliyetlerini gerçekleştirmenin daha yararlı olacağını vurguladık.

ŞB'in elçiyle konuşmasında verdiği bilgilerin ne denli etkili olduğunu hâlâ biliyor değiliz; ancak biz Vaşington'dan vazifesini yerine getirmiş insanların gönül rahatlığı ile Boston'a geri döndük.

Muhakkak ki ŞB'in en büyük girişimlerinden birisi, Türkiye Tanıtma Vakfi'na (TÜTAV) yaptığı müracaattı. 80'li yılların sonuydu. Biz yine yaz tatilini geçirmek üzere İstanbul'da bulunuyorduk. Yüksek Öğretmen Okulu'nda okuduğumuz günlerden beri en yakın arkadaşlarımızdan biri olan, sevgili dostumuz merhum Prof. Dr. Hakkı Dursun Yıldız henüz hayattaydı ve Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı idi. O zamanlar dekanlık Fındıkzade taraflarındaki bir binadaydı. Bu bina, bizim yaz aylarında ikamet ettiğimiz apartmanımıza çok yakın olduğu için ŞB sık sık Hakkı Bey ile görüşmek, yarenlik etmek için dekanlık binasına gidiyordu. Bir sohbet sırasında ŞB yayın projelerinden bahsetmiş. Tabii ŞB bu sefer de yeni bir proje üzerinde uğraşmaktaydı. Bu proje, Türk kültürü, dili, edebiyatı ve tarihi ile ilgili kaynak eserlerin izahlı geniş notlarla ve İngilizce çevirileriyle yurtdışında yayınlanması ile ilgiliydi. Bu defa ilhamını Amerika'daki "Loeb Klasikleri" adı verilen seriden almıştı. Tıpkı bu seride yayınlanmış olan Yunan ve Latin klasikleri gibi bizim kaynak eserlerimizin de bütün dünya üniversitelerine ve araştırmacıların eline sunulmasını istiyordu. Esasen *TDAY-1962*'de yayınlanan ve daha önce bahsettiğim makalesinde nüve olarak mevcut olan bu projeye bir de hazırlanan eserlerin İngilizceye çevrilmesi ilave ediliyordu: Çeviriyazılı metin ve İngilizcesi karşı karşıya iki sahifede yer alacak, eserin sonuna da notlar ve izahlar eklenecekti.

Görülüyor ki ŞB 1962 yılından beri Türk kültürü, dili, edebiyatı ve tarihi ile ilgili kaynak eserlerin bu alandaki uzman kişilerden oluşan geniş bir ekip tarafından üzerlerinde dikkatle çalışılarak yayınlanmasını hayatının aslî gayesi ve ideali yapmıştı. Fakat böyle bir projenin gerçekleştirilebilmesi için beş yüz bin dolarlık bir para fonunun ayrılması gerekiyordu. Bu fonu veren kurum ana parayı istediği biçimde işletecek; araştırıcılar için bu fonun sadece geliri kullanılacaktı. ŞB, esasen para işini idare etmeyi hiç bir şekilde kabul etmiyor, sadece bu projenin idaresini ve bilimsel açıdan takip etmeyi üzerine almak istiyordu.

Bu konuşma sırasında Hakkı Bey böyle bir projeyi destekleyebilecek birisini tanıdığını, bu kişinin, o zamanlar Ordu Halkla İlişkiler Dairesi'nin başkanı Tümgeneral Teoman Koman Paşa (bugün emekli orgeneral) olduğunu, TÜTAV'a müracaat edildiğinde, Türk kültürüne özel merakı ve sevgisi olan Teoman Paşa'nın yardımcı olabileceğini söyler. Bu cesaretli sözler ve Hakkı Bey'in paşadan randevu almasıyla yüreklenerek ŞB ve ben Ankara'ya müte-

veccihen gene yollara düştük. Gerçekten de Teoman Paşa Türk kültürüne samimi bir ilgi duyuyordu. Hemen Kültür Müsteşarı Beşir Ayvazoğlu, TÜTAV'la ilgili dairedeki kişiler ile, Basın Yayın Genel Müdürlüğü ve Dışişlerinde ilgili dairelerle temasa geçildi. Konuşmalar ve görüşmeler günlerce sürdü. Projeyle ilgili tahsisatın çıkması için beş devlet kurumunun evet demesi gerekiyordu. Bunlardan dördü projeyi tasvip etmiş, yalnız Dışişleri kalmıştı. Bu yüzden dört kuruluş mensupları, Teoman Paşa ve maiyetindekiler ve tabii ŞB proje ile ilgili hazırladığı dosyalarla birlikte Dışişlerine gittiler. Dışişlerinin de projeyi hemen benimsemiş olmasına rağmen çözümlenmesi gereken son bir mevzuat daha vardı: Proje yurtdışında, yani Amerika'da gerçekleşeceği için Vaşington'daki Büyükelçiliğin olumlu mütalaasını almak gerekiyordu.

O gün Dışişlerinde uzun ve heyecanlı bir bekleyiş oldu. Bu bekleme sırasında Dışişlerindeki bazı memurlar gıyaben tanıdıkları ŞB ile tanışmaya, görüşmeye geldiler. İçlerinden bir kaç tanesi gülerek "Hocam sizin yüzünüzden işitmediğimiz azar kalmadı." dedi. ŞB'in çok şaşırdığını görünce, Talat Halman'ın onayıyla tahsis edilip de kullandırılmayan yukarıda sözünü ettiğimiz beş bin dolar yüzünden, o yaz Amerika'dan gelen bir Türk profesörün memurlara atıp tuttuğunu, ŞB'ye para yardımı yapıldığı halde kendisine neden aynı yardımın yapılmadığını söyleyerek memurlara çıkıştığını, her ne kadar memurlar, "Biz sadece aldığımız emri yerine getiririz; üstelik bahsettiğiniz Şinasi Bey'i şahsen tanımayız bile." dedilerse de bu muhterem zatı yatıştıramadıklarını söylediler.

Aslında yukarıda bahsettiğimiz gibi bu beş bin dolar hiç bir zaman bize ulaşmamıştı; Dışişlerindeki ilgili kişiler de bu durumu o bekleme sırasında öğrendiler.

Uzun bir bekleyişten sonra, nihayet Vaşington'dan gelen telekste "Biz burada benzeri bir proje yapıyoruz, bir ikincisine gerek yoktur." mesajı bulunmaktaydı. Yine yanlış bir anlaşma olmuştu. Herhalde sayın Büyükelçimiz, yukarıda kısaca değindiğim ve yabancı doktora öğrencilerine yaz aylarında Türkiye ile ilgili araştırmalar için öğrenci bursları dağıtan ayrıca diğer araştırmaları da destekleyen *Institute of Turkish Studies*'i (ITS) bu proje ile karıştırmış olacaktı. Halbuki bu bursların ve bunları dağıtan ITS'in, Türk profesörleri, doçentleri ve doktorlarının hep beraber bir ekip halinde çalışacağı bu büyük projeyle uzaktan yakından hiç bir ilgisi yoktu. Ne yazık ki, tıpkı yukarıda görüldüğü gibi Karahanlı Türkçesiyle kaleme alınmış olan *Kutadgu Bilig* ile Arapça yazılmış olan *Divanü Lügat-it-Türk* nasıl birbirine karıştırılmış ise burada da bu iki farklı proje birbirine karıştırılmıştı. Aslında o zamanki Türk büyükelçisi, çok engin ve ihatalı bilgiye sahip, ülkemiz hayrına hâlâ fevkalade hizmetler veren, çok kıymetli ve çok takdir ettiğimiz bir diplomatımız olduğu için bu olayda asla bir kasıt olmadığını düşünüyorum.

Ancak bu vesileyle çok acı bir gerçeğe değinen bir soruyu burada sormadan geçemeyeceğim: Türk dünyasının, Türk kültürünün bu iki dev eserini

(*Kutadgu Bilig* ve *Divanü Lügat-it-Türk*) birbirinden ayırt edemeyecek kadar cahil kişiler nasıl oluyor da devletin en yüksek kademelerinde, hem de dış temsilciliğimizde "kültür müsteşarlığı" gibi bir görevi üstlenebiliyorlar?

Bu proje macerası da hüsranla sona erdikten sonra biz, bir süre kendi kabuğumuza çekildik. Bu arada çoğalmaya başlayan abonelerimizin sayesinde kaynak eserler serimizi yani SOLL'u ve *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi*'ni (*TUBA*) her yıl düzenli bir şekilde çıkarmaya devam ettik.

Aslında 1983-1986 yılları bizim çok acılı yıllarımızdı. Zira babam 1983 yılında annemle beraber hastalığının tedavisi için yanımıza geldi. Ancak babamın hastalığı Alzheimers hastalığı olup, hiç bir çaresi yoktu. Yavaş yavaş insan beyninin ölümü demek olan bu hastalık, babamı önce konuşmasından mahrum etti; sonra kol ve ayaklarını kullanamaz hâle getirdi. Onun yataklara düştüğü bu üç yılda babama ŞB baktı diyebilirim. Zira ben ufak yapılı bir insan olduğumdan babamı kaldırmak, tuvalete götürmek veya onunla hastahane hastahane dolaşmak gibi gerekli faaliyetleri yapamıyordum. Annem ise şeker hastası idi. Üzüntüden artan şekeri onu daha da hasta etmişti. Artık ŞB ve benim için uyku ve dinlenme diye bir şey kalmamıştı. Bu iki yıl içinde bir kere daha ŞB'in ne kadar büyük bir insan olduğunu bizatihi bu felaketin her bir anını onunla yaşayarak anladım. Çünkü yaptığı fedakârlıkların hiç birini yapmak zorunda değildi. Ancak o, ŞB idi; o yapıda bir insandı. Burada minnettarlığımı belirtecek güçlü ve yeterli bir ifade bile bulamıyorum. Yine bu yıllar içinde ve on yıl sonra annemin vefatında aynı şekilde tekrar tekrar yaşadığım aynı özveriliğine ve fedakârlığına şahit oldum.

Ancak ŞB bu fedakârlığı sadece benim hatırım için değil, annem için ve babam için de yapmıştı. O, sevdiği saydığı insanlar için her an aynı fedakârlığı yapabilir. Çevreme şöyle bir baktığımda, hep onun özverisini, etrafına umut ve ışık saçtığını görüyorum. Kendisiyle mektuplaşan üniversitedeki gençlerimize *e-mail* ile uzun uzun bilgiler aktardığını, sordukları sorulara üşenmeden ve nemelazım demeden uzun bilimsel cevaplar verdiğini biliyorum. Türkiye'nin şartları içinde kendini yetiştirmeye çalışan ve tabii olarak bir çok eksiklikleri olan genç meslektaşlarına asla yukarıdan bakmadığını, daima en iyimser tavrıyla hepsinin elinden tutmak için parçalandığını çok yakından izliyorum. Dostlarımız, tanıdıklarımız için de durum aynı idi. Her an, herkes için kucağını açmış, bilgisini ve yardımını paylaşmaya hazır bir insandır o. Onun karakterindeki bu özelliğini, ileriki sahifelerde daha açık olarak göreceksiniz.

İki acılı yılın sonunda 5 Nisan 1986'da babamı kaybettik. Annem, ben, ŞB ve oğlumuz İbrahim Hakkı, yani ailecek çok kederli idik. O yılın yaz ayında kederimizi, dostlarımız, yakınlarımızla paylaşmak, duyduğumuz acıyı hafifletmek için Türkiye'ye geldik. Aslında oğlumuz ilk defa ölümün soğuk yüzüyle karşı karşıya gelmişti. Psikolojisi alt üst olmuş; öyle bir depresyona girmişti ki büyümek istemiyor, büyüyünce insanın hemen öleceğini



16 Ağustos 1997. Osmanlıca Yaz Okulu kapısı önü. Ali Bey Adası (Cunda), Ayvalık.Prof. Dr. Hasibe Mazıoğlu ve eşi Gönül Tekin ile beraber.

sanıyordu. Oğlunu çok seven babası ŞB, onun bu haliyle iki misli hüzünlüydü. Türkiye bizim için bir ilaçtı sanki; yaramızın merhemi idi. Sadece kendi insanlarımızın arasında bulunmak, sevdiklerimizi kucaklamak bile yaramızı sarmaya yetiyordu.

O yıl geleceğimizle ilgili çok önemli bir olay oldu. Yani ileride kuracağımız Osmanlıca Yaz Okulu'nun ilk çekirdeğini teşkil eden Ayvalık Cunda Adası'ndaki bir asırlık eski bir Rum evini hiç aklımızda yokken, ani bir kararla, sanki çarşıdan bir kilo domates satın alır gibi satın aldık. Aslında bir haftalık dinlenme ve tatil için bütün ailemiz ve bir arkadaşımızla birlikte gittiğimiz Ayvalık'ta, arkadaşım bir ev satın almak istiyordu. Sarımsaklı'da kaldığımız pansiyonun sahibi Muttalip Bey'in tavsiyesiyle Cunda'daki eski Rum evlerine bakmaya gittik. Tabii ki evi arkadaşım için arıyorduk. Cunda'yı görenlerin çok iyi bildiği gibi sahilden yavaş yavaş tatlı bir meyil-

le yükselen tepeler beyaz renkli, kırmızı kiremitli, eski evlerle doluydu. Bize rehberlik eden bir tanıdıkla yavaş yavaş tepelere doğru tırmanmaya başladık. Hava sıcaktı. Bu yüzden kadınlar evlerinin önünde oturuyordu. Bizi gördüklerinde niçin geldiğimizi soruyorlardı. Bizim ev bakmakta olduğumuzu duyan yemenisini bağlayıp "ben de bir ev biliyorum" deyip bize katılıyordu. Böylece bu gezintiye başlayan dört beş kişi, adanın tepesindeki evlere ulaştığında on beş on altı kişi olmuştu. O zamanlar Cunda tenha ve sakindi; henüz yazlıkçılar ve turistler adayı keşfetmemişti (1986). Ancak gördüğümüz evler hem çok küçük, hem de pek haraptı. Arkadaşım hiç birisini beğenmiyordu. En sonunda umudumuzu yitirerek geri dönmeye karar verdik ve yavaş yavaş azalarak denize doğru inen dar ve taşlı yokuşların birisinden aşağıya doğru inmeye başladık. Yolun yarısında, sonradan adının Sada olduğunu öğrendiğim, adanın emektar emlakçisi Enver Bey'in kızı koşarak geldi, "Ben de bir ev biliyorum, aşağıda sahile yakın. Onu göstereyim." dedi. Biz, haydi bu çocuğun da gönlü hoş olsun diyerek şimdiki evimizin önüne geldik. Fakat bu bambaşka bir evdi. Bu kez arkadaşımın alamayacağı kadar büyüktü, haşmetliydi. Başımızı kaldırdığımızda pencerelerinin kenarlarını çeviren Sarımsaklı taşının sarımsı-kırmızımsı sıcak rengiyle içimiz ısındı. Dervaze, yani kale kapısı gibi büyük iki kanatlı kapının etrafi ve merdivenleri de aynı taştandı. Kapının üstündeki ikinci katta bulunan demir parmaklıklı balkonu ise eve ayrı bir güzellik vermekteydi. İçeri girdiğimizde bizi pırıl pırıl, nur yüzlü Fatma Hanım, eşi Ahmet Telyar Bey ve Fatma Hanım'ın, sonradan rahmetli olan annesi ve babası karşıladı. Evin tavanları dört metre yüksekliğinde, geniş ve uzun bir holün ortasından üst kata bir yarım daire şeklinde kıvrılarak çıkan merdivenlerin üstünde Bursa tarzında yuvarlak bir kemer bulunmaktaydı. Ev aslında birilerine satılmış gibiydi. Bu arada ŞB beni bir kenara çekip bu evi satın alacağını söyleyince çok şaşırdım. "Hangi parayla alacaksın?" diye sorduğumuzda oğlumuz İbrahim Hakkı'nın tahsil parası için doğduğu günden beri her ay mecburî olarak kesilip Harvard Üniversitesi saymanlığında özel tasarruf hesabına yatırılan parayı kullanacağını söyledi. Ben "Olmaz!" deyince, "İbrahim daha küçük, yedi yaşında. Yine biriktiririz; ama içindeki eşya ile birlikte 21 milyon liraya böyle bir evi bir daha bulamayız." dedi ve düşüncesinde ısrar etti. Ev sahipleri, özellikle Ahmet Bey evi sattığını, satın alanların parayı ertesi günü peşin olarak ödeyeceklerini söylediyse de, eşi Fatma Hanım bizim üniversite mensubu olduğumuzu, kütüphanemizi buraya getirmeyi düşündüğümüzü duyunca, evi ticari maksatla, motel-kumarhane yapmak amaciyle satın almak isteyenlere karşı bizim yanımızda yer aldı. Burada kendisine teşekkür etmeyi bir borç biliyorum ve gelecekte bu evin onun adını taşımasını diliyorum. Çünkü Fatma adı hem bu evi satın almamıza sebep olan hanımın, hem de ŞB'in annesinin adı olduğu gibi Cunda'daki hemen hemen bütün hanımların da adıdır. Bu köyde tanıdığım ve sevdiğim

Fatma, Fatoş adlı hanımları saymakla bitiremem. Bütün bu sebeplerden ötürü ve Hz. Fatima anamızın adı da olması dolayısiyle bu ad benim için kutsal bir addır. Ne yazık ki 2001 yılında çok sevdiğim Cunda eşrafından, Ali Onay'ın eşi Fatma Hanım ve gene Cunda'nın en sevilen yaşlılarından, manevi değeri benim için yüksek olan Fatma Teyze'yi kaybettik. Ruhları şad olsun, Allah'ın rahmeti üzerlerinde olsun.

Evi satın almıştık ama, onu tamir edecek paramız yoktu. Bütün alım-satım işlemleri tamamlanıp, anahtarlarını teslim aldıktan sonra biz evin anahtarlarından bir kaç tane yaptırıp biz yokken gelip tatillerini Cunda'da geçirmeleri için yakınlarımıza verdik. Ayrıca evin ilk sahibi olan ve yanımızdaki beyaz, tek katlı, bahçeli bir evde oturan, belediye zabıta memuru Güven Dönmez'e de eve arada bir bakması için bir anahtar verdik. Zira Güven Bey için çocukluğunun ve en güzel hatıralarının geçtiği bu ev bir mabet kadar kutsaldı. Evle onun arasında görünmez bağlar vardı. Evin duvarlarının ilk ve orijinal boyaları, mobilyaları, tarihçesi hâlâ onun gönlünde canlı bir şekilde yaşamaktaydı. Bütün bu işler tamamlandıktan sonra biz Amerika'ya döndük.

Yıllar yılları kovaladı. Bir gün hiç beklemediğimiz anda bir yardım aldık. Harvard'da çalıştığımız Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nün ofisleri ve sınıfları Divinity Avenue'deki meşhur Semitic Museum'un içinde yerleşmişti. Hâlâ bu bölüm bu binadadır. Semitic Museum'un müdürü muhterem Peder Dr. Gavin idi. İnsan dostu, uğraştığı Sümer-Akat, Babil ve Asur arkeolojisi alanında derin bilgisi olan muhterem Peder, 1986 yılında Prof. Dr. Nurhan Atasoy'un bu müzedeki "Padişah Çadırları" konulu bir konuşmasında bizimle beraberdi. Konuşmanın ardından verilen kokteylde Dr. Gavin Osmanlı padişahlarının sanat ve ilim alanındaki faaliyetleri hakkında ŞB'le uzun uzun konuştu. İşte bu konuşma dergimizin (*TUBA*) 12. cildi olan *Abdülhamid Albümü*'nün neşrinin başlangıcı oldu. Semitik Müzesi sadece bu cilde fon sağlamakla kalmadı, bu yayına bizim yaptığımız katkılardan ötürü bundan önceki sayılardan Harvard Üniversitesi matbaasında biriken borçlarımızı da tamamen ödedi. Son derece sevecen, yardımsever muhterem Peder Gavin'i, bizim yayına yaptığı yardımdan ötürü, ayrıca fahri konsolosumuz Orhan Ragıp Gündüz'ün haince şehit edilmesinden sonra yapılan büyük ve muhteşem cenaze törenine de katıldığı için burada minnet ve şükranla anıyor, aynı zamanda daha sonraki yıllarda Harvard Üniversitesi'nde muhterem Peder Dr. Gavin'e yöneltilen çirkin ve utanç verici suçlamaları da burada şiddetle kınıyorum.

Tekrar rahmetli şehit O. R. Gündüz'ün cenaze merasimine kısaca değinmek istiyorum. Boston'un son yüz yılda gördüğü en haşmetli cenaze töreni olduğu söylenen bu törene Vaşington'dan büyükelçimiz de diğer bütün kordiplomatik mensupları ile birlikte katılmıştı. Rahmetli Orhan R. Gündüz'ün Türkçe kabir duasını ŞB yapmış, duanın ardından da Buhurizade Mustafa Itrî'nin Tekbir'ini, o çatlak, bozuk sesiyle orada bulunan Müslü-

man cemaate okutmuştu. Ama aslında ilahiyi idare eden, Boston'un gür ve güzel sesli Türk musikişinası rahmetli Eşber Bey idi.

1991 yılı yine bizim şansımızın açıldığı bir yıldı. Berlin'deki utanç duvarı yıkılmış, yani soğuk harp sona ermiş, dünya barış ve özgürlük çığlıkları ile dolmuştu. Hiç kimse o zamanlar bu olayın dünyaya ne gibi felaketler getireceğini, Türkiye'nin kaderinin nasıl ters yönde çizilmekte olduğunu, Orta Asya, Türk ve diğer halkların hangi çıkarlar için kullanılacağını tabii ki bilmiyordu. Ama her ülke gibi Türkiye de Orta Asya Türkleriyle yakın kan bağı olduğu için o zamana kadar düşünmediği ufuklara ulaşmak, kendi kardeşleri olan Orta Asya Türkleriyle ticaret, kültür, bilim, sanat alanlarında ilişkiler kurmak istiyordu.

İşte bu umutlarla o zaman başbakan olan Süleyman Demirel'in başkanlığında çoğunluğu iş adamları, politikacılar, bir kaç profesör ve yayın mensuplarından meydana gelen bir heyetle Türkistan seyahatı projesi Ankara'da hazırlanmaya başladı. Bu heyete o zamanlar Ankara'da askerliğini yapmakta olan ve kardeşim Günay Kut'un kayınbiraderinin oğlu Gün Kut da seçilmişti. Prof. Dr. Gün Kut, şimdi Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi müdürü olup, uğraşı alanı ulusalararası ilişkilerde çalışmalarını sürdüren fevkalade değerli ilim adamlarımızdandır. Gün Kut bu heyete katılanlar arasında ŞB'in de bulunmasını önerince, ŞB ansızın Ankara'dan resmî olarak çağrıldı. Türkistan'a seyahat yapılmadan önce Ankara'da Gün Kut, diğer bir kaç Dışişleri mensubu ve ŞB tarafından bir hafta süreyle geceli gündüzlü Başbakan Demirel'in Orta Asya cumhuriyetlerinde okuyacağı nutukların metinleri hazırlandı. 1991'in Nisan ayı içinde yapılan bu seyahat on beş günlük bir seyahatti. Bu arada Kırgızistan'ın başkenti Bişkek, Kazakistan'ın başkenti Almatı, Özbekistan'ın başkenti Taşkent, Türkmenistan'ın başkenti Aşkabad ve Kazakistan'daki Türkistan adlı kasabada bulunan Ahmed Yesevî'nin türbesi ziyaret edildi. Dönüşte Bakû'ya uğrayan heyet, mayıs ayının ilk günlerinde Ankara'ya döndü. ŞB için bu çok önemli seyahatin bir başka önemli noktası da bu dönüş yolculuğunda başladı. Bakû'da uçağa bindiğinde ŞB yanındaki koltukta oturan ve kendisi gibi aynı heyete dahil olan bu yol arkadaşını hiç tanımıyordu. Ama bir şey çok dikkatini çekmişti: Oturdukları koltukların önünde, arkasında, öteki yanında oturan ve ŞB'in sonradan gazeteci, televizyon habercileri olduklarını öğrendiği gençlerin, bu zatla çok yakından ilgilendikleri görülüyordu. Nihayet bu zat, herhalde gazetecilerin ısrarlı sorularından bunalmış olacak ki yanında uslu uslu oturan ŞB'e döner ve kendisini şöyle tanıtır: "Ben İnan Kıraç, Koç Holding'in Otomativ Sanayii Yönetim Kurulu Başkanı... Ve üstelik aynı zamanda ailenin de damadıyım."

Bu esprili takdimi yaparken İnan Bey muzip bir şekilde gülümsemekteydi ve yeşil gözleri çakmak çakmak parlamaktaydı. Bu tanışmadan ŞB o kadar etkilenmişti ki seyahat dönüşünde bana bu sahneyi defalarca anlattığını hatırlı-

yorum. Bu tanışmanın üzerine ŞB hemen yanında getirdiği yayınlardan birkaç tanesini, bu arada *Abdülhamid Albümü*'nü (*TUBA* 12) İnan Bey'e takdim eder. Kitaplarla çok ilgilenen İnan Bey, onları göğsüne bastırarak "Ben bunları kütüphanemin baş köşesine koyacağım." der. Hatta kitapları ŞB'e imzalatır. Yol boyunca sohbet çeşitli konularda devam eder. Bir ara İnan Bey, ŞB'e dönerek "Bu proje çok önemli, biz bu yayın projesini destekleyelim." der ve kartını verirken "İstanbul'da sizi bekliyorum." diye ilave eder.

İkinci karşılaşma bir kaç gün sonra 4 Mayıs 1991'de Beylerbeyi'nde Nakkaş Tepe'deki Koç Holding'de olmuştur. Bu ziyarete ŞB, çok yakın dostumuz Prof. Dr. Meral Alpay'ın eşi ekonomi uzmanı Yurdakul Alpay ile gitmişti. İkisi de hiç beklenmedik bir sürprizle karşılaştılar. Kahveler içildikten sonra İnan Bey sekreterini çağırarak "Beyefendiye yayın faaliyetleri için on bin dolar çıkaralım." der ve onları kapıya kadar uğurlar. Bu yardım bizim için büyük bir olaydı. Hayal etmek değil, rüyada görmüş olsaydık bile hayra yormazdık. Bu yardım iki yıl devam etti. Bu yardım sayesinde biz *TUBA*'nın yani *Journal of Turkish Studies*'in 16., 17. ve 18. ciltlerinin masraflarını karşıladık. Ve gerçekten bu yardım sayesinde *TUBA* mali bakımdan ayakta kalacak ve hatta kendini ileriye taşıyacak güce kavuştu. Bu yüzden burada bu desteği bize sağlayan İnan Kıraç'a minnettarlığımı ve şükranlarımı sunuyorum.

1992-1995 yılları arasında biz yine her zamanki usulümüzle kaynak eserler serimizi ve *TUBA*'yı yayınlamaya devam ettik. 1995'ten beri sıhhati hiç iyi olmayan annemi 1996 yılının yazında Türkiye'ye götürüp götürmemekte tereddüt ediyorduk. Ancak annemin İstanbul'daki kızı Prof. Dr. Günay Kut'u ve akrabalarını görme arzusuna dayanamayınca yine ailecek yollara düştük. Mayıs ayı sonlarında İstanbul'a geldik. Tabii ki o zaman, 1996 yılı yaz aylarının meslek hayatımızın dönüm noktası olacağını hiç bir şekilde bilmiyorduk.

1986'da Cunda'da aldığımız eski Rum evi hiç bir tamir görmeden olduğu gibi duruyordu. Daha evvelce belirttiğim gibi bazen akrabalarımız veya arkadaşlarımız viran haline aldırmadan, eksik olmasınlar bu evde tatillerini geçiriyorlar ve bu sayede evimiz de arada sırada insan yüzü görüyor, her boş evin kaderi olan ölüme, yıkıma mahkum olmuyordu. 1993 yılına kadar biz ailecek bu evde ya iki ya da üç kere bulunmuştuk. 1993 yazında biraz değişik bir program yaptık ve yaz tatilimizin bir kısmını geçirmek üzere, Cunda'ya geldik. Arkamızdan kardeşim Günay ve eşi Turgut, Boğaziçi Üniversitesi'nden Doç Dr. Zehra Toska ve eşi Turan Toska, yanlarında yine Boğaziçi Üniversitesi Türkoloji Bölümü'nden doktora öğrencisi olan Selim S. Kuru ve Hakan Karateke ile geldiler. Hakan ailesiyle Artur'daki yazlıklarında kalmakla beraber o yaz çoğu zaman bizimle beraberdi. Daha sonraları Harvard Üniversitesi'nde ŞB'in doktora öğrencisi olacak olan şimdiki Dr. Selim S. Kuru ise bizim misafirimizdi. On dört yaşında olan oğlumuz İbrahim Hakkı da adada olmaktan çok memnundu. Cunda'da pek çok arkadaş edinmişti. Adada büyük küçük herkese kendini sevdirmişti. Sa-



16 Ağustos 1997. Osmanlıca Yaz Okulu kapısı önü. Ali Bey Adası (Cunda), Ayvalık.

hildeki çay bahçesini işleten ve geceleri on ikiden sonra en nefis lokmaları döken Saki, adanın hem emlakçısı hem Ayvalık-Cunda hattında teknesiyle yolcu taşıyan, adanın en eski sakinlerinden Hasan Kaptan, onun torunları, evimizin bir üst sokağında oturan ve o zamanlar ilkokula giden Fatma ile küçük kardeşi Uğur onun yakın dostları arasında idi. Fakat onların arasında muhakkak ki yanıbaşımızdaki komşumuzun buğday rengi saçları, iri ela gözleriyle daha o zamanlar çok güzel bir genç kız olacağı apaçık görünen kızı onun en yakın, en vaz geçilmez, bütün günlerini plajlarda, tekne gezilerinde paylaştığı arkadaşıydı. Öyleki geceleri bu arkadaşlık yan duvarlar üstünde dahi devam ediyordu. Büyüklerin akşam yemeği telaşında hiç farkedemeyeceklerini sandıkları küçük masum kaçamaklardı bunlar. Ancak ada halkı için biz, büyükler hâlâ yabancı idik ve bize o gözle bakıyorlardı. Belki içimizde sadece Turgut Kut onlarla sohbet etme maharetini gösterebilmekteydi. Zira tıpkı ada halkı gibi akşam üstü sokak kapısının önüneki taş merdivenlere oturmakta, gelen geçenle selamlaşmakta, ufak konuşmalar yapmakta, sırf komşuluk olsun diye mi yoksa otlara, bitkilere karşı olan büyük merakından mı olacak bilmiyorum, onlarla adadaki bitkiler üzerine muhabbet tutturuyordu.

Bir akşam üzeri hepimiz evin arka tarafındaki küçük fakat akşam safalarıyla süslenmiş bahçesinde oturmuş, sohbet ediyorduk. Selim bir an başını kaldırdı ve evin bahçeye bakan enleri dar, ama boyları çok yüksek olan pencerelerine baktı, baktı sonra bize dönerek "Bu ev çok güzel bir okul olur." dedi. Hepimiz gülüştük. Evin geleceği hakkında her kafadan bir ses çıktı; yalnız nedense ŞB bu sırada suskun ve düşünceliydi. Bunun sebebini bir süre sonra öğrenecektim.

Yaz sonunda biz tekrar Boston'a döndük. Harvard Üniversitesi'nin güz sömestresinin başladığı günlerde ŞB'deki telaşlı faaliyet dikkatimi çekti. O zamanlar daha *e-mail* kullanmıyorduk, yani bu yeni icatla henüz tanışmamıştık. Faks makinasına da yeni sahip olmuştuk.

Faks makinasıyla 80'li yılların başında ilk defa karşılaşmamız ise burada anlatılmaya değecek kadar komiktir: Ciddi bir rahatsızlığım dolayısiyle Boston hastanelerinden birinde yapılan muayene sonuçlarını doktorum Profesör Paul Winig, ŞB'e Cambridge'deki Harvard kliniğine fakslayacağını söyleyince, ŞB bundan hiç bir şey anlamaz ve der ki "Ben zaten şimdi oraya gidiyorum, dersim var, geçerken bırakırım." Doktor da "Gerek yok, fakslayacağız." der ve gülerek ilave eder "Siz kapıdan çıkmadan evrak yerine ulaşır, merak etmeyin." Her ne kadar faksın ne olduğunu pek anlamamışsa da, "Bir insan, neticeleri elden götürmeyecekse postayla nasıl olur da bu evraklar benden önce Cambridge'e vasıl olacak?" diye düşünür ve ısrar etmeye devam eder. "Ben buradayım işte, birisi götürecekse ben bu işi pek ala yaparım." deyince Dr. Winig gülmeye başlar ve ŞB'e faksın ne olduğunu teferruatlı bir şekilde anlatır. İşte faksla tanışmamız böyle oldu.

ŞB, işine çok yarayan faks makinasının başından artık ayrılmıyordu. Nihayet dayanamadım, bu telaşın sebebini sordum. Bana, Cunda'da bir "Yoğunlaştırılmış Osmanlıca Yaz Okulu" ("YOYO") kuracağını söyleyince, gerçekten şok oldum. (Bu yaz okulunun adı daha sonra 2000 yılından itibaren "*Harvard-Koç Intensive Summer School for Ottoman and Turkish in Turkey*" ("HKU-IOSS") şeklinde değiştirilecektir.) Bir süre geçip, bu projeyi içime iyice sindirdikten sonra, yine her zamanki gibi heyecanlandım ve bu işe ŞB ile beraber dört elle sarıldım. İkimiz günlerce projenin nedeni ve amacı üzerinde düşündük ve onu kâğıt üzerine döktük. Önce yabancı öğrenciler için neden yüksek seviyede bir Osmanlıca Yaz Okulu kuruyorduk ve bu okul için neden Cunda Adası'nı seçmiştik sorularına cevap bulmamız gerekiyordu.

Yılların verdiği tecrübelerimiz bize göstermişti ki Amerika'da, Avrupa'da veya bir başka ülkede öğrenciler, Türkler ve onların tarihi, kültürü hakkında hiç de objektif, yani tarafsız bilgilere sahip değillerdi. XIX. yüzyıl Avrupalı oriyantalislerin, yani müsteşriklerin bizim hakkımızda yazdıkları kaynak eser yerine geçen eserleri, o zamanlar İslam dininin ve müslümanların tek temsilcisi sanılan Osmanlı Türklerine çok olumsuz gözle bakıyor, bizi barbar, vahşi, kırıcı ve dökücü bir millet olarak gösteriyorlardı. Haçlı seferlerinde bile kendi yaptıkları vahşeti ört bas edip bizi suçluyorlar, Yakındoğu'yu bu Haçlı vahşetinden koruyan Türkleri affetmiyorlardı. Yani üniversiteli gençler devamlı bu eserleri kaynak olarak kullanıyorlar, yazdıkları tezlerini de bu düşüncelerin etkisiyle biçimlendiriyorlardı. Bu eserlerden hareket ederek lise öğrencileri için her yıl hazırlanan veya yenilenen tarih ve sosyal bilim kitaplarında bu düşünceler bulunuyor, dolayısiyle giderek Türklere karşı dostane olmayan duygular Amerika'da çoğalıyordu. Bu durumu değiştirmek için tek çaremiz vardı: Bu gençlerin tarafsız bir gözle bizim tarihimize ve kültürümüze bakmalarını sağlamaktı. Bu nasıl olacaktı? Bu, ancak, Batı kaynaklarının yanı sıra Osmanlı kaynaklarını da okuyabilmek ve bu kaynakları da bilmekle olacaktı. Böylece fermanlar, beratlar, kadı sicilleri (mahkeme kayıtları) ve diğer arşiv belgelerinden Osmanlı İmparatorluğuInun iç dünyası, sosyal yaşantıları, Hıristiyan ve Musevi azınlığa ve onların dinine, geleneklerine müsamahalı bakış tarzı ve onlar hakkında alınan adil kararları vs. öğrenebileceklerdi. Bu yeni bilgi Osmanlı tarihine, toplumuna böyle bir açıdan bakan eserlerin yazılmasına sebep olacaktı; eski düşünceler değişecekti. Böyle bilimsel, yeni eserlerin yazılmasının ise Amerika'da anlamı büyüktü. Zira Amerika'da orta öğretim ders kitapları sık sık yeniden yazılır. Her defasında da en orijinal kaynaklara dayanan ve yeni veriler ve düşünceler içeren bilimsel eserler, orta ve lise öğretimi kitaplarının temelini ve kaynağını teşkil ederler. Orta öğretimde kullanılacak kitapların pazarı çok büyük bir pazardır. Her firma hazırladığı kitapların ders kitabı olması için kıran kırana savaşır. Yani korkunç bir rekabet vardır. Bu savaşı en orijinal ve yeni bilgilere sahip olan kitaplar kazanır. Bu da gösteriyor ki Osmanlı arşivlerinin belgelerini

kullanarak yazılmış bilimsel eserler, ileride orta öğretim kitaplarını hazırlayanlara kaynaklık edecektir. Böyle bilimsel eserlerin ve bunlara dayalı orta ve lise kitaplarının yazılması Amerika'da ve diğer ülkelerde Türklere karşı dostane olmayan duyguları azaltacak, hatta yok edecektir. Nitekim, Amerika Türkiye'yi tanıdıkça Türklere karşı daha sıcak ve dostane bir tavır almaktadır. Bunu kendi oğlumuzun orta ve lisedeki öğrenimi sırasında anlamaya başladık. Çünkü İbrahim Hakkı, okulda arkadaşları arasında hiç bir şekilde küçük düşürülmeden büyümüştür. Oysa ondan daha büyük olan ablaları hemen hemen her gün bu yüzden ağlayarak eve gelmişlerdir.

Şu halde Osmanlı tarihi ve kültürüne ait belgelere ulaşabilmek ve onları anlamak için çok iyi Osmanlıca bilmek gerekiyordu. Oysa en iyi ve hatta en iyi niyetli Amerikan üniversitelerinde bile Osmanlıca haftada en fazla üç saatlik bir derstir. Bu derslerde öğretilen Osmanlıca ile yukarıda anlatılan yeteneğe sahip olmak imkânsızdır. Bu yüzden yoğun bir Osmanlıca öğrenimine ihtiyaç vardır ve bu da ancak üniversitelerin tatil olduğu yaz aylarında olacaktır.

İkinci soru olan "Niye Cunda?" sorusuna gelince. Bunun iki sebebinden biri pratik olanıdır: Okul için hazır bir bina vardır; o da Cunda'dadır. Ama asıl sebep başkaydı: Büyük şehirlerde yabancı öğrencilerin halkla temas etmesine ve onlarla Türkçe konuşmasına imkân yoktur. Bir kere, büyük şehirlerde hemen hemen herkes, özellikle üniversite çevresinde, İngilizce bilir ve yabancı öğrencilerle tabii olarak İngilizce konuşmaya özenir; ikincisi yabancı öğrenciler herhangi bir üniversitenin kampüsündc yerleştirilir, üniversitenin yemekhanesinde yemeğini yer, gösterdiği yerde yatar. Bu da onların halktan, bulunduğu şehirden kopmasına sebep olur. Hafta sonlarında ise bu kısa zaman içinde koca şehirde kesin olarak ne yapacağını bilmeden dolaşır, yani şehri programlı ve teferruatlı bir şekilde görmesi, şehrin iç yaşantısını algılaması imkânsızlaşır.

Fakat biz yabancı öğrencilere sadece bilgi vermekle kalmak istemiyorduk. Onları bizim samimi, zeki, iyi niyetli halkımızla, geleneklerimizle de tanıştırmak, topraklarımızın tarihî zenginliğini de göstermek istiyorduk. Cunda Adası Truva'ya, Asos'a, Bergama'ya, Efes'e hep bir kaç saatlik mesafededir. Bu yüzden öğrencilerin, hafta sonlarını çeşitli programlarla değerlendirmeleri de kolayca sağlanabilir. Üstelik ada halkı Türkçeden başka dil bilmediği için öğrencilerimiz onlarla sadece Türkçe konuşmak suretiyle anlaşabileceklerdir. Cunda modern Türkçe öğrenmek bakımından da tabii bir okuldur. Bir de bugün ayrıca Alibey diye adlandırılan köyün kendisi iki mahalleli minik bir yerleşim birimidir, içinde kaybolmak ve zaman kaybetmek mümkün değildir. Üstelik herkes herkesi tanır; nerede bir yardım istesen hemen yanına, seni tanıyan biri koşar gelir.

Osmanlıca Yaz Okulu projesinin başına önce Amerikalı ve diğer yabancı öğrencilerin Yakındoğu ve Osmanlı tarihi ve kültürü hakkında en iyi bilgilerle yetiştirilmesi için üniversitelerdeki Osmanlıca eğitiminin kâfi olmadığını,

öğrencilerin ders yılı içinde kendi alanlariyle ilgili diğer dersleri de almak zorunda olduklarından haftada iki veya dört saatlik Osmanlıca derslerinin kâfi gelmediğini ve onların iyi Osmanlıca öğrenip sahalarına hâkim olabilmeleri için yoğun ders veren bir Osmanlıca Yaz Okulu'na ihtiyaçları olduğunu projemizde belirttikten sonra bu okulu neden Cunda'da açmak istediğimizi belirten yukarıdaki gerekçeyi koyduk ve Osmanlıca öğrenimiyle ilgili bir program hazırladık. Ders saatleri, ertesi günün ödevlerini hazırlama saatleri, bir öğretmenle beraber çalıştıkları mütalaa saatleri, öğretmenlerin özgeçmişleri hakkında ayrıntılı bilgiler verdik.

Ancak biz bu proje üzerinde 1994-95 yıllarında çalışırken, bu Osmanlıca Yaz Okulu ile ilgili bazı problemleri çözmemiz gerektiğini de biliyorduk: 1. Her şeyden önce oldukça harap olan Cunda'daki evimizi tamir ettirmek ve onu bir okul haline getirmek için paraya ihtiyacımız vardı. 2. Bu projeyi ancak Amerika'da bir üniversiteye bağlı olarak gerçekleştirebilirdik. 3. Bu yaz okuluna müracaat edecek öğrencilere nasıl burs bulacaktık?

İlk sorunumuzdan başlayalım. 1994-95 yıllarında en büyük derdimiz binanın tamiri için bir yerlerden yardım elde edebilmekti. Bu problemimiz artık yakın akraba ve arkadaş çevrelerimizde çok iyi biliniyordu. Zira bütün bir kış boyunca kız kardeşim Günay ile yaptığımız telefon konuşmalarının çoğunun konusunu bu problem teşkil ediyordu. Günay ve eşi Turgut bize yardım etmek istiyorlardı, ama nasıl? Bir gün çok eski dostları olan *Hürriyet* gazetesi, köşe yazarlarından Murat Bardakçı'ya ve yine aynı gazetede köşe yazarı olan merhume Gülçin Tellioğlu'na bir toplantıda bu konuyu açmışlar ve proje hakkında uzun uzun konuşmuşlar. Bu projeden bu yolla haberleri olan M. Bardakçı ve Gülçin Hanım, Osmanlıcayı yabancı öğrencilere öğretmenin önemini hemen görerek, iş adamlarından vaatler almak üzere kolları sıvamışlar. Eksik olmasınlar. Bu teşebbüste hiç bir şahsi menfaatleri olmayan sadece Türkiye'ye ve Türk kültürüne hizmet etmek gayesiyle bu iki idealist insan, Murat ve Gülçin daha biz Amerika'da iken harekete geçip, nihayet Demirbank'tan on dokuz bin dolarlık bir bağış vaadini almışlar. O yaz Demirbank'ın bizimle görüşme isteği üzerine ben annemle birlikte ŞB'in ve İbrahim'in yaz tatiline girmesini beklemeden mayıs ayında proje dosyası koltuğumda İstanbul'a geldim. *Hürriyet* gazetesinin yeni binasının muhteşem yemek salonunda Gülçin Hanım, Murat Bey, ben ve Demirbank'ın o zamanki yetkilileri bir öğle yemeği yedik. Bu yemekte ben, daha önce bahsettiğim Osmanlıca Yaz Okulu'nun gerekçelerini onlara anlattım. Sanıyorum ki bu konuşma onları bir hayli etkiledi. Zira bu yemekten bir kaç gün sonra binanın tamiri için ŞB'in adına on dokuz bin dolar çıkarıldı. Bize bu büyük yardımı için burada Murat Bardakçı'ya sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Gülçin Hanım'a da Hak'dan rahmet diliyorum; ruhu şad olsun.

Bunun üzerine ŞB'in ilk işi bu Osmanlıca Yaz Okulu ile ilgili problemleri ele almak oldu. Daha önce böyle bir okulun mutlaka bir Amerikan üniver-

sitesine veya başka bir kültür kuruluşuna bağlı olarak açılmasının gerekli olduğunu belirtmiştim. Zira Türkiye'de böyle bir yaz okulunun açılması hem imkânsız, hem de sakıncalı idi. İmkânsızdı, çünkü Türkiye'de bir üniversite veya resmi bir kuruluşun himayesi olmadan böyle bir okulun açılması mümkün değildi ve böyle bir girişimde bulunmaya hiç bir kuruluş yanaşmıyordu. Bu mümkün olsa bile böyle bir okula müracaat edecek öğrenciler için burs temin etmek gerekiyordu; ancak bu burslar için gerekli olan yüksek meblağı Türkiye'de hiç bir kuruluş temin edemiyordu. Şu halde bu bursların ancak Amerika'daki bir akademik kuruluşa bağlı olmak şartı ile temin edilmesi gerekiyordu. Bu durumda Osmanlıca Yaz Okulu'nun da mutlaka bir Amerikan üniversitesi tarafından resmen kabul edilmesi ve desteklenmesi ön şart oluyordu. Doğal olarak ŞB önce kendi çalıştığı Harvard Üniversitesi'ne başvurdu. İlkin Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nün (NELC) bir profesörler kurulunda ŞB ve Farsça hocası Prof. Wheeler Thackston beraberce Osmanlıca Yaz Okulu teklifini sundular. Teklif oybirliği ile kabul edildi. Fakat bu teklifin ayrıca fakülte düzeyinde de tasdik edilmesi gerekiyordu. Nitekim uzun boylu münakaşa ve müzakerelerden sonra Harvard Summer School (HSS) dekanlığı bu projeyi benimsedi; ardından da Fen-Edebiyat Fakültesi'nce onaylandı. Böylece Osmanlıca Yaz Okulu, Harvard Summer School'un Türkiye'deki bir uzantısı olmak üzere kurulmuş oldu.

Ancak Osmanlıca Yaz Okulu Türkiye'de faaliyet göstereceği için Türkiye'deki dernekler ve bu arada özel okullar ile ilgili mevzuata uyulması gerekiyordu. ŞB bu konuları çok iyi bildiği için, daha 1994-95 yaz aylarında kendi memleketi olan Bursa'daki Uludağ Üniversitesi'ne müracaat etmişti. Bu üniversitede pek çok yakın dostumuz vardı. Onların bizim projemizi hararetle karşılamaları ve bize bu konuda samimiyetle destek olmaları işimizi yarı yarıya kolaylaştırmıştı. O yaz Uludağ Üniversitesi Rektörlüğü projeyi benimsemiş, sayın Rektör Prof. Dr. Ayhan Kızıl, Osmanlıca Yaz Okulu'nun Türkiye'de resmilik kazanması için, Harvard Summer School'un dekanı Peter Buck ile yazışmaları yürütmeye başlamıştı. İki idarecinin karşılıklı anlaşması üzerine Rektör Ayhan Kızıl, Osmanlıca Yaz Okulu'nun Türkiye'de resmilik kazanabilmesi için YÖK'e baş vurup okulun YÖK tarafından kabulünü sağlamıştı. Nihayet Türkiye'de Harvard Üniversitesi'ne bağlı bir yaz okulu resmen tasdik edilmiş oldu ve ŞB Harvard NELC tarafından resmen bu okulun müdürü olarak tayin edildi. Böylece bu okulun idari statüsü gerek Türkiye'de, gerek Amerika'da sağlanmış oldu.

Okul doktora ve ötesindeki seviyede araştırma yapanlara yönelik olup en az bir yıl Osmanlıca dersi almış, Arapça ve Farsça okumuş ve modern Türkçenin gramerini öğrenmiş, az da olsa Türkçe anlayabilen yabancı öğrencilere arşiv belgelerini, berat ve ferman gibi divanî yazıyla yazılmış belgeleri okuyabilme yeteneği sağlayan bir okul olup iki bölüm içeriyordu. Birincisi 18. ve 19. yüzyıl Osmanlıcası ile yazılmış basma eserleri hedeflemekteydi.

Çünkü bu son iki yüz yılda çok zor bir üslupla yazılmış, kendine göre stilize edilmiş iyice karmaşık ifadelerle dolu bir Osmanlıcayla kaleme alınmış metinler bulunmaktaydı. Bu metinleri okuyabilmek, matbaa harfleriyle basılmış bütün metinleri okuyabilmek demekti. İkinci bölüm ise 13. yüzyıl ile 17. yüzyıl arasında talik, talik kırması, nesih, rik'a, divanî ve siyakat gibi değişik yazı türleriyle yazılmış elyazması eserlere yönelikti. Bu iki Osmanlıca derslerine, Osmanlıcanın Farsça ile yakın ilişkisi göz önünde tutularak Farsça dersleri de ilave edildi. Bunların yanı sıra Osmanlıcaya destek olması için ileri düzeyde modern Türkçe okuma ve anlama dersi kondu.

Gerçi Osmanlıca Yaz Okulu resmen kurulmuştu ama öğrencilere bu okula gelebilmeleri için burs nasıl temin edilecekti? Bunun tek yolu, öğrencileri ABD'nin garantili resmi burslarından yararlandırmaktı. Bunun için ise Amerikan Eğitim Bakanlığı'nın özel bir dairesinin, Osmanlıca Yaz Okulu'nun meşruluğunu tasdik etmesi ve bu okulun diğer yaz okullarıyla beraber bu dairece hazırlanan resmi listede yerini alması gerekiyordu. Aksi halde Osmanlıca Yaz Okulu'na katılacak öğrenciler için burs bulmak mümkün olamazdı. Biz bu muamelenin nasıl yapıldığını, hatta önceleri böyle bir dairenin varlığını bile bilmiyorduk. Bunu öğrendikten sonra Amerikan Eğitim Bakanlığı'nın bu dairesine ulaşmak için çeşitli yollara baş vurmaya başladık. Ancak aradan aylar geçtiği halde hiç bir netice alamamıştık. 1996 yılının Ocak ayında ŞB, ARIT (*American Research Institute of Turkey*) toplantısı için Philadelphia'ya gitti. Esasen ARIT'in burs dağıtımı komitesinde üye olduğu için her yıl Harvard'ı temsilen mutlaka Philadelphia'ya giderdi. Resmi toplantılar arasındaki kokteyllerde ve yemeklerde oradaki meslektaşlarına projesini anlatıp yardımlarını istedi. Ancak onlar da ŞB gibi bu konularda hiç bir şey bilmiyorlardı. Bu konuşmalara kulak misafiri olan Pennsylvania Üniversitesi Müzesi görevlilerinden Dr. Maria deJong Ellis şöyle bir tavsiyede bulunur: "Ben sizin eğitim bakanlığında hangi daireye baş vuracağınızı, hatta o dairenin başkanını dahi biliyorum. Boston'a döndükten sonra size dairenin adresini, başkanının adını ve meseleyi nasıl formülleştireceğinizi gösteren bir model gönderirim. Zira böyle bir formülle yazılmamış müracaatlar bu tip dairelerde tutulmaz, çöp sepetine atılır." dedi. Gerçekten de ŞB Boston'a döndükten bir hafta sonra Philadelphia'dan bu bilgileri içeren bir mektup geldi. Bu münasebetle Osmanlıca Yaz Okulu'na en büyük hizmetlerden birini yapmış olan Dr. Maria deJong Ellis'e burada teşekkürü bir borç biliyorum.

ŞB elindeki modele göre ilgili dairenin başkanına hitaben yazılmış bir dilekçeyle birlikte projesini hiç vakit geçirmeden adı geçen daireye gönderdi. Bu ilk proje Osmanlıcanın ölü bir dil olması gerekçesiyle reddedildi. Gelen cevaba göre bu daire sadece modern ve yaşayan dillerin öğrenimi için burs vermektedir. Bu cevap ŞB'i asla ümitsizliğe düşürmedi. Ben dahil herkes artık yapılacak bir şey kalmadığını ısrarla kendisine söylediğimiz halde o her zamanki iyimserliği ve ısrarcı tabiatiyle tekrar kollarını sıvadı;

yirmi sahifelik yeni bir proje hazırladı. Bu projenin ağırlık merkezini şu hususlar teşkil ediyordu:
1. Bugünkü modern Türkçenin temeli Osmanlıcadır. Her ne kadar bugünkü Türkçede kelime hazinesi değişmiş, daha fazla Türkçe kelimeler Arapça ve Farsça kelimelerin ve tabirlerin yerini almışsa da hem Osmanlıcanın, hem Türkçenin gramer yapısı aynıdır.
2. İmparatorluğun yazışma dili olan Osmanlıca öğrenilmeden Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'ndan ayrılan ve bugün Birleşmiş Milletler'in birer müstakil ve şerefli üyesi olan yirmi iki devletin son dört yüz yıllık tarihi yazılamaz ve öğretilemez. Ayrıca ŞB bu tezini belgelerle de ispat etti.

Bir hafta sonra Vaşington'daki Amerikan Eğitim Bakanlığı'nın ilgili dairesinden yani *Foreign Languages and Area Studies*'den (FLAS) ŞB'i tebrik eden ve Osmanlıca Yaz Okulu'nun varlığının kabul edildiğine dair bir mektup geldi. Daha bu teşebbüsün başlangıcında Osmanlıcanın ölü bir dil olduğu, bu yüzden Amerikan resmi makamlarına yapılacak herhangi bir müracaatın asla olumlu neticelenmeyeceği kanaatini taşıyanlar bulunmaktaydı. Ancak bütün bu söylentiler ve olumsuz tutumlar ŞB'i asla kararından caydırmamış ve o, gerçekleştirmek istediği hedefine sabırla ve azimle ilerleyerek ulaşmıştı. Nihayet üç yıl evvel Dr. Selim S. Kuru'nun bir yaz akşamı Cunda'daki evin bir okul olması hakkında kurduğu hayal gerçekleşmiş oldu. Selim belki de bu hayali, imkânsız, ama güzel bir düşünce diye ortaya atmıştı. Nitekim o yaz sonunda bizimle birlikte Harvard'a döndüğünde ŞB'in bir yaz okulu kurmak üzere hazırlık yaptığını görünce "Hay Allah, ŞB'in aklına bu düşünceyi niye soktum!" diye üzülmüştü. Fakat sonuçta hepimiz hedefimize ulaştığımız için son derece mutluyduk.

Amerikan Eğitim Bakanlığı'ndan gelen bu mektuptan sonra Osmanlıca Yaz Okulu'na katılmak isteyen öğrencilere burs imkânları açılmış oldu. FLAS'ın yanı sıra Osmanlıca Yaz Okulu'na katılmak isteyip de tam burs alamayan öğrencilere Vaşington Türk Büyükelçiliği'ne bağlı *Institute of Turkish Studies* (ITS) yardım elini uzattı ve az da olsa okulun her yıl bir veya iki öğrencisini destekledi. Yıllar sonra bu destek ITS tarafından kurumlaştırıldı ve burs yönetmeliğine "Türkiyede Osmanlıca öğrenimi için burs yardımında bulunulur" şeklinde bir kayıt düşüldü. Bu asil hareketten ötürü ITS'in aralarında Bernard Lewis'in de bulunduğu idarecilerine burada teşekkürlerimizi sunmak isterim.

1996 yılının yaz ayları oldukça hareketli idi. Biz yine yaz tatili için haziran başlarında İstanbul'a geldik. Osmanlıca Yaz Okulu'nu açmak için önümüzde sadece bir yılımız vardı ve bu zamanı çok iyi kullanmalıydık. Bu yüzden hiç vakit kaybetmeden haziran ortalarında Cunda'da binayı tamir ettirmek üzere yola çıktık. Bunun için önce adadaki iyi marangoz ustalarından birini bulmayı ve evin bütün onarımını ona vermeyi düşündük. Zira

yerli ustalar, adadaki evler hep Rum evi olduğu için bu tür evleri tamir etmekte ustalaşmışlardı. Ayrıca adanın yerlisi olduklarından çevreyi çok iyi biliyorlar, bu yüzden işçi bulmakta sıkıntı çekmiyorlardı. Bir de adanın hava şartlarına göre ne tipte kereste ve ne çeşit malzeme kullanacaklarını da çok iyi biliyorlardı. Bu sebepten önce adanın en ünlü marangoz ustası Ahmet Usta ile anlaşma yoluna gittik. Fakat Ahmet Usta'yı yakalamak mümkün değildi. Ne zaman aramaya kalkışsak, onu ya deniz kenarındaki gazinolarda çay, kahve veya gazoz içerken yakalıyor ya da başka bir yere gittiğinden elimiz boş, Ahmet Usta'yı bulamadan geri dönüyorduk. Bu bizim ada halkıyla ilk ciddi temasımızdı. Giderek ada halkının ürkek ve yabancılara güvenmeyen, içine kapanık, fakat yeri geldiğinde veya bir fırsat çıktığında fevkalade gözü açık bir halk olduğunu fark etmeye başladık. Bu Cunda halkına mutlaka ve mutlaka kendimizi beğendirmemiz, onların dostluğunu ve güvenini kazanmamız gerekti. Neticede Ahmet Usta ile baş edemeyeceğimizi anlayıp ne yapacağımızı düşünmeye başladık. Biz adaya gelirken, o zamanlar Süleymaniye Kütüphanesi'nde bilgisayar uzmanı olarak çalışan, şimdi ise Millet Kütüphanesi müdiresi olan çok eski dostumuz Melek Gençboyacı, kardeşim Günay ile beraber gelmişti. Melek Hanım, daha önceki yıllarda bu evde yaz tatilini geçiren dostlarımızdan olduğu için, adada pek çok kişiyle ahbaplık kurmuştu. Bir gün bu problemlerle dolu olarak deniz kenarındaki gazinolardan birinde otururken, Melek Hanım karşımızdaki masalardan birinde ahbaplarından emekli tiyatro sanatçısı bir beyi gördü. Yanında genç, kara yağız, yakışıklı bir genç adamla sohbet ediyordu. Önce merhabalaştık, tanıştık, sonra davetleri üzerine masalarına gittik. Laf lafı açtı; nihayet derdimizi onlara anlattık. Emekli beyin yanındaki genç Hakkı Deniz Öker, mesleğinin mimarlık olduğunu söyledi. Hakkı Bey'le bu tamamiyle tesadüfi olan tanışmamız daha sonraki yıllarda sıkı bir dostluğa dönüştü. O gün Hakkı Bey bizimle eve geldi. Evi gördükten sonra restorasyonu yapabileceğine ve gelecek yıl okulun açılış günü olan 1 Temmuz 1997 tarihinde bize evimizi yep yeni bir halde teslim edeceğine dair teminat verdi ve böyle bir kültür faaliyetinde kendisinin de bir payı olmasından ötürü büyük onur duyacağını söyledi. Gerçekten de Hakkı Bey bu projeye dört elle ve samimiyetle sarıldı. Ama bu bir yıl içinde kendisi adanın yerlisi olmadığı için çok zor günler geçirmiştir. Özellikle işçi bulmakta çok zorluk çekmiş; gün gelmiş işçilerin yapacağı işleri kendi elleriyle yapmıştır. Hatta ilk kattaki evi baştan başa kateden holünün o harikulade yeşil granit taşlarını ve odalardaki çok güzel ve o zaman için çok yeni olan laminant taşlarını kendine mahsus özel bir biçimde bizatihi kendisi döşemiştir. Evin ilk sahibinin oğlu Güven Bey'e danışarak her odanın duvarlarını orijinal rengiyle boyamıştır. Hakkı Bey evin restorasyonunu tamamlamak için o kadar kötü şartlar altında çalışmıştır ki işi bitirdiğinde yaşadığı bu bunalımlı şartlardan ötürü hastalanmış ve uzun süre tedavi görmüştür. Onun için maalesef oku-

lun açılış töreninde aramızda bulunamamıştır. Burada çektiği bu zorluklardan ötürü üzüntümüzü belirtir; aynı zamanda yaptığı mükemmel işten ötürü kendisine en derin şükranlarımızı sunarım.

Osmanlıca Yaz Okulu 1 Temmuz 1997 tarihinde açıldı. O yıl hava o kadar sıcaktı ki hiç kimse gün boyunca kolunu bile kaldıramıyordu.Yardımcım Melek Uğur ve ben Uludağ Üniversitesi'nin okul için gönderdiği iki büyük masa, 30 kadar sandalyeyi yerleştirmek, monte ettirmek için adam bulmakta zorluk çekiyorduk. Bu durum, bu sıcakta öğrencilerin nasıl ders yapacakları sorusuyla bizi karşı karşıya getirdi. ŞB hemen Bursa ile temasa geçerek durumu anlattığında Rektör Prof. Dr. Ayhan Kızıl hemen iki dershane için soğutucu tesisatını ve bu tesisatı kuracak adamları Ayvalık'a gönderdi. Bu sorunumuzu çok hızlı hareket ederek ve tam zamanında çözdüğü için Rektör Prof. Dr. A. Kızıl'a burada şükranlarımı sunarım.

Artık her şey okulun açılışı için hazırdı. Bütün korkumuz öğrencilerin kalacakları yerleri beğenip beğenmeyeceği idi. Zira o yıllarda Cunda'nın içinde hiç bir uygun yer yoktu. Sadece evlerde odalar, yerli turistlere pansiyon olarak veriliyordu. Bu odalarda eşyaları asacak dolap değil, duvarlarda bir çivi bile yoktu. Banyo ve tuvalet ise evin dışında, bahçede bulunmaktaydı. Farsça hocamız W. Thackston, ben ve ŞB bütün adayı dolaşmış, her yeri görmüştük. Ama öğrencileri barındıracak, onlara uygun bir yer bulamamıştık. Okul binasından iki sokak ötede ve biraz yokuşta Özlem Pansiyon vardı. Üstü açık bir taşlığın dört tarafında yer alan sekiz odalı bir pansiyondu bu. Öğrencilerimizin sayısı o yıl on altı olduğu için her bir odada çaresiz iki kişi kalacaktı. Pansiyonun iyi tarafı odaların büyük, ferah olması, banyo ve tuvaleti de içinde bulundurması idi. Fakat bina beton ve tek katlı modern bir bina idi. Rum evlerinin içerdeki nisbi serinliğinin aksine, bütün gün güneşin sıcağını içerisine çekiyordu. Her odaya birer vantilatör koyarak bu problemi kısmen çözdük. Ne yazık ki sokak üstü pencerelerde sineklik yoktu; ayrıca iyi kapanmıyorlardı ve sağlam da değillerdi. Bu yüzden öğrencilerin ilk geldiği gece büyük bir sorun ortaya çıktı. Öğrencileri pansiyona ben götürmüştüm. Akşam karanlığı çoktan basmıştı. Öğrencilerin odalara girmeleriyle çıkmaları bir oluyordu. Bazıları bana bu pansiyonda kalamayacaklarını söylüyor ve valizini kapıp gitmeye hazırlanıyordu. O anda çabuk karar vermek zorundaydım. Üstelik ülkelerine döndüklerinde Türkler ve Türkiye hakkında kötü yorumlarda bulunmalarını istemiyordum. Hemen, "Haklısınız, madem ki beğenmediniz, o halde yarın size başka bir yer buluruz. Bu gece burada kalın. Size söz veriyorum yarın sizinle daha uygun bir yer arar, beğendiğiniz yeri tutarız." dedim. Fakat ben adada onların istediği gibi bir yer olmadığını da biliyordum. O gece, ŞB ve benim için hayatımızın en sıkıntılı gecesiydi. Ertesi günü öğrencilerimiz bütün adayı dolaşıp gerçekten adada münasip bir yer olmadığını anladılar. Bir kaç öğrenciyi pansiyonun civarındaki özel evlere yerleştirdik. Bir iki tanesini de

karşı komşumuz Canan ve Mercan Günaltay'ın o yıl pansiyon olarak çalıştırmaya başladıkları evinde misafir ettik.

1997 yılında okulun açılmasından sonra ada gelişmeye başladı. Cunda'nın adeta çehresi değişti. Hemen ertesi yıl, adanın yeni yoldan girişinde tepede denize bakan Panaroma adlı otel açıldı. Bir yıl önceki tecrübemizden büyük bir ders alan bizler, öğrencilerimizi hemen adanın o zaman için en konforlu oteli olan bu Panaroma'ya yerleştirdik. İki yıl sonra okula çok yakın, içinde yüzme havuzu da olan daha şık bir otel açıldı. Kapya Apart adlı bu otelin sahibi İbrahim Sakallı ile ahbap olduk ve çok iyi anlaştık. Bu defa öğrencilerimizi Kapya'ya taşıdık. Biz hâlâ öğrencilerimizi ve misafirlerimizi İbrahim Bey'in bu lüks otelinde ağırlıyoruz. Son derece anlayışlı, tok gözlü davranarak bize ve dolayısiyle okula büyük bir yardımda bulunan İbrahim Sakallı'ya ve eşi Fatma Hanım'a, ayrıca bizi İbrahim Bey ile tanıştıran yakın dostumuz Ayvalık eşrafından Fatoş Hanım'a burada teşekkürü borç bilirim.

Okulun açılış töreni 4 Temmuz 1997'de yapıldı. Bu törenin bütün mali yükünü Uludağ Üniversitesi yüklenmişti. Hiç bir masraftan kaçınmayan ve bu kültür faaliyetini derin bir içtenlikle benimseyen üniversitenin rektörü Prof. Dr. Ayhan Kızıl gerçekten okulla ilgili her konuda bize hem maddi, hem manevi büyük bir destek vermiştir. Bütün üniversitelerdeki meslektaşlarımıza açılış törenine katılmaları için davetiye göndermiştik. Bu arkadaşlarımızdan gelebilenler törene katıldılar; gelemeyenler tebrik telgraflarıyla kutladılar. Ayrıca Balıkesir valisi, Ayvalık Kaymakamı, Belediye Başkanı, Emniyet Müdürü, Uludağ Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Ayhan Kızıl, Edebiyat Fakültesi dekan yardımcısı Prof. Dr. Yusuf Oğuzoğlu, Bursa Belediye Başkanı, Ayvalık eşrafından dostlar, Cunda Adası'nda yazı geçirmekte olan ve Türk kültürüne büyük ilgi duyan, arkadaşlarımız Mine Cıngıllı, iş adamı Tahir Bel ve eşi Ülkü Hanım, ressam Yıldız Erman, bütün öğrencilerimiz, öğretmenlerimiz, okulda çalışan personelimiz davetlilerimiz arasındaydı. Bu büyük kalabalık evlere sığamayacağından Cunda'nın ortasındaki, cumartesi günleri köyün pazarı da olan meydan en uygun yer olarak seçilmişti. Bu meydanın bir kenarında yer alan Balıkçı Barınağı adlı lokanta asıl karargâhımız idi. Lokantayı işleten Engin Tuna Hanım misafirperverliği ve tatlı espirileriyle herkesin gönlünü alıyordu. Engin Hanım o gün bütün aşçılık marifetini göstermiş, mutfağını adeta okulun emrine vermişti.

O gün gerçekten büyük bir şenlik oldu. Öyle bir şenlikti ki adada bir gazinoda bulup yavrularıyla eve getirdiğim bembeyaz Ankara kedisi İpek bile o kalabalık içinde misafirlerin arasında kuyruğunu dikmiş dolaşıyordu. Esasen Cunda Adası kedi doluydu ve kedileriyle meşhurdu. O gün İpek'in yanı sıra pek çok kedinin, Engin Hanım'ın lokantasında bizden sonra karnını doyurduğuna eminim.

Bu törene sadece davetliler katılmamıştı; ada halkının çoğu da oradaydı. Ayrıca Belediye Başkanımız Ahmet Tüfekçi, Ordu ili okullarından çevre te-

mizliği için ziyarete gelen izcileri de getirmişti. Gelecekte yüksek okullarda okuyacak olan bu minikler de belki bir gün kendilerinin gelebileceği bu okul için yapılan törene canlı yöresel türküler ve danslarla hareketli bir hava katıyorlardı. Ayrıca her tarafta gazetecileri görüyorduk. Omuzlarında kameralarıyla dolaşmakta, çeşitli açılardan törenin görüntülerini yakalamaya çalışmaktaydılar. Tabii Murat Bardakçı, *Hürriyet* gazetesinin muhabiri olarak oradaydı. Ayrıca *Sabah*, *Milliyet*, *Akşam* gazetelerinden gelen gazeteciler de aramızdaydı. Birkaç tanesinin o gün ŞB'le röportaj yaptığını uzaktan izliyordum. Resmi kurum ve kuruluş temsilcilerinin konuşmalarından sonra ŞB konuşmasını yaptı. İlkin, yukarıda temas ettiğim okulun milli menfaatlerimiz açısından çok önemli olan gerekçesini ayrıntılı bir şekilde belirttikten sonra, okulun adaya getireceği hizmetleri ve bu faaliyetin ileride başka kültür faaliyetlerine önayak olacağını belirtmiş, öğrencilerimizi teker teker isimleriyle misafirlerimize ve halkımıza tanıtmıştı. 4 Temmuz açılış günü Amerikalı öğrenciler için de anlamlıydı. Zira 4 Temmuz Amerika'nın milli bayramıdır.

Açılış töreninin etkileri günlerce sürdü. Ders saatleri dışında okul ziyaretçilerle dolup taşıyordu. Bunların pek çoğu okul hakkında bilgi almak isteyen, Türkiye'nin dört bir tarafından gelmiş meraklı turistler olmakla beraber, adada ve Ayvalık'taki dostlarımız da okula ne gibi bir yardım yapabileceklerini sormak için geliyorlardı. Kimi dostlarımız, mesela iş adamı Tahir Bey'in hanımı, daha sonra yakın arkadaşım olacak olan Ülkü Bel, okula çerçevelenmiş iki kıymetli minyatür, Ayvalık'ta başarılı bir iş kadını olan Fatoş Hanım bir faks makinası hediye ettiler. Sevgili dostum, büyük insan Prof. Dr. İoanna Kuçuradi, Ankara'dan iki tane çerçevelenmiş Osmanlı minyatürü gönderdi. Burada hepsine gösterdikleri sıcak ilgi ve âlicenaplıktan ötürü içtenlikle teşekkür ederim. Ayrıca hemen okulun açılışından sonraki günlerde, o zamanın Hazine Bakanı Güneş Taner, şiddetli yaz sıcaklarına aldırmayarak özel helikopteriyle Cunda'ya inmiş, okulda yapılan sohbet mahiyetindeki toplantıda çayımızı içmiş, öğrenciler ve öğretmenlerimizle konuşmuş, okulun geleceği hakkında bir takım planlarını bizimle paylaşmıştı. Güneş Taner bu okula çok önem veriyor, devamını sağlamak için bize tam destek oluyordu. Bu iyi niyetini ve ilgisini okula hediye ettiği iki bilgisayarla gösterdiği gibi, ayrıca bir türlü açtıramadığımız telefonumuzu da açtırmakla ve geçici bir zaman için kartlı telefonun postahane tarafından okula yerleştirilmesini sağlamakla da açıkça teyit etmişti. Burada Güneş Taner'e Osmanlıca Yaz Okulu'na gösterdiği ilgiden ötürü teşekkür eder, Türk kültürüne ve Türk milletine daima hizmette bulunmak için gösterdiği titizlik ve ihtimam için minnettarlığımızı ve şükranlarımızı sunarım. Ayrıca çok ince düşünceli, zarif ve bir tevazu örneği olan eşine Osmanlıca Yaz Okulu'na yaptığı hizmetten ötürü ayrıca teşekkür ederim.

Gelenler arasında Ayvalık'ın gayet zengin ve tanınmış iki ailesine mensup

zatlar da vardı. Onlar okulun geleceği için yardım etmek amacıyla gelmişlerdi. ŞB onlarla saatlerce sohbet edip okulun mahiyeti ve gayesi hakkında bilgi vermiştir. Ancak bu uzun konuşmalar ve toplantılardan hiç bir netice çıkmamıştır. Bu arada ders dışında ŞB büyük bir gazeteci ve televizyoncu akınına maruz kalmıştı. Hatta bunlar arasında derslerde öğrencilerle konuşan, onların fotoğraflarını çekenler de bulunmaktaydı. Okul camiasında gazetecilerin bu ısrarlı gelişlerinden ötürü ben de dahil bıkkınlık duyanlarımız, onlara yakalanmamak için kaçanlarımız olmuşsa da ŞB büyük bir nezaketle ve ciddiyetle onları ağırlamış, her sordukları soruyu cevaplandırmıştır. O yıl, hatta ondan sonraki yıllarda da gazetelerde ve televizyonlarda ŞB'in ve öğrencilerin boy boy resimleri ve görüntüleri yayınlandı. ŞB birden bire ülke çapında meşhur oluvermişti. Fakat bütün bu faaliyetlerin temposunun bu kadar hızlı olmasının sebebi muhakkak ki Murat Bardakçı'nın *Hürriyet* gazetesinde okul ve ŞB hakkında yazdığı teferruatlı ve gayet etkili yazıları olmuştur. M. Bardakçı daha sonraki yıllarda da okulun öğretime başladığını her yaz başında *Hürriyet* gazetesinde güzel bir yazıyla halkımıza duyurmuştur. Onun Türk ve Osmanlı kültürüne duyduğu bu yakın ilgisini ve okul için yaptıklarını burada takdirle ve minnettarlıkla anıyorum.

Osmanlıca Yaz Okulu, derslerine gayet hazırlıklı başladı. Daha bir yıl öncesinden Selim Kuru XIX. yüzyıl Osmanlı metinleri ile ilgili bir kitabı derslerinde kullanmak üzere hazırlamıştı. ŞB ise 13.-17. yüzyıllar elyazması metinler ve arşiv belgelerineki yazı türlerini ve bu belgelerin okunması ve anlaşılmasıyla ilgili tarihi ve sosyal problemlere ait geniş izahları içeren bir ders kitabı kaleme almıştı. Bu iki eser, ertesi yıl Harvard Üniversitesi'nin aracılığıyla *Consortium for Language Teaching and Learning* kuruluşu tarafından ve ayrıca ITS tarafından desteklenmiştir. Hazırlanan bu kitaplar öğrenci sayısına göre çoğaltılarak, okulda öğrencilere ilk yıldan beri dağıtılmaktadır. 2002 yılına kadar sürdürülen bu usul ile her dönemde öğrenciler, "Osmanlıca elkitabı en iyi nasıl olsun?" sorusuna cevap olarak tenkidlerini açıkça belirttiler. Bu tenkidlerin ışığında nihayet bir tanesi iki cilt halinde *Ottoman Manual* 2002 yılında yayınlandı.

Ayrıca okulda öğrencilerin kullanacağı lügat, tarih, ansiklopedi gibi her türlü başvuru kitapları da daha okul açılmadan Uludağ Üniversitesi tarafından temin edilmiş; okulun kütüphanesine konmuştu ve Redhouse, Steingass, Şemseddin Sami'nin *Kamus-ı Türki*'si gibi lügatlerin, yedi hafta boyunca her öğrencinin elinde bulunması sağlanmıştı. Prof. W. Thackston da Osmanlıcaya destek olmak üzere verdiği dersler için bir kitapçık hazırlayarak gelmişti. Bir diğer destek dersi de ileri düzeyde Türkçe dersleri için gazetelerden seçilmiş parçalar, tarih, edebiyat ve Türk diline ait metinler ile modern hikâye ve romanlardan parçalar ŞB'in denetimi altında dikkatle seçilmiş, bu dersin Osmanlıca öğretimine yararlı olacak bir tarzda gerçekleştirilebilmesi için özel bir metot geliştirilerek bir kitapçık meydana getirilmiştir. İlk iki yıl bu dersi Boğaziçi Üni-

versitesi öğrencilerinden Nurcan Boşdurmaz vermiştir, daha sonraki yıllarda Harvard'da Prof. Dr. Cemal Kafadar'ın doktora öğrencisi olan Aslı Niyazioğlu sağlam bir Osmanlıca bilgisine sahip olduğu için Türkçe derslerini amacına uygun olarak başarılı bir şekilde devam ettirmiş ve ettirmektedir.

Osmanlıca Yaz Okulu'nun ilk açılış yılında, isteyen öğrenciler için Osmanlı musikisi dersleri de programa alınmıştı. Bu dersi, teorik ve uygulamalı olarak İstanbul Teknik Üniversitesi Konservatuvarı'nda öğretim üyesi olan Prof. Dr. Şehvar Beşiroğlu ile hem musikişinas, hem musiki aletleri yapım ustası hem de eski hüsnühat istiflerini ebru yapımıyla birleştirmekte şöhret yapmış olan Feridun Özgören birlikte vermişlerdi. Hergün derslerden sonra verilen bu dersi öğrenciler hiç kaçırmadıkları gibi içerde hanendelik yaparak hocalarına iştirak etmişlerdir. Yerli ve yabancı basın mensuplarının da dikkatini çeken Osmanlı musikisi saati ertesi yıl Amerika'da CNN'de defalarca yayınlanmıştır. O yaz ayrıca F. Özgören ve eşi sanat tarihi profesörü Nan Freeman ebrunun nasıl yapıldığına dair çok ilginç uygulamalı bir dersi vermişlerdir. Burada, Osmanlıca Yaz Okulu'na tam bir özverilikle katkıda bulunmak üzere Amerika gibi uzak bir ülkeden gelerek bize katılan F. Özgören'e ve N. Freeman'a sonsuz minnettarlıklarımı sunarım. Ş. Beşiroğlu'na da teşekkürlerimi sunarken, musiki derslerine her yıl katılabilmiş olmasını hâlâ arzu ettiğimi burada belirtmek isterim. Ne yazık ki daha sonraki yıllarda hem hoca bulmak zorluğundan, hem de öğrencilerin okuldaki ders programlarının çok yüklü olmasından ötürü musiki derslerine devam edemedik. Ancak yine yedi haftalık öğretim zamanı içinde bazı musiki ustalarını bir gurup halinde bir araya getirerek öğrencilerimize ve bütün ada halkına açık bir Osmanlı musikisi konseri hazırlamayı kendimize bir vazife bildik. Son Osmanlı musikisi konserini, daima kalabalık olan bu tür konserler için bize kapılarını açan adadaki tek ve yagâne gece kulubü Dinozor'da verdik. Deniz kıyısında, gazinoların son ucunda bulunan Dinozor'un binası eski bir zeytinyağı atölyesidir; kapısından içeri girdiğiniz vakit bu çok yüksek tavanlı Rum binasının eski özelliklerini hâlâ saklamakta olduğunu hemen anlarsınız. Eski eserlere, sanat ve kültüre meraklı sahibi Osman Öziş, binayı olduğu gibi saklamaya özen göstermiştir. Esasen Ayavalık'taki antika dükkânı da onun eski eserlerle nasıl haşır neşir olduğunu göstermektedir. O. Öziş'e konserimiz için binasını açtığı, bütün çalışanları, konseri dinleyenlerin hizmetinde seferber ettiği için burada teşekkür ederim. Bu son 2002 yaz konserimizi mimar, fakat aynı zamanda neyzen ve konservatuvar mezunu Hülya Dışkaya ve iki arkadaşı hazırlamıştı. Bu konserde Koç Üniversitesi rektörü Prof. Dr. Atilla Aşkar da misafirimiz olmuştu.

Son olarak öğrencilerimizi yetiştirmek, ders sonrasında ertesi günün ödevlerini ve derslerini hazırlamakta onlara yardım etmek üzere okulun bir de mütalaa öğretmeni bulunduğunu belirtmek isterim. Bu görevi Uludağ Üniversitesi Tarih Bölümü yardımcı doçentlerinden Dr. Nurcan Abacı da-

ha ilk yılından itibaren üstlenmiş bulumaktadır. Engin tarih bilgisi, eski yazı türlerine hâkimiyeti bakımından mükemmel yetiştirilmiş bu genç elemanımız, gece gündüz hiç aksamadan öğrencilerimizle beraber olmuştur. Kendisine bu gayreti ve ciddiyetinden dolayı ne kadar teşekkür etsek azdır.

İlk yıldan itibaren Osmanlıca Yaz Okulu'nda ŞB bir gelenek başlattı. Okulun ilk haftasından sonra beş hafta boyunca bir profesör veya bir araştırıcı kendi sahasiyle ilgili bir konuda konferans vermek üzere davet edildi. Yabancı ilim adamları hariç, kendi hocalarımız konularını Türkçe olarak, yavaş yavaş ve tane tane anlatıyorlardı. Öğrenciler de az çok Türkçe bildiklerinden bilimsel alanda Türkçe olarak bir konuyu dinleme fırsatını buldukları için memnun oluyorlardı. Aslında konferans öncesinde konferans konusunun İngilizce bir özeti ellerinde bulunduğundan pek de zorluk çekmiyorlardı. Esasen konferans sonrasında içilen çaylar ve yenen kurabiyelerle beraber yapılan bilimsel sohbetlerde öğrenciler anlamadıkları hususları konferansçı hocadan sorma fırsatını bulabiliyorlardı. Bu konferansların halka açık yapıldığını, Ayvalık ve Cunda halkına önceden bildirildiğini de burada belirtmem lazım. Bu konferanslar için bir çok kıymetli ilim adamını okulumuzda misafir ettik. Bu profesörler arasında iki defa, iki yıl üst üste gelen Heath Lowry'ye, Robert Dankoff'a, Cemal Kafadar'a, Gülru Necipoğlu'na, Nedret Kuran'a, Nüket Esen'e, Mustafa Canpolat'a, Ahmet Bican Ercilasun'a, Mustafa İsen'e, Nurhan Atasoy'a, Zeren Tanındı'ya, Efrasiyap Gemalmaz'a, Orhan Okay'a, Meral Alpay'a, Murat Bardakçı'ya ve her yaz düzenli olarak gelip kıymetli konuşmalarını yapan Bursa Uludağ Üniversitesi'nden Yusuf Oğuzoğlu'na uzun yolculuklara ve şiddetli yaz sıcaklarına katlanarak Osmanlıca Yaz Okulu'nu teşrif ettiklerinden ötürü burada teşekkür ederim.

Osmanlıca Yaz Okulu üç yıl hiç bir problem olmaksızın başarıyla devam etmiştir. Ancak üçüncü yılın sonuna doğru Uludağ Üniversitesi'nde bir kısım idarecilerin yanlış yorumları, Rektör Prof. Dr. Ayhan Kızıl'ın bütün iyi niyetli, olumlu ve uzlaştırıcı müdahelelerine rağmen Osmanlıca Yaz Okulu ile Üniversite idarecileri arasında bir gerginliğe sebep oldu. Bu okulu, Uludağ Üniversitesi'nin bir bölümü gibi görmek isteyen bu idareciler, okulun öğrencilerinin çoğunun yabancı olduğunu, bursların her yıl yeniden gerçekleştirilen girişimlerle sağlandığını, ŞB'in Harvard tarafından okulun müdürü olarak tayin edilmiş olduğunu göz ardı ederek, okula kendi müdürlerini ve öğretim görevlilerini atama arzusu peşinde koşmaya başladılar. Ayrıca bir de ŞB'den Harvard ile Uludağ arasında elçi olmasını, Uludağ Üniversitesi'ne Harvard'dan bazı ayrıcalıklar tanınmasına ve her iki üniversite arasında bilimsel iş birliği yapılmasına yardımcı olmasını istediler. ŞB, her ne kadar bu istekleri yerine getirmek üzere Harvard'da ilgili makamlarla temasa geçtiyse de, Harvard'dan sonuçta hayır cevabı aldı ve bu yazılı cevabı Uludağ Üniversitesi'ndeki ilgili makamlara belgeleriyle bildirdi. Bu son olay aradaki gerginliği daha da fazlalaştırdı. Okulun 2000 yaz dönemi hazırlıkla-

rı sırasında, yani 1999 sonbaharından itibaren ŞB başka bir Türk üniversitesiyle anlaşma yapmak üzere girişimlerde bulunmaya başladı. İlkin bu sorunu ve bu yıllarda duyulmaya başlayan öğrenci bursları hususundaki sıkıntıları önce Harvard'da Koç Vakfı'nın kurduğu tarih kürsüsüne profesör olarak tayin edilen Vehbi Koç profesörü Prof. Dr. Cemal Kafadar'a anlattı. Burs sıkıntıları özellikle Amerikan vatandaşı olmayıp da bir Amerikan üniversitesinde okuyan Türk ve diğer yabancı uyruklu öğrencilerle ilgiliydi. Esasen Osmanlıca Yaz Okulu'nu kuruluşundan beri hep desteklemiş olan ve hiç bir yardımı esirgemeyen Cemal Kafadar ile Agha Khan profesörü Gülru Necipoğlu her zaman okulun önemli bir azasıydılar; okulla ilgili bir çok önemli faaliyet onların görüşleri alınarak geçekleştiriliyordu. 1999'un kış aylarında Cemal Bey Koç Vakfı'yla bazı görüşmeler yapmak üzere Türkiye'ye gidecekti. Koç Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Seha Tiniç ve Ömer Koç ile görüştüğünde ŞB'in de problemlerini iletmeye karar verdi. Yapılan görüşmelerde, ŞB'in neler istediğini bildiren bir dilekçeyle Koç Vakfı'na müracaat etmesi tavsiye olundu.

ŞB hemen Koç Vakfı'na dilekçesini gönderdi. Bu dilekçeye, ilk fırsatta görüşeceklerini bildiren bir cevap geldi. Bunun üzerine ŞB 2000 yılının Ocak ayında Ömer Koç ile görüşmek üzere bir randevu aldı. Zira bu tarihte ŞB Sabancı Üniversitesi'nde de aynı konuları görüşmek üzere İstanbul'a gidecekti. O sırada Harvard'dan tanıdığı Prof. Dr. Ahmet Evin bu üniversitede Edebiyat Fakültesi dekanı olmuştu. Harvard'da tarih bölümünde doktorasını yapmış olan Dr. Hülya Canbakal da yine aynı üniversitede görev almıştı. ŞB'in bu iki öğrencisi Osmanlıca Yaz Okulu ile Sabancı Üniversitesi'nin iş birliği yapmasının çok iyi bir girişim olduğunu düşünerek, onu Sabancı Üniversitesi'ndeki bir toplantıya davet etmişlerdi. Ancak bu toplantıda üst düzeydeki yetkililerden hiç kimsenin bulunmaması sebebiyle bu teşebbüs başarıya ulaşamadı. Hatta daha sonra ŞB rektörlükten "Biz kendi Osmanlıca eğitimimizi kendimiz yapacağız." şeklinde bir cevap aldı. Hâlâ Sabancı Üniversitesi'nde Osmanlıca öğreten bir yaz okulunun kurulduğunu duymadım.

ŞB, Koç Vakfı'na gittiği vakit ise bambaşka bir karşılamaya muhatap oldu. Daha o bu randevuya gitmeden önce Koç Vakfı mütevelli heyeti, Rahmi Koç'un başkanlığında toplanmış bulunuyordu. Cunda'ya özel bir sevgisi olan Rahmi Koç, Osmanlıca Yaz Okulu'nun Cunda Adası'nda olduğunu duyunca ŞB'in isteklerine çok olumlu bakmış ve "Okul Cunda'da ise bu iş hemen olsun." şeklinde konuşmuştu. Bu işi başlatan ve destekleyen Ömer Bey ise ülkemizin kültür faaliyetlerine, özellikle Osmanlıca öğretimine değer veren sayılı iş adamlarından olduğu için baştan beri Osmanlıca Yaz Okulu'na olumlu ve sıcak bakmıştı. Bu yüzden Ömer Bey ile ŞB'in yaptıkları özel görüşmede Osmanlıca Yaz Okulu bağlamında Harvard'ın Koç Üniversitesi'yle iş birliği yapması kararlaştırıldığı gibi Amerika'da okuyan Türk ve diğer yabancı öğrencilere burs verilmesi de uygun görüldü. Bu arada Rek-

tör Seha Tiniç, Uludağ Üniversitesi rektörü Ayhan Kızıl'ın kendisinin yakın arkadaşı olduğunu ve onu kırmak istemediğini belirtince, ŞB de Osmanlıca Yaz Okulu'nun Ayhan Bey'e pek çok şey borçlu olduğunu, kendisine büyük saygı duyduğunu, ona durumu anlatacağını, Osmanlıca Yaz Okulu'nun geleceği bakımından böyle bir değişikliğin gerekli olduğunu yazacağını söyledi. Nitekim bundan sonraki gelişmelerde Ayhan Bey'in de tasvibi alındı.

Burada 2000 yılı sonrasında, artık *Harvard-Koç University Intensive Summer School for Ottoman and Turkish in Turkey* [HKU-IOSS] adını almış olan Osmanlıca Yaz Okulu'nda olup bitenleri anlatmadan önce, ŞB'in 1999-2000 yılları arasında hazırladığı bir başka projeye de değinmek istiyorum: 1999 yazında Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun bir konferans vermek üzere okulun misafiri oldu. Bu münasebetle ŞB ile A. Bican arasında çok önemli bir konuşma vaki oldu: Okul için ön görülen burs miktarı Türkiye standartlarının çok üstünde olduğu için, okul gerek Türk üniversitelerinde, gerekse Orta Asya Türk cumhuriyetlerinde öğrenim görmekte olan öğrencilere açılamıyordu. Oysa ŞB'in en büyük hayallerinden biri, bu okulda Türk öğrencilerini de karşısında görmekti. Ahmet Bey ile ŞB bu probleme bir çözüm bulabilmek için şöyle bir plan kurdular: Ahmet Bey Türk Dil Kurumu'nun (TDK) başkanı olarak TÜTAV'a müracaat edecek, kabul edilirse TDK'na tahsis edilecek olan yüksek bir meblağın yıllık nemasıyla Türk üniversitelerinden ve Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden, gene TDK'nun seçimiyle gelecek olan öğrencilere HKU-IOSS'in kapıları açılmış olacaktı. İşte bu projeyle ilgili olarak ŞB 2000 Ocak ayında Türkiye'ye gittiği zaman Ankara'yı da ziyaret etti. Hatta orada bir konferans da verdi. TDK'nun TÜTAV'a yaptığı müracaat en son aşamasına kadar fevkalade başarılı geçmişti. Ankara'da herkes bu projenin gerçekleştiğine bir oldu-bitti gözüyle bakıyordu. Öyle ki bu başarıyı kendi aralarında kutlamışlardı bile. Ama bilinmeyen sebeplerden, en son dakikada her şey tersine döndü ve tıpkı yıllar önce ŞB'in yine TÜTAV'a yayın desteği için yaptığı, yukarıda bahsettiğim heyecanlı müracaat macerası gibi gerçekleşmeden sessiz sedasız unutuldu gitti. Bu ŞB'in Türk öğrencilerine burs sağlamak amacıyla yaptığı girişimin ikincisiydi. Birinci teşebbüsünü 2000'den önceki yıllarda yine Ankara'ya giderek Cumhurbaşkanı S. Demirel ile görüşme yoluyla gerçekleştirmişti. Bu görüşmede o, Demirel'den Türkiye ve Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden gelecek öğrencilere, Osmanlıca Yaz Okulu'na devam edebilmeleri için burs temin etmek maksadıyla TÜTAV'a müracaatında kendisine yardımcı olmasını dilemişti. Ancak bu müracaat da neticesiz kalmış, yorulmak bilmeyen "savaşçı" ŞB Ankara'dan bu defa da eli boş dönmüştü.

Sonuç ne olursa olsun Ahmet Bican'ın büyük bir iyi niyetle ve idealist bir tutumla bize verdiği destek için, ayrıca TDK Başkanı olarak HKU-IOSS'e hediye ettiği fotokopi makinası için kendisine minnettarlığımızı ve teşekkürlerimizi sunmak istiyorum.

Harvard ve Koç üniversitelerinin işbirliği ile öğretime başlayan Osmanlıca Yaz Okulu 2000 yılında yeni bir döneme girdi. Artık okulun pek çok problemi çözülmüş, okul camiası da yavaş yavaş ada halkının hayatında belli bir yere sahip olmaya başlamıştı. Bu yüzden de okulla halk arasındaki ilişkiler yeni bir görünüm kazanma yolundaydı. 2000 yılında, okul açılmadan önce kapıdaki levha değiştirilerek *Harvard-Koç University Intensive Summer School for Ottoman & Turkish in Turkey* şeklinde yeni bir levha yerleştirildi. Alınan kararlardan ve değişikliklerden hiç bir haberi olmayan ada halkı, 2000 yılı mayıs ayı ortalarında ilk levhanın indirildiğini görünce çok telaşlanmışlar, okulun kapanacağını sanarak büyük bir üzüntü duymuşlar. O sırada Cunda'ya tatile giden eski öğrencilerimizden birine levhanın neden indiğini sormuşlar. Öğrencimiz okula kadar gidip hakikaten levhanın indiğini görünce ne diyeceğini bilememiş. Hemen Amerika'ya telefon ederek bizden durumu sordu. Aldığı cevap üzerine, önce öğrencimiz sonra da ada halkı rahat bir nefes almışlar. 2000 yazında adaya geldiğimizde bu olayı bize adadaki yakın ahbaplarımız ballandıra ballandıra anlattılar. O yaz adanın en eski tarihi binalarından biri olan Taş Kahve'de bu olay sık sık konuşulan bir konu haline geldi. Esasında Taş Kahve köyün kalbinin attığı yerdir. Her konu, her türlü dedikodu orada konuşulur ve her türlü haber oradan adaya yayılır. Ayrıca adanın en ucuz hizmet veren kahvesidir. Bu yüzden öğrencilerimizin en çok gittiği, hatta sabah kahvaltılarını yapmak için yeğlediği yerdir. Ada halkı da öğrencilerimize bu kahvede kollarını açmıştır. Yıllar geçtikçe ada halkı ile iç içeliğimiz fazlalaşmaya başladı. Giderek onlar bize güven duydular; biz de onların her türlü geleneğine saygı duyarak kendimizi onlardan biri yapmaya çalıştık. Zamanla adada çok sevdiğimiz saydığımız kişilerle tanıştık. Bu arada acı olaylar da yaşadık. Bir yıl önce çok sevdiğimiz ve saydığımız, hayır severliği, âlicenaplığı ile tanıdığımız yaşlı teyzemiz Fatma Hanım'ı, adanın eşrafından ve en eski yerlilerinden olan Ali Onay'ın güzel, zarif, ince ve hassas eşi Fatma Hanım'ı kaybettik, Allah rahmet eylesin. Çok şükür adanın maskotu olan ve Girit'ten gelerek adaya ailesiyle yerleşmiş olan doksanının üstünde İsmet Hanım hâlâ aramızdadır. Bu yıllar içinde sevinçli günler de yaşadık. Bunlar arasında evimizin ilk sahibi, adanın emekli zabıta memuru Güven Dönmez'in kerimesi Ayfer'in düğününü, karşımızdaki komşumuz, aynı zamanda okulun ilk açıldığı zamandan beri evini pansiyon olarak öğrencilerimize açmış olan Canan Günaltay'ın kız kardeşinin kına gecesini sayabilirim. Özellikle kına gecesi evin önündeki meydanda yapıldığı için bütün gece balkondan seyretme fırsatını bulduk. Beyaz elbisesi ve kırmızı kuşağı ile ortada oturan gelinin ellerine kına yakılırken "Sarı Gelin" türküsünü söylediklerinde hem gelin, hem de bütün misafirler, biz de dahil hepimiz ağlamıştık.

Nihayet ada halkı ve biz öyle birbirimize yakınlaşmıştık ki okulda vuku bulan her türlü olay veya meydana gelen her türlü sorun ada halkının ilgi-

sini çeken, üzerinde yoğunlaştığı bir konu olmaya başladı. Hatta ve hatta adanın eski gedikli yazlıkçılarından olup kira ile oturduğu "Mavi Kapı" lâkaplı evinden bir kaç yıl önce satın aldığı Rum evine taşınan ve üniversite yıllarından beri arkadaşım olan Prof. Dr. Kıvanç Ertop'un evinin bahçesindeki akşam sohbetlerinde alınan önemli kararlar ve tartışılan ilgi çekici konular bile nasıl oluyorsa ertesi günü Taş Kahve'de anlatılıyordu. Kıvanç'ın tabiriyle "kargalar haber götürüyordu". Aramızda ada halkından, çok sevdiğimiz, bizimle her türlü teşebbüsümüzde beraber olan fedakâr balıkçı Hasan Kızılgün, Kıvanç'ın evinin bahçesindeki sohbetlerde yük gemilerinde çalıştığı zamanlarda bütün dünyayı nasıl dolaştığını, hangi limanlarda konup göçtüğünü bize anlatıyordu. Ayrıca bu sohbetlerde, okulun geleceği, okulda verilen konferanslar hakkında ve diğer konularda adaya tatil için gelen ve her zaman Kıvanç'ın evinde toplanan yazarlar, çizerler, şairler, müteşairler, üniversite mensupları ile beraber yapılan uzun gece konuşmaları, bütün gün okulda uğraşan bizlerin, özellikle ŞB'in yorgunluğunu alıyordu. Muhakkak her gün ŞB ikindi çayını yudumlamak üzere Kıvanç'ın evinin yolunu tutuyordu. Her ne kadar Kıvanç mükemmel bir iktisat profesörü ise de kıvrak zekâsıyla hukukçulara taş çıkartacak derecedeki bir maharetle okulun karşılaştığı kanuni problemlere de ışık tutuyordu.

Türkiye'nin diğer şehir ve kasabalarında olduğu gibi Cunda Adası'nın da büyük bir başı boş kedi ve köpek problemi vardı. Aslında ada, kedisinin çokluğu ile tanınmıştı. Köpekler ise daha az olmalarına rağmen daha acıklı bir durum arzediyordu. Yaz tatili için adaya gelen yerli turistler yanlarında getirdikleri veya orada edindikleri iyi cins köpeklerini giderken orada yapa yalnız bırakıp gidiyorlardı. Boynunda tasması, şaşkınlık ve çaresizlikten gözleri fal taşı gibi açılmış, tüyleri birbirine yapışmış perişan bir halde adanın sokaklarında bu köpekler sahiplerini arıyorlardı. ŞB ve ben bu zavallı hayvanların acısını tâ kalbimizin içinde duyuyorduk. Bereket versin ki Ayvalık Belediye Başkanı Ahmet Tüfekçi her zaman bu zavallı hayvanların ve fakir insanların arkasında olan bir zattı. A. Tüfekçi son yıllarda "Pro Animale" adlı bir Alman hayvansevenler derneğiyle iş birliği yaparak Ayvalık'ta, şehrin eteğindeki geniş bir arazide bir köpek bakım çiftliği kurmuştu. Bu köpek çiftliğinde 1500 köpeğin korunduğunu ve bakıldığını bizatihi oraya giderek gördük. Böylece hiç olmazsa şaşkın kimsesiz köpekler, başkan Ahmet Tüfekçi sayesinde kendilerine barınacak bir yer bulabiliyorlardı. Bu ve buna benzer daha nice iyi ve hayırlı hizmetlerinden dolayı Ahmet Tüfekçi'yi ne kadar takdir etsek azdır.

Fakat kedilerin durumu köpeklerinkinden daha kötüydü. Kediler tabiatları gereği sokakların malıydı. Çoğu zaman çocukların, hatta büyüklerin zulmüne uğruyorlar, kuyrukları çekiliyor ve tekmeleniyorlardı. ŞB ve ben adaya adım attığımız günden itibaren kedilere yardım kampanyası açtık. Her akşam karanlık iyice basınca, gündüzden iki büyük kazanda hazırladığımız tavuk kemikleri ve derilerinden elde edilen tavuk sularıyla yapılan ekmek ve-

ya makarna paparalarıyla her bir sokaktaki veya köşe başındaki grup halinde kedilerin bulunduğu belli yerlere yardımcım ve aynı zamanda vefakâr dostum Melek Uğur Hanım'la birlikte gidiyor ve kedilere yemek veriyorduk. Bu hareketimiz adada önce çok garip karşılandı. Bazı kendini bilmez kişiler bize hakaret etti; hatta bizi kovmaya kalkıştı. Ancak ŞB, ben ve Melek asla yılmadık. Bir şeyi öğretmenin, anlatmaktan çok bir örnek olma yoluyla gerçekleşeceğini iyi biliyorduk. Her akşamüstü kapı önlerinde bizi seyreden ada hanımlarının gözleri önünde kedilere yemek ve su götürmeye devam ettik. Hatta zaman zaman bu sıcak havada hayvanların en büyük ihtiyacının su olduğunu, boş bir yoğurt kabı içinde verilen suyun ise bedava olduğunu, ama hayvanları kurtardığını hanımlara anlatmaya çalıştık. Önce "Biz kedileri sevmeyiz." diye itiraz ettiler. Ben de "Sizden kedileri sevmenizi kim istiyor? Onlara sadece merhamet edin, onlar da canlı." diye cevap veriyordum.

Adada kedi çekişmesi tam dört yıl sürdü. Dört yıl sonunda akşamları gittiğimizde bizden önce kedilere yemek verildiğini, köşe başlarına su kapları konmaya başlandığını gördük. Ada halkı bizim kedilere ilişkin yaptıklarımızı artık kabul etmeye, hatta bazıları bize katılmaya başladı. Ancak yaz sonunda kedileri adada kimsesiz bırakıp gitmek bir sorun oluyor; giderken çok acı çekiyorduk. Öyle ki adaya dönüşümüzü bekleyen kedilerin daha taksiden inerken evin önünde bizi karşılamaları bizi çok duygulandırıyordu. Dört yıl evveline kadar Türkiye'de kedi maması bile yoktu. Varsa bile lüks yerlerde satılmaktaydı. Türkiye'ye kediler için geniş çapta yiyecek ithal edilmeye başlar başlamaz altı-yedi aylık kuru kedi maması temin edip bunları adadaki yakın dostlarımıza teslim ederek kedilerin biz yokken de aç kalmamasını sağladık. Ama adadaki kedilerin sıhhat problemleriyle ilgili hiç bir çaremiz yoktu.

Bu sırada 2001 yılında Ayvalık'a köpek çiftliği için gelen Pro Animale'nin yetkilileriyle tanıştık. Hatta daha önceki yılda Amerika'da bulunduğumuz sırada adadaki kedilerin durumunu anlatan bir mektupla beraber öğrencilerimizin çektiği pek çok kedinin fotoğraflarını göndermiş ve onlar için neler yaptığımızı da en ince ayrıntılarına kadar anlatmıştık. Esasen köpek çiftliğinde Pro Animale'nin veterineri olarak çalışan Rus asıllı Anna Esipova adlı veteriner hanım, bir yaz evvel gün aşırı okula gelmiş ve civardaki kedileri ücretsiz olarak sağlık kontrolundan geçirmişti. Pro Animale, Anna'nın anlattıklarından da bizi tanıyordu. Nihayet 2002 yazında okulun tatil olduğu bir zamanda yani yaz sonunda Pro Animale'den gelen bir grupla okulda bir toplantı yaptık. Bu toplantıda adadaki kediler için hem yiyecek hem ilaç ve aşı gibi tıbbi yardım sözü aldık. Ayrıca Cunda çapında büyük bir bakım kampanyası uygulayabilmek için iki veteriner de göndereceklerdi. Nitekim verdikleri sözü fazlasıyla tuttular; çünkü bu tayin edilen veteriner ve verilen tıbbi malzemenin yanı sıra Pro Animale Osmanlıca Yaz Okulu'na, hayvanlar için sarfedilmek üzere, yani gıda ve bakıcı ücreti olarak aylık 500 dolarlık bir tahsisat ayırmış bulunmaktadır.

Böylece ŞB'in aldığı karar ve çabaları sayesinde bu kişisel girişim, giderek ada çapında bir faaliyet haline geldi. ŞB bir işi organize etmeye karar verdiğinde, o işi hangi yollarla ve nasıl çözeceğini çok iyi biliyordu. Benim Cunda'da halledilmesi imkânsız olarak baktığım kedi sorununu, o daha başından beri çözeceğine dair bana söz vermişti. Ancak ben asla inanmıyordum. Esasen ŞB Türkiye'deki sokak kedilerini ve köpeklerini kurtarmak için her zamanki gibi bir proje hazırlamıştı. Bu projede Cunda Adası bütün Türkiye'ye örnek bir pilot bölge olarak seçilmişti. Ümit ederim ki bir gün bütün Türkiye'deki başı boş hayvanlarımız için adadaki düzene benzeyen bir düzen kurulsun. Bu işde hareket noktamız daima şu olmalıdır: "İnsan sağlığı çevremizdeki hayvanların sağlığı ile ilgilidir".

2000 yılında Koç ve Harvard üniversitelerinin ortaklığı ile Osmanlıca Yaz Okulu'nun, öğretimine devam etmesi konuşulurken, Koç Üniversitesi Rektörü Seha Tiniç, ŞB'in ömür boyu itina ile kurduğu Türk edebiyatı, tarihi ve kültürüne ait ihtisas kütüphanesini Koç Üniversitesi'ne vermesine dair bir teklif yaptı. ŞB, kütüphanesini memnuniyetle Koç Üniversitesi'ne bağışlayacağını söyleyerek bu kütüphanenin merkez kütüphaneden ayrı olarak üniversitenin bünyesine alınması ve Osmanlıca Yaz Okulu'na bağlı olarak Cunda Adası'nda temin edilecek bir binaya yerleştirilmesi isteğinde bulundu. Bu isteğe altı ay sonra Seha Bey'den gelen bir mektupta zımnen cevap verildi. Bu mektupta Osmanlıca Yaz Okulu'nun geliştirilmesi için adada uygun görülen bir binanın aranıp bulunması isteniyordu. Bu teklif üzerine okulun bütün üyeleri, özellikle ŞB okul için münasip bir bina aramaya koyuldu. Biz uzun zaman bu binanın sadece okul için olmayıp aynı zamanda ŞB'in ihtisas kütüphanesini de içereceğini düşünüyorduk. ŞB bu düşünceden hareket ederek, kütüphanenin terkedilmiş bir kitap mezarlığı haline gelmemesi ve ondan bütün Türk kültürüyle uğraşan araştırıcıların yararlanabilmesi için yeni bir proje hazırladı. Bu proje Türk-Osmanlı tarihi ve kültürü üzerinde araştırmalar yapacak bir enstitü hakkındaydı. Aslında bu projenin temelinde şu önemli husus yatmaktaydı: Türkiye'nin mahrumiyet bölgelerinde kurulmuş olan üniversitelerde Türk edebiyatı, dili ve tarihi alanlarında doktora yapan, kütüphane, hoca ve modern araç ve gereçlerin sıkıntısını çeken öğrencilere yaz aylarında böyle bir enstitünün sağlayacağı imkânlarla, bir hoca önderliğinde çalışma fırsatını verebilmekti. Proje Amerika'da hazırlandı ve Koç Üniversitesi'ne sunuldu. 2001 yılında İstanbul'a geldiğimizde projenin üniversite tarafından nasıl karşılandığına dair hiç bir fikrimiz yoktu.

O yaz İstanbul milletvekili Güneş Taner'in evindeki davette merhum Vehbi Koç'un küçük kerimesi Sevgi Gönül hanımefendi ile tanıştık. Sanıyorum ki faaliyetlerimizle ve okulla çok yakından ilgili olan Ömer Koç, halası Sevgi Hanım'ı, bu hususta bilgilendirmiş, yani okuldan ve Koç Üniversitesi'nin, okulun kullanması için tahsis edebileceği bir binadan ona daha önce bahsetmiş olmalıydı. Bu toplantıda bir ara Sevgi Gönül'le aynı sofada

oturmuş, ortadan sohbete katılmaktaydık. Bir ara Sevgi Hanım bana dönerek Osmanlıca Yaz Okulu hakkında bazı şeyler sordu. Ben de kendisine kuruluşunda ve ilk yılında çektiğimiz sıkıntıları samimiyetle anlattım. Hemen burada şunu da söyleyeyim ki HKU-IOSS başladığı yıldan beri büyük bir ilgi görmüş; sadece Türkiye'de değil Amerikan televizyonlarında da en az üç kere mevzuu bahs olmuş; bütün Amerikan üniversitelerince tanınmıştı. Artık Ömer Koç'un okula bağışladığı fondan sonra ne öğretimde, ne de öğrenci bulmakta sıkıntı çekiyorduk. Burada Ömer Bey'e şükranlarımızı ve teşekkürlerimizi sunmayı büyük bir zevk biliyorum. Neticede okul giderek büyümekteydi. Ben bütün okul serüvenimizi baştan sona kadar anlatınca, Sevgi Gönül elde ettiğimiz bursları ve fonları öğretmenlere ve öğrencilere ve diğer hususlara nasıl sarfettiğimizi sordu. Karşımda çok dikkatli bir insanın bulunduğunu hemen farkettim. Ayrıca içimde bu hanımefendiyi sanki yıllardır tanıyormuşum, bir yerlerde izini kaybetmişim de orada o anda bulmuşum gibi bir duygu vardı. İri mavi gözlerinde tanıdık bir ifadeyle bana bakıyordu. Daha sonraki zamanlarda çok az gördüğüm Sevgi Gönül'le her karşılaştığımda bana hep bu duyguyu vermiştir. Onda en önce farkettiğim ismiyle müsemma gönül zenginliğiydi. Memleketi ve kültürü için iyi ve kalıcı bir şeyler yapmak arzusuyla doluydu. Kişinin fani olduğunu, bu yüzden değerinden hiç bir şey kaybetmeyen iyi ve güzel eylemlerle insanın ebedileşeceğini biliyordu. Ayrıca kişiyi, kişiliğindeki değerlerle ölçen, dış görünüşe asla önem vermeyen bir insandı ve garip bir şekilde kendi maddi zenginliğinin hem farkında, hem de farkında olmayan bir haleti ruhiyeye sahipti. O gece gözünden hiç bir şey kaçırmayan Sevgi Gönül'e, Osmanlıca Yaz Okulu öğrencilerinin burslarının, Ömer Koç'un sağladığı fonun ve vakfın diğer gelirlerinin ŞB tarafından Amerika'da kurulmuş olan *Ottoman Studies Foundation*'da (Osmanlı Kültürü Araştırmaları Vakfı) toplandığını, bu vakfın gelirlerinin başlıca üç kalemde harcandığını açıkladım:

1. Öğrenciler ve öğretmenlerin kaldıkları otel masrafları, kitap vs. masrafları, okul için yıl boyu Amerika'da ve Türkiye'de yapılan telefon görüşmeleri masrafları ile her türlü yazışma ve haberleşmede harcanan kırtasiye vs. masrafları, okulda yaz boyunca harcanan elektrik ve su gibi masraflar.
2. Cunda Adası'nda çevre sağlığı için ayrılan para:

   A. Çocuğunu okula gönderemeyecek kadar fakir olan bir iki aileye yardım ve diğer fakir insanların zaman zaman temel ihtiyaçlarını sağlamada yardımcı olma.

   B. Adadaki başı boş hayvanların sağlığı ile ilgili olarak yapılan harcamalar.
3. Ve eğer hâlâ vakıfta yeteri kadar para kalmışsa SOLL ve TUBA'nın yayın masraflarının bir kısmını karşılama.

O geceden sonra epeyi bir zaman geçti. Ertesi yılın yaz ayında yine M. Bardakçı'nın evinde bizatihi Sevgi Gönül'den, Osmanlıca Yaz Okulu'nun kullanması için Cunda'da bizim evin bitişiğinde, onun eşi olan evi satın alıp

Koç Üniversitesi'ne bağışladığını öğrendik. Aslında Cunda (Alibey Köyü), Hayat Sokak adresinde bizim ev köşe başında olmak üzere birbirinin aynısı üç ev yanyana sıralanmıştır. Evlerden birinin kapısı üstündeki kayıttan 1893 tarihinde inşa edilmiş olduğu anlaşılan bu evlerin üç Rum kardeşe ait olduğu, kendilerinin korsan kaptan olduğu, evlerin aralarındaki ortak duvarda gizli geçitler bulunduğu ve herhangi bir gümrük baskını sırasında korsanların bir evden diğerine geçerek kaçtıkları veya mallarını bir evden diğerine sokarak kaçırdıkları halk arasında bugün hâlâ anlatılmaktadır.

Bu üç evin tarihçesi:

Üç bina 1893-1924 arası Çakirakis ailesine mensup üç zengin kardeşin tasarrufunda imiş. (Bu bilgi, Cundalılardan derlenmiştir. Cunda'yı ziyarete gelen Yunanlıların bu konudaki rivayetleri ise değişiktir.)

1. Ev:

1924'te Giritli mübadil Mustafa Dönmez'e (halen bitişiğimizde oturan Ayvalık Belediyesi zabıta memurluğundan emekli Güven Dönmez'in babası) verilmiş,

1983'te vârisler İzmirli Fatma Telyar'a satmışlar,

1986'da satış yoluyla Şinasi Tekin ve Gönül Tekin'e intikal,

1996'daki tamirat sonrası Osmanlıca Yaz Okulu kullanımına tahsis olunmuş.

2. Ev: (şimdiki Harvard-Koç Osmanlıca Yaz Okulu ve Harvard-Koç Üniversitesi Sevgi-Doğan Gönül Osmanlı Araştırmaları Binası):

1924'te mübadil Boşnak Süleyman Bey'e verilmiş,

1929'da Girit kökenli Albay Faik Bey'e intikal,

1935'te Mısırlı Hüseyin Erdoğmuş'a intikal,

2002'de vârislerinden satış yoluyla Sevgi Gönül hanımefendiye ve hemen ardından bağış yoluyla Koç Üniversitesi'ne intikal.

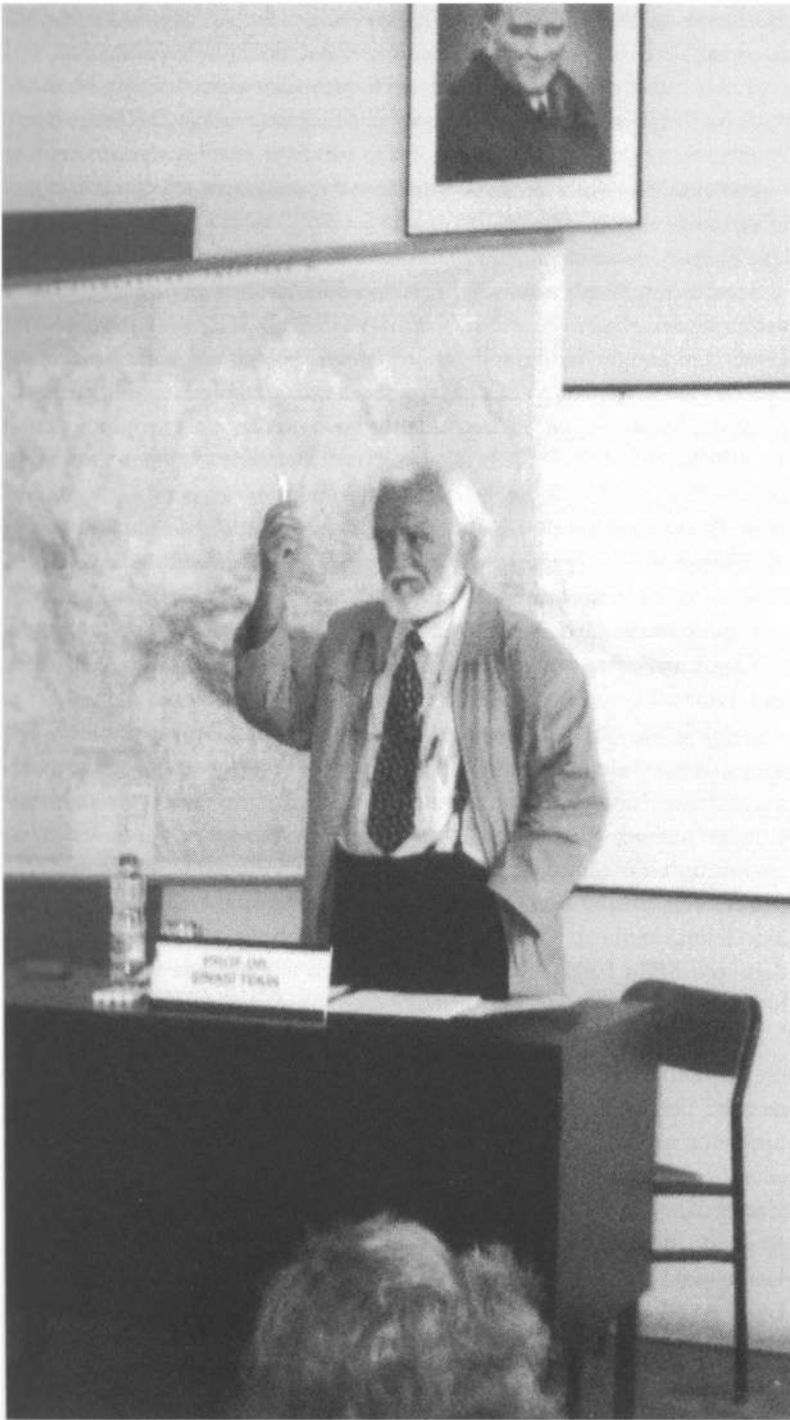
3. Bitişikteki ev:

1924'te mübadil Bulgariyalı Ahmet Efendiye verilmiş,

Oğlu Albay Ali Bey'e intikal,

Halen vârislerinin mülkiyetinde.

Ancak Sevgi Hanım ihtisas kütüphanesinin Cunda Adası'nda bulunmasına itiraz ediyordu. Müdiresi olduğu İstanbul'da Boğaz'daki Sadberk Hanım Müzesi, bir çok korunma aletleriyle donatılmış olduğu halde, orada bile bazı kitapların çalınmış olması onu haklı olarak korkutuyordu. İşte bu yüzden ihtisas kütüphanesi problemi askıda kalmıştı. Kütüphanenin henüz İstanbul'da ŞB adına bir ihtisas kütüphanesi olarak merkez kütüphaneye dahil edilmeksizin Koç Üniversitesi'nde mi kalacağı, yoksa Cunda'da yeni alınan binaya mı yerleştirileceği tam bir açıklık kazanmadan, daha doğrusu Sevgi Hanım bizden hiç bir karşılık beklemeden bu binayı, Osmanlıca Yaz Okulu'nun kullanması için Koç Üniversitesi'ne bağışlamıştı. Şimdi de binanın restorasyonunu yaptırmaktadır. Restorasyon işini üzerine almış olan İstanbul'un ünlü mimarların-



Muğla Üniversitesi, 2001.

dan Dr. Sinan Genim Beyefendidir. Doğrusu Sevgi Gönül'ün gösterdiği bu âlicenaplığı Türkiye'de kaç varlıklı insanımız yapabilirdi? Belki de hiç biri!

ŞB'in Osmanlı Araştırmaları Enstitüsü projesi ise uzun bir süre sessiz sedasız bekledi. Bu arada Koç Üniversitesi yeni Rektörü Prof. Dr. Attila Aşkar 2002'de Cunda ziyareti sırasında, ŞB'in sunduğu enstitütü projesine Koç Üniversitesi'nin sıcak baktığını ve yeniden daha geniş ve teferruatlı bir proje hazırlayarak kendisine göndermesini istedi. ŞB de her zamanki tez canlılığı ile projeyi istenildiği biçimde hazırladı ve Koç Üniversitesi'ne yolladı.

Görüldüğü gibi ŞB'in hayatı projelerle doludur; her an hayal dünyasına yelken açmaya hazırdır. Ancak bu hayallerin hiç birinin fantaziyle ilgisi yoktur. Onun hayallerinin mihveri hep kendi kültürümüz ve tarihimizin etrafında döner. Çünkü o idealist, kendi milletine, kültürüne ve insanlarına candan bağlı, kendisini ülkesine adamış bir insandır. Aynı zamanda aklına koyduğu her idealini gerçekleştirmekte ısrarlı, azimli ve bu ideali nasıl, hangi yollardan gerçekleştireceğini bilen bir insandır. Ayrıca genç yaşta Almanya'da doktorasını yaptığı için bu ülkenin disiplinli çalışma alışkanlıklarını kendisine prensip edinmiştir. Bu disiplin ona, daima başladığı projeleri sonuna kadar götürme azmini vermiştir.

Bütün bunlara ilave olarak, Atatürk'ün aşıladığı "cumhuriyet ruhu" onun kişiliğinin yoğrulmasında önemli bir rol oynamıştır diyebilirim. Mütareke yıllarının ve Cumhuriyet'in ilk öğretmenlerinden olan babası idealist Şinasi'ye çok iyi bir örnek olmuştur. Kendisine burada Allah'tan rahmet dilerim. Eski kültürü çok iyi bilen fakat Cumhuriyet ruhunu taşıyan bu iyi insan ve İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanı olduğu yıllar ve bu yıllardaki idealist öğretmenler, ŞB'in çocukluğunda kişiliğine damgasını vuracak olan en önemli unsurlar olmuşlardır. Ulusçu, Atatürkçü zihniyet ŞB'in adeta damarlarına işlemiştir. Ben Orta Asya Türk devletlerinin tarihine ve Osmanlı devletinin tarihi ve Türk dilinin tarihine olduğu kadar belki de onlardan daha çok ŞB'in İstiklal Savaşı tarihine bütün teferruatiyle vâkıf olduğunu bizatihi ve çok yakından biliyorum.

Bir cumhuriyet çocuğu olarak Atatürk'ün "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir." sözünü kendisine hayat prensibi edindiğinden, kendisini hem sahasında çok iyi bir ilim adamı olarak yetiştirmiş, hem de iyi bir öğretmen olmuştur. Onun ne kadar iyi bir öğretmen olduğunun kanıtı ise yetiştirdiği öğrencileridir. Bu öğrencileri arasında Harvard'da Prof. Cemal Kafadar'ı, yine Harvard'da sanat tarihcisi Prof. Gülru Necipoğlu'nu, Chicago Üniversitesi'nde Prof. Robert Dankoff'u, Atatürk Üniversitesi'nde Prof. Efrasiyap Gemalmaz'ı, Seattle Washington Üniversitesi'nde Prof. Selim S. Kuru'yu, Londra Üniversitesi'nde Prof. Yorgos Dedes'i, Orta Asya Uygur sahasında Dr. Kahar Barat'ı sayabilirim. Şu anda Dr. hekim Susan Francia, ŞB'in yanında Osmanlı tıp tarihi üzerine doktorasını hazırlamaktadır.

Atatürk'e olan hayranlığının yanı sıra ŞB'in büyük bir hayranlık duyduğu

bir başka ünlü kişi de büyük Türk şairi Nazım Hikmet'tir. Onun bir çok şiirini ezbere bilir ve bu şiirleri, şiir okuma ustalarını bile geride bırakacak ve kıskandıracak bir maharetle okur. Yine onun etkisiyle "heveskâr bir şair", yani "müteşâir" olarak ara sıra N. Hikmet'in şiirlerine nazireler düzmekten kendini alamaz.

ŞB'nin bir diğer merakı da çok yakın dostlarına, Osmanlı divanının muhtelif yüzyıllardaki değişik ferman üsluplariyle sahte fermanlar düzmesidir. Kendisi hükümdarın yerini alarak sefer-i hümayuna çıkmıştır. Amerika'da oturduğu minik bir kasaba olan Duxbury'yi "uçların" merkezi olarak tasavvur etmiş ve buna "*Karye-i Tâk-i Sî-Boru*" adını vermiştir. İşte buradan "memâlik-i mahrûse"deki yüksek rütbeli bir rical, mesela beylerbeyi, vezir, paşa gibi tasavvur edilen bir dostuna bu fermanları gönderir. Bunlar arasında Mustafa Canpolat, Cem Dilçin, hatta Andreas Tietze, Halil İnalcık ve Fahir İz de vardı. Bunlardan Fahir İz'e yazılanda Fahir Bey, Evliya Çelebi ile birlikte İngiltere'ye gönderilen bir elçi olarak tasavvur edilmiştir. Yayınlanmış olan diğeri K. Sultan Süleyman'ın ağzından Kal'a-i Beç dizdarı (Viyana kalesi muhafızı) *Andras Titza*'ya (yani Prof. Dr. Andreas Tietze) yazılmıştır. "Viyana'nın düştüğüne dair yeni bir vesika" adıyla *Tarih ve Toplum* dergisinde yayınlanmış olan bu fermanın ifadesi gerçeğe o kadar yakındır ki bazı tarihçi ve tarih meraklısı dostlarımız bir an için fermanı gerçek sanmışlardır.

Dilerim ki nice nice yıllar ŞB, fermanlar düzmeye, projeler üretmeye, SOLL serisiyle *TUBA* dergisini yayınlamaya ve Osmanlıca Yaz Okulu'nda ders vermeye, daha pek çok öğrenci yetiştirmeye devam etsin ve bu faaliyetleriyle mutlu olsun.

Duxbury, MA
23 Nisan 2003



Gazetelerden: "...Amerikan orduları Bağdat'a girdiler!..."

Bağdatlı Sarman demiş ki: "Dedem demişti bana oğlum, durma buralarda, Cunda'ya git, Cunda'ya!... Bu yaz gidiceeem!"

Bir Dilin Derinlerinde: Şinasi Tekin'in Eserlerine Bir Yaklaşım Denemesi

Selim S. Kuru*

Kurusu gül, yaşı güldür, toprağı gül, taşı güldür
Girdim şahın bahçesine, cümlesi aşı güldür gül

Şinasi Tekin ve eşi Gönül Tekin isimleriyle Andreas Tietze'nin yaşgününü kutlamak için *Tarih ve Toplum* dergisinde yayınladıkları 'ferman' aracılığıyla tanıştım.[1] Daha sonra 1993 yazında değerli hocam Günay hanım aracılığıyla Ayvalık'ta Cunda adasında kendileriyle görüşecektim. O sırada henüz Cunda'da Osmanlıca Yaz Okulu kurulmamıştı. Ben yüksek lisans tezimi yazmaktaydım. Şinasi beyle ilk uzun uzadıya sohbetimizi Cunda'da yaptık. Hatırladığım kadarıyla günümüz Türkçesi üzerine kıyasıya bir tartışmaydı. Cunda'da ekilen tohumlar bereketli olduğundan olacak, artık 'öz'türkçe tartışmaları Cunda, Ayvalık ve Cambridge, Massachusetts arasında bizimle birlikte mekik dokur oldu. O kadar çok eklendi ki bu tartışmalara: Uygurca'dan Osmanlı Türkçesi'ne, felsefeden politikaya hocamın merakı bana kamçı oldu ve beni nerelere sürükledi. Günay Kut hocam ve eşi Turgut beyin eğitiminden geçtikten sonra Şinasi bey ve eşi Gönül hanımdan el aldığım için kendimi ne denli şanslı hissettiğimi burada belirtmek isterim. Cömertçe paylaştıkları bilgileriyle diğer öğrencileri gibi benim de dünyamı zenginleştiren onlardır.

❁

Şinasi beyin Harvard Üniversitesi'nde Sami Kültürleri Müzesi'nin (Semitic Museum) en üst katındaki kitap dolu odasına, kendisiyle çalışmaya başladıktan iki yıl sonra heyecan içinde, biraz korkuyla giderek, artık Uygurca çalışmak istemediğimi, Osmanlı Türkçesi'ne geri dönmek istediğimi söylediğim günü hatırlıyorum. Uygur Türkçesi'nin zorlukları gözümü korkutmuştu. Aldığım Soğutça dersleri, Çince karakterlerin bin bir biçimi beni gerisin geriye biraz daha yakın durduğum Osmanlı kültür tarihine itiyordu. Hocamın Osmanlı tarihi ve kültürü hakkındaki çalışmalarına daha yakın hissediyordum kendimi. Dileğimi dile getirdiğimde Şinasi bey önce sessizce

* Assist. Prof., University of Washington, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Turkish Studies.

[1] Tekin (1986). Sevgili hocam Şinasi Tekin için ben de böyle bir ferman düzebilmeyi isterdim, ancak bilgim yetmiyor, onun yerine bu yazıda bilimsel bir makaleden çok, hocanın hoşuna gideceğini umduğum 'öznel' bir dil kullanmayı tercih ediyorum. 'Şıkır şıkır oynamak', 'tokuşturmak', 'kamçılamak' gibi kelimeler, Şinasi Tekin'in bir eserinde kullanmış olduğu dilden mülhem burada kullanılmaktadır (Tekin 2001). 'muştulamak', 'irdelemek' gibi öztürkçe çalışmalarının dilimize kattığı kelimeleri ise yine Arap kökenli kelimelerin Türkçedeki maceraları ve türetme kelimeler hakkındaki tartışmalarımıza bir gönderme olarak özellikle kullandığımı belirtmek isterim. Bu yazıda Şinasi Tekin'in derslerinde ve bazı yazılarında savunduğu zaman içinde yeni kelimelerle zenginleşirken tarihten gelen kelime hazinesini terketmeyen zengin bir Türkçenin farklı olanaklarını bir nebze de olsa yansıtmaya çalıştım.

kabul ederek heyecanımı yatıştırmaya çalışmıştı. Sonra birden yarı kızgınlıkla, "O zaman kim çalışacak bu metinleri," diye serzenişini hatırlıyorum.

Kaç kişi çalışıyor bugün eski Uygur dilinde yazılmış metinleri? Cumhuriyet'in ilk yıllarında Orta Asya'da bir tarih arayışının kışkırttığı 'Eski Türkçe' çalışmaları şimdi edebiyat bölümlerinde bir yıllık derslere konu oluyor. Öğrencilere bu metinlerin zenginliğini, tarih içindeki önemini ne kadar aktarabiliyoruz? Şinasi beyin serzenişinde, bütün bu soruların, durmadan düşünüp çözüm ürettiği bu sorunların arkasında, Türkçeye kazandırmış olduğu Uygur Türkçesi metinler, Uygur dil ve kültürü hakkındaki makaleler sağlam bir kale gibi duruyordu.

●

Cunda'dayız, yine yeni tanıştığımız yaz. Oradaki evlerine bakıyorum, üç katlı bir Rum yapısı. Çay bahçelerinde, ora deyimiyle 'gazinolarda' tatlı bir Osmanlı, dil, edebiyat sohbetinden sonra arnavut kaldırımı sokaktan eve girerken, "Burada ne güzel bir Osmanlıca Okulu olur," diyorum. Çok değil üç yaz sonra, hocamın beni hayatımdaki ilk Osmanlıca öğretmenliği deneyimime bu adada, okula bağışladığı bu evde başlatıvereceğini o sırada aklımın ucundan geçirmemiştim.

Şinasi beyin Osmanlı veya, daha geniş bir alan olarak, Anadolu Türkçesi'nin önemi konusunda yazdıkları, unutulmaya terkedilmiş bir dilin üstündeki perdeleri birer birer kaldıran, o soru yüklü eserleri geliyor gözlerimin önüne. Kendisi yalnız Köktürk dilinden Osmanlı Türkçesi'ne ileten sırat köprüsünü geçmekle kalmamış, umarım bu yazıda gösterebileceğim gibi, bu köprüyü biz ardından gelenler için sağlamlaştırmıştır da. Eserlerinde, Türkçe'ye geniş bir Türkoloji, kendi deyişiyle Türklük bilgisi yelpazesinden dilin derinine inebilen bir bakış atmaktadır.

●

Bu yazıda da ben, hocama ve eserlerine bir bakış atmak istiyorum. Bu uzunca giriş kısmının yansıttığı gibi biraz öznel, şöyle sevgiyle dolu, araya giren uzaklıkların yarattığı özlem duygusuyla cilalanmış, hatıralardan kanat takmış bir bakış. Uçarı bir bakış ne yazık ki, çünkü geniş zamanlar bekleyerek ertelemek istemiyorum. Umarım bu bakış Şinasi Tekin ve eserlerine yönelecek nice bakışlara kapı olur.

●

Daha sonra Balıkesir'in kazası Dursunbey'e bağlanacak olan, o zamanki adıyla Orhaneli'nin Gökçedağ/İnekollar nahiyesinin Karagöz köyünde

1933 yılında doğan İbrahim ve Fatma (genç yaşta vefat eden annesinin, 'Karagöz'lü Fatma hanım'ın hatırası Şinasi bey hocamın hep aklındadır) oğlu Şinasi Tekin, Bursa, Bilecik, İstanbul mekteplerinden sonra İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkoloji bölümüne girmiş. Eski kültürden, Sadi'nin *Gülistan*'ından Galib'in *Hüsn ü Aşk*'ına selam çakabilecek düzeyde kâm almış olduğundan dersler ilgisini çekmemiş (Zaman zaman benim tembelliklerimi mazur gördüyse sanırım bundandır).

Buraya kadar dönemin edebiyat meraklısı, idealist gençlerinden birinin hayatını izliyoruz, ancak neden Türk edebiyatı eğitiminden sıkılan bir insan savaş sonrası Almanyası'na koşar, orada Uygurca'ya nereden merak salar? Bu sürpriz kitap bu soruları ona bizzat yöneltmemi engellediğinden buna şimdilik cevap veremiyorum.

Almanca'yı Göttingen'de öğrendikten sonra Münster Üniversitesi'nde Franz Taeschner ve G. Jaeschke'nin derslerine devam etmiş. Sonra Hamburg'a Eski Türkçe'nin duayeni Annemarie von Gabain'in yanına geçerek Uygurca macerasına başlamış ki ne macera. Sogutça, Sanskritçe, Farsça, Arapça dilleri ve Budizm ve İslâm tarihi derslerine devam eden Şinasi Tekin, bir yandan 1955 yılından başlayarak Mainz İlimler Akademisi'nde Uygurca yazmaların kataloglanması üzerinde çalışmış, bir yandan da eski Uygurca bir metin üzerine doktora tezini 1958 yılında tamamlamıştır (Tekin 1971).

❁

Uygur dili sahasında bir çok değerli araştırmacı bilim adamı çalışmaktadır. Ancak bu bilim adamlarının eserleri genelde Almanca olarak yayınlanmakta olduğundan bu çalışmaların Türkiye'deki etkileri uzun soluklu olmamaktadır. Şinasi Tekin'in, değeri meraklısında mahfuz Maytrısimit adlı çalışması elimin altında duruyor. Almanya'da Almanca olarak da yayınlanan bu çalışma Toharca'dan Uygur Türkçesi'ne çevrilmiş, Hinayana budizmine ait dini bir metin üzerine, bir önsöz, çevrimyazı metin, Türkçe'ye çeviri, açılamalar ve birisi kök birisi ek dizini olmak üzere iki dizinden oluşan, mükemmel bir yayındır (Tekin 1976). Bu eserde ve diğer metin yayınlarında Şinasi Tekin metni transkripsiyon alfabesiyle tespit etmekle kalmayıp çevirisini de vermekte, bununla da yetinmeyip çevirisini ayrıntılı açıklama ve tartışmalarla zenginleştirerek okurları bir metin üzerinden Budacı Uygur dünyasını keşfe davet etmektedir.

Şimdi heyecanla, hocamın son birkaç yıldır üzerinde çalıştığı, Almancaya çevirisi ve yorumlaması 1980'de yayınlanmış olan (Tekin 1980) *HSIN tözin okudtacı nom* adlı kısa felsefe metninin Türkçe çeviri ve açılamalarının bir an önce yayınlanmasını bekliyorum.

Şinasi Tekin'in metin yayınlarında çeviriye verdiği önem, tarihin değişik

dönemlerinden, çevrimyazı alfabesiyle yayınlanmış metinler için örnek oluşturmaktadır. Her metin yayınında metnin çevirisine yer veren Şinasi Tekin, eski Türkçe eserlerin günümüz Türkçesine çevrilmesini bir zorunluluk olarak sürekli hatırlatmaktadır. Bir Türk dili klasikleri serisini, modern Türkçe olarak ayrıntılı notlamalarıyla ne zaman göreceğiz kimbilir!

Şinasi Tekin'in metin yayınlarının Türk dili çalışmalarına çok önemli diğer bir katkısı da ayrıntılı açıklamalı sözcük ve ek dizinleridir. Bu dizinler sayesinde yalnızca eski Uygur dili kelime dağarcığına bir göz atmak değil, bu kelimelerdeki anlam kaymaları, yapı değişimleri aracılığıyla kültürdeki değişimleri izlemek de mümkün oluyor. Bu dizinler karşılaştırmalı tarihi dilbilim çalışmaları için de önemli birer kaynak oluşturmaktadır.

●

Şinasi Tekin'in eski Uygurca ile başlayan hasbihali kendisini Anadolu'da "yazılan" Türkçe'ye nasıl iletti? Bu soruya bir cevap bulabilmek için Şinasi Tekin'in bir çok makale yoluyla geliştirdiği dil felsefesine bakmak gerekiyor. Bu dil felsefesine onu ileten şüphesiz kıyasıya okuduğu, bugünün diline çevirmek için savaş verdiği metinlerdir (öyle topla tüfekle değil, sözlüklerle,[2] orijinal metinlerin mikrofilmleriyle, bilim saflarındaki meslektaşlarına sorduğu sorulara aldığı cevaplarla giriştiği ve sabahın erken saatlerinde başlayıp gecenin ilerleyen saatlerine dek süren bir savaş). Metinlerle bu "mugazaa"da, yani savaşta, Tekin kolaycı yorumlara kaçmak yerine kitap ve makalelerinde sorularla örülü metinler oluşturur:

> *kutgurur kaş* "saadet bahşeden kaş" (< *kut* + *gur* -?) nasıl tasavvur etmek gerekecek? Yoksa kelimeyi *kodgur*- şeklinde okuyup (< *kod-gur*-) "bırakmak (çatık olan kaşları) normal hale getirmek" anlamını mı verelim? Bu takdirde de *d*'lerin (>y) metnimizde hiçbir zaman *t* ile yazılmaması nasıl açıklanacaktır (Tekin 1976: 304).

Bu alıntı Maytrısimit çevirisini izleyen açıklamaların en kısalarından bir örnek. "kutgurur kaş" deyip bırakmak dururken metinle boğuşarak içindeki bir deyişi böyle sorgulayıp dilin, anlamıyla, ses yapısıyla çeşitli yanlarını vurgulayan sorular çıkarmak Tekin'in çalışmalarını daha da ilginç kılmaktadır. Acaba bu sorulara cevap veren çıktı mı? Önemli olan bu değil, önemli olan bu soruların sorulmuş olması. Bu tür sorgulamalar bir dil anlayışını, bir dil üzerinde yapılmış çalışmalara duyulan saygıyı, bu çalışmaların bilgisini yansıttığı gibi, üzerinde çalışılan metni dillendirme yolunda ileri bir adım atmamızı sağlar. Bu bilimsel anlayış bizi metinden metine sürükleyecektir. Aklımda hocamın böyle bin bir sorusundan birisi varken bir metni okumak daha bir zevkli olmaktadır. Şinasi Tekin'in metin yayınları metinlerin edilgen bir kaydını değil, sorgulayıcı ve etkin bir okumasını sergilemektedir.

[2] Bu sözlükler, yani lügat konusunda bir dipnot düşmek gerekiyor. Ben sözlüklerin "ağır" önemini ilk Günay Kut hocamla eğitimimde hissettim. Bir metnin karşısına geçtiğimizde kendisinin kucağında *Redhouse*, benimkinde *Steingass*, masada *Kamus-ı Türki*, ardımızda *Senglah*, *Burhan*, *Tarama* ve *Derleme* sözlükleri, savaşa giden süvariler gibi kurulurduk sandalyelerimize. Günay hanım bir sözcüğü en az dört sözlükten sorar, birinden aldığı cevapla yetinmez. Daha sonra Şinasi beyin evinde de bir metni okurken bir odadaki kütüphaneden diğerine, sağ bodrumdakinden, sol bodrumdakine pürtelaş koşularak her bir sözlüğe teker teker müracaat edilip, her birinin teker teker hali hatırı sorulurdu. Şinasi Tekin'in sözlükler ve onları nasıl kullanmak gerektiği hakkındaki görüşlerine Gazâ ve Cihâd kelimeleri hakkındaki makalesi tanıklık etmektedir: Tekin 2001:151-197, özellikle 151-152.

Bu okuma yönteminin temelleri eğer Almanya'daki "filoloji" eğitimi sırasında atıldıysa yapısı da Türkiye'deki öğretim hayatı sırasında kurulmuş olmalıdır. 1958'de Türkiye'ye dönen Şinasi Tekin önce İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi'nde asistan olarak çalışmış, 1959 yılında ise Erzurum Atatürk Üniversitesi'ne geçmiştir. Burada 1965 yılına kadar geçirdiği çalışma yıllarında üniversitenin *Araştırma Dergisi* ve *Türk Dil Kurumu Belleten* dergisinde, ayrıca yurtdışındaki dergilerde makaleleri yayınlanmıştır. Bu yıllar bir çok eserine de zemin hazırlamıştır. 1965 yılında Şinasi Tekin, Harvard Üniversitesi Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü'nde çalışmaya başlamıştır. Temeli Almanya'da atılan, yapısı Erzurum'da yapılan bir dil anlayışının çatısı da Amerika Birleşik Devletleri'nde çatılacaktır artık.

Şinasi Tekin'in, kolaycı cevaplardan çok, emekle kurgulanmış sorulara yaslanan dil felsefesinin izlerini hemen her kitap ve makalesinde görmek mümkündür. Bu felsefeye göre dil kültürel bir olgudur ve her tarihi metin belli bir kültürün ucunda durmaktadır. Metinler taşıdıkları alfabelerin bir zamanlar aktarmakta kullanıldıkları dillerin "dilsiz" temsilcileridir. İşte bu noktada Tekin'in deyişiyle "metni konuşturma", dillendirme eylemi gerekmektedir. Dilsiz metinler dertlerini anlatabilmek için bir dilciyi beklerler. Dilci metne sözlükleriyle, dilbilgisi kitaplarıyla, diğer metinler hakkındaki bilgisiyle, ama en önemlisi yaklaştığı metnin yansıttığı dili üretmiş kültürün tarihinin bilgisiyle yaklaşacaktır. Bu yaklaşımın dilin biçimsel yapısını inceleyen ve bunun için anlamı derkenare iten yaklaşımdan farkı ortadadır.

Anlam hep değişir, metinden metne değişmez sadece, yıllar içinde bir metnin bütün olarak taşıdığı anlam da değişecektir. Anlam kaymaları, yanlış okumalar, yanlış kaydetmeler, müstensihlerin, farklı ilgileri olan yazarların bilinçli 'düzeltme' gayretleri hepsi metinlerin dile getirme işlevini tökezleten eylemler olarak dilcinin karşısına dikilir. Dilci metinle gözgöze, dişdişe, ama en önemlisi gönül gönüle iletişime geçecek, barındırdığı her kelimenin anlamını metnin kendi çerçevesi içinde, ancak diğer kaynaklara başını vura vura arayacak tarayacaktır. Sözcük düzeyindeki bu gönüllü didişme kendi içinde dilden kültüre uzanan bir sırat köprüsüdür.

Şinasi Tekin'in son eserlerinden *İştikakçının Köşesi* adlı makaleler derlemesi, *Tarih ve Toplum* dergisinde yayınlanmış yazılarının gözden geçirilmiş biçimlerinden ve ayrıntılı bir dizinden oluşmaktadır. Bu kitapta "dilci"nin kökenbilimci, Tekin'in deyişiyle "iştikakçı", yanı ortaya çıkmaktadır. Tekin'in alçakgönüllülükle "Türk dilinde kelimelerin ve eklerin hayatı üzerine

denemeler" altbaşlığı ile yayınladığı bu yazılarda dilin kültürle olan sıkıfıkı ilişkisi gözler önüne serilmektedir:

> Eski metinleri asıllarından okurken, bunları yazanların dünyasına girip onların, yaşadıkları dünyayı ve ötesini nasıl algıladıklarını, hayattan beklentilerinin ne olduğunu ve nihayet kaleminin altındaki metni nasıl ve niçin meydana getirdiğini, hitap ettiği dinleyici ve okuyucu kitlesinin bunları nasıl algıladığını çok iyi bilmemiz gerektiğini anlatmaya çalıştım. (Tekin 2001: 6).

Yani, "metinleri konuşturmak", tek varlık biçimleri dilsiz harflerden oluşan kelimeler, cümlelerden müteşekkil metinleri yazanın ve okuyanın tarih içinde nasıl algıladıklarını arkeolojik bir çalışma benzeri bir okumayla tekrar yeryüzüne çıkarmak demektir, bunun için gerekli olan da dil kadar tarih bilgisidir. *İştikakçı'nın Köşesi*, metinleri konuşturma yolunda dil ile kâh hasbihal, kâh kıyasıya bir mücadeleyi yansıtan ve okuyanda dilin içine, derinlerine inmekten duyulan bir haz uyandıran ve daha çok öğrenme isteği aşılayan metinlere yer vermektedir. Eserin okurda yarattığı bu etkide, yine kolay yargı ve saptamalardan çok, keskin bir zeka ve geniş bir bilginin elele meydana getirdikleri sorgulama yöntemi büyük rol oynamaktadır. Bu küçük hacimli büyük kitapta bir dil, Türk dili, kendi tarihinin zenginliğinin bilincine varmış, okurların gözleri önünde bir giysisini çıkarıp diğerini giyinerekten şıkır şıkır oynamaktadır.

●

Şinasi Tekin Harvard'da 1965 yılından beri, Uygur Türkçesi, Osmanlı Türkçesi, Modern Türkçe dersleri vermiştir. Bu deneyimin de iyice sağlamlaştırdığı bir birikimin sonucunda 1970'lerde, Türk dilini, Fuat Köprülü'nün Türk edebiyatı için öngördüğü biçimde,[3] ancak bundan daha kapsamlı olarak tanımladığı makalelerini yayınlamaya başlamıştır.

●

On dokuzuncu yüzyıldan Cumhuriyet dönemine uzanan dönem içinde Batı Türkçesi'ne, ulusal bir kimlik arayışı içinde bulunan ve kimlikleri bir ırk ve coğrafya birliğinden çok bir dil birliğine dayanan Türkiye Türkleri için birleştirici bir sıva görevi yüklenmiştir. Dil tarihçilerinin politik görüşleri doğrultusunda dilin tarihiyle oynamaları sonucunda okul kitaplarında hâlâ gözlemlenen, Köktürk kitabelerinden günümüz Türkiye'sine, Orta Asya steplerinden Anadolu'ya, bütün alfabe, kültür, yazma, basma gibi değişimlere karşın, kesintisiz ilerleyen bir Türk dili anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışın temel taşlarından birisini kaleminin ucuyla dürten de Şinasi Tekin

[3] Köprülü 1976: 3-4. Köprülü bu eserinde Ahmed Yesevî ve Yunus Emre'nin eserleri arasındaki ilişkileri ortaya çıkararak Orta Asya ile Anadolu kültürleri arasında doğrusal bir devamlılık ilişkisi kurmaktadır. Göreceğimiz gibi Tekin bu ilişkiyi çok daha karmaşık bir ilişki olarak ele almaktadır.

olmuştur. Önemli bir makalesinde tartışmaya açtığı (ve tartışmalara yol açan)[4] "ola/bolga" sorunu Tekin'in Türk dilinin gelişimi konusundaki görüşlerinin merkezinde durmaktadır.

Aslında Şinasi Tekin daha 1971'de, başka bir makalesinde, kültürün dil üzerindeki etkisi ve konuşma ve yazı dili arasındaki farkları göz önünde bulundurarak Köktürk kitabeleri ve Uygurca yazmalardaki kelime hazinesini incelemiştir (Tekin 1971). Bu makalede Tekin, göçer ve yerleşik kültürlerin dile yaklaşımlarındaki farklılıkları bir "iştikakçı"yı muştular bir hassasiyetle irdeleyerek, daha sonraki eserlerinde daha da geliştireceği yazılı kültürün göçebe bir kültürde gelişiminin zorluklarını göstermektedir.

Daha sonra bu görüşünü, Türk dili tarihinin üstadlarından, Reşit Rahmeti Arat'ın bir makalesinde söz ettiği "karışık dilli" Anadolu Türkçesi metinlerine de yansıtacak (Arat 1956), Türk 'yazı' dilini bir yataktan akan, kesin çizgilerle tarihlendirilmiş bir boyunduruktan kurtararak, bu dilin tarih sahnesine çıktığı 6. yüzyıldan başlayarak ne denli karmaşık ve zengin bir gelişim gösterdiğini ortaya çıkaracaktır (Tekin 1974; 1980a:160-162; 1991; özellikle 2001:121-149).

Doğu ve Batı Türkçesi arasındaki fark da, Köktürk ve Uygur Türkçelerine benzer biçimde, biri yerleşik ve biri göçebe iki farklı kültür çevresinde gelişmelerinden kaynaklanmaktadır. Doğu Türkçesi'ni üretenler Uygur alfabesinden Arap alfabesine ve İslâm kültürüne bir geçiş yaşarken, Oğuzlar için yazı dili ancak yerleşik düzene geçtiklerinde bir koşul olarak ortaya çıkmıştır. Doğu ve Batı Türkçeleri arasındaki imla farklılıkları da bu durumu yansıtır. Karahan Türkçesi'nde tüm sesli harflerin gösterilişini belli bir yazı geleneğine, Uygur yazı diline bağlayan Tekin, Eski Anadolu Türkçesi'nde sesli harflerin gösterilmeyişini de böyle bir gelenekle doğrudan ilişkisi olmayan Oğuzların konuştukları Türkçeyi Arap alfabesinden, özellikle Kuran imlâsından etkilenerek kendi yazıya geçirişlerine bağlar. Kısaca iki yazı geleneği arasında bir devamlılık ilişkisi yoktur:

> Bu izahlardan anlaşıldığına göre, batılıların Avrupa dillerinin tarihine tatbik ettikleri "eski", "orta" ve "yeni" gibi bir düzgün kronolojik sınıflamayı Türk yazı dilinin tarihine uygulamak imkânsız görünüyor. Olsa olsa bunu, belli bir coğrafî bölgede gelişen her bir yazı dilinin kendisine tatbik edebiliriz. (Tekin 2001: 149 [vurgu benim]).[5]

Şinasi Tekin'in bu çizgide gelişen açıklamaları, ve özellikle konuşma dilinin yazı diline etkisi konusundaki imaları Türk dilinin gelişimi tarihine önemli bir katkı oluşturmaktadır. Kendisi az sayıda örneği bulunan 'karışık dilli' metinleri Doğu ve Batı Türkçesi arasında süregiden sözlü iletişime de kanıt olarak görmektedir (1980a: 161).

[4] Tekin (1974). Tartışmalar için bakınız, Doerfer 1990: 22 ve Tekin 1991: 408-413.

[5] Bu konuda Tekin, Mecdut Mansuroğlu'nun makalelerine göndermede bulunmaktadır. Osmanlı öncesinde Anadolu'da "konuşulan" diller ve yazı dili konusunda yayınlanmış önemli bir makale için bkz. Johanson 1993.

Şinasi Tekin'in gözlerini Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru çevirmesinde bir çok neden bulunabilir, ancak tabii ki 1975 yılında, o sırada Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde çalışmakta olan Osmanlı edebiyatı uzmanı Gönül Alpay Tekin ile evlenmesi, onun bu ilgisinde büyük rol oynamıştır. 1971 yılında hemen hiç destek olmadan çıkarmaya başladığı *Sources of Oriental Languages and Literatures/Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları* (SOLL) kitap serisine, 1977 yılında Gönül hanımın da büyük katkılarıyla *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* (TUBA) dergisi eklenecektir.

Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları serisi, Türklük Bilgisi alanına 50 küsür ciltte Osmanlı, Çağatay Türkçeleri ve Farsça, Arapça dillerinin önemli metinlerini, çevirilerini, Türkçe satırarası Kuran çevirilerini, Doğu tarihinin çeşitli kaynaklarını kazandırmıştır. Yirmi yıldır çıkan ve Türkoloji alanında en uzun ömürlü dergilerden olan *Türklük Bilgisi Araştırmaları* ise Türk ve yabancı edebiyatçıların ve dilcilerin makaleleri için önemli bir forum olmakla kalmamış, ayrıca Ali Nihad Tarlan adına çıkarılan üçüncü sayıdan başlayarak (4. ve 5. sayılar dışında) her sayı, Doğu dilleri çalışmalarına katkıda bulunmuş bir bilim insanına armağan edilmiş, ve bu sayede Abdülbaki Gölpınarlı'dan Annemarie Schimmel'e, Fahir İz'den Barbara Flemming'e Türk dil ve kültürü ile ilgili konularda çalışmış bir çok uzman ve araştırmacıya öğrencilerinin makaleleriyle selam durmaları sağlanmıştır.

Bu iki seriyi Şinasi ve Gönül Tekin, Massachusettes eyaletinin Duxbury banliyösünde kendi başlarına çıkarmışlardır. Hâlâ hatırımdadır hocayla oturup matbaadan yeni gelmiş ciltleri, buram buram taze kitap kokusunu içimize çeke çeke zarflayıp değişik ülkelere, bilim insanlarına, kütüphanelere gitmek üzere postaneye taşımalarımız. O zamanlar dergi Amerika'da basılıyordu ve bütün son tashihler Şinasi Tekin ve eşi Gönül Tekin'in elinden geçiyordu. Herhalde okuyanlar, bu bilgi saçan yayınların ardında böylesi kişisel bir emek bulunduğunu tahmin etmiyorlardır. Nitekim ben de, 1994 yılında hocamın yanına gidene kadar, kullanmakta olduğum, satın alamadığıma hayıf hayıf hayıflandığım kitapların hangi koşullarda üretildiğini gördüğümde hayranlık vadisinden hayret vadisine düşüvermiştim; sonradan toparlanıp aşk vadisine yola devam etmek gerekti.

Kısaca bu dergi ve kitap serisi, Şinasi Tekin ve eşi Gönül Tekin'in geniş soluklu ilgilerini yansıtır biçimde, "Türklük Bilgisi" araştırmalarına, eski Türkçe'den, modern Türkçe'ye, edebiyattan tarihe bir çok konuda yüzlerce makale ve onlarca kitap kazandırmıştır.

Tekin, Köktürk yazıtları ve Osmanlı Türkçesi arasındaki sırat köprüsünü kurarken giderek Anadolu Türkçesine yönelmiştir. Orta Asya ve Yakın Doğunun çeşitli İslâmiyet öncesi ve İslâm kültürleriyle uğraşanların ulaşacakları mekânlardan birisi, 10. yüzyıldan başlayarak tüm bu kültür çevrelerine mekân olan Anadolu'dur. Bu yönelişte bir bakıma, ola/bolga sorununa sahne olan kitapların kendisini ilettiği "gaza" kavramının da önemli bir rolü vardır. Şinasi Tekin'in gaza ve cihad kelimelerinin Türk dilinde arz ü endam etmelerini incelediği makalesi yalnızca bu iki sözcüğü tarih bağlamına oturtmakla kalmıyor, bir kelimenin "Anadolu Türkçesi"nde geçirmiş olabileceği değişim ve dönüşümleri aşama aşama takip ederken, bu aşamaları izlemek için ne tür kaynaklara başvurulabileceği konusunda da okurları bilgilendiriyor (Tekin 2001:151-197). Şinasi Tekin bu arifane yazısında, okuyanları yazmalardan basmalara, kitabelerden sikkelere, üzerinde yazı barındırabilen her nesneye sürüklüyor; bu değişik tarihi kaynakları, iki kelimenin peşinde, birbirine tokuşturup karşı karşıya getirerek gönül aydınlatan sonuçlar ve zihin kamçılayan sorular çıkarıyor.

Bu makale, Paul Wittek'in gazi teziyle başlattığı, 1980'lerde yeniden dirilen Osmanlı devletinin kuruluşu ile ilgili bir çok tarih çalışmasında kaynak olarak kullanılarak tartışılmıştır.[6] Şinasi Tekin'in gazâ kelimesine ilgisi, onu Anadolu Türkçesi'nde yazılmış en eski ilm-i hal ve inşa kitaplarındaki erken dönem din ve bürokrasi dili olarak gelişen yazı diline, bu dil üzerindeki çalışmaları ise kendisini Anadolu'da oluşmakta olan Osmanlı devleti ile ilgili konulara iletmiştir. En eski inşa kitaplarından *Menahicü'l-inşa* (Tekin 1971) yayını, en eski ilm-i hal kitaplarından *Risaletü'l-İslam* ve *Güzide* hakkındaki makaleleri (Tekin 1989; 1991) ve *Teressül* adlı inşa kitabı münasebetiyle yayınladığı makale (Tekin 1996), 2002 yılında yayınlanan anıtsal[7] *Ottoman Manual/Osmanlı Elkitabı*'na doğru ilerleyen bir dil ve tarih bilincini yansıtmaktadır.

Tekin, 1996 tarihli makalesinde her biri birer sayfalık iki kısa erken dönem Osmanlı belgesini, Türkçe'ye çevirileri ve altışar sayfalık açılamaları ile yayınlarken, eski Türkçe konusunda gösterdiği sorgulayıcı yaklaşımı da geliştirmektedir. Örneğin, Çelebi Mehmed'in 1403 tarihli yemin mektubu, yani "sevgend-name"sini tartışırken şöyle yorumlarda bulunmaktadır:

> ...Çelebi Mehmed 1403 yılında Kütahya'ya bir "yemin mektubu" göndermişti. (...) bu mektup Çelebi Mehmed için oldukça ağır ve haysiyet kırıcı cümleler içeriyordu. Böyle bir mektubu hiç çekinmeden eserine örnek olarak koyabildiğine göre, Kırımlı Hâfiz Hüsam'ın Osmanlı divânında bulunmuş olmasına imkân yoktur. Dahası Kütahya'ya, Germiyan beyliğine gönderilen, siyâsî bakımdan son derece önemli ve belki de gizli tutulması gereken cümleler içeren bu 'yemin mektubu'nu, ancak o yıllarda Kütahya'da Germiyan beyliği divânında resmî bir vazifesi olan bir kimse görebilirdi. Ni-

[6] Bu tartışmalara burada girmek istemiyorum, ancak benim görüşüme göre Osmanlıların "gazâ" kavramına yaklaşımı konusundaki Şinasi Tekin'in yorumları gayet akılcı uslamlamalardır ve kelimelerin tartışılmaları yönünden önemli olduğu gibi, "dilcinin" tarihe yaklaşımındaki tartışmacı üslup açısından da önemlidir.

[7] Bu –sEl ekini kullandıkça hocamın bana nasıl kızacağı geliyor aklıma, ama hınzırlık işte. Bu yaz Cunda'da bu konular elbette tartışılacak, 'öz'Türkçe konusunda gene kulağım çekilecektir.

tekin II. Bâyezid'in şehzadeliği sırasında, bu şehzâdenin divânında çalışan bir kâtip tarafından düzenlendiği anlaşılan bir başka inşâ mecmuasında aynı "yemin mektubu"nun bir sûretini buluyoruz. Fakat sûretteki bütün kişi adları ve olaylar tamâmiyle değiştirilmiştir. Osmanlı şehzâdesine hizmet eden bir kâtip, Çelebi Mehmed'in babası Yıldırım Bâyezid'ı böyle bir mektubun içinde olduğu gibi bırakamazdı tabiî. Ama Kırımlı Hâfız Hüsâm ve *Teressül*'ün müstensihi Şeyh Mehmed bu mektubu, eserde olduğu gibi çekinmeden bırakabiliyorlar. (Tekin 1996: 284-285).

Burada artık yalnızca kelimeleri yorumlayan, onları yetkin bir biçimde tartışan dilcinin değil, dil mesleğini tarih disiplinine bitiştirmiş bir bilim insanının sesini duyuyoruz. Bu ses Harvard Üniversitesi'ndeki ve Osmanlıca Yaz Okulu'ndaki şanslı öğrencileri ve okurları tarafından işitilecek ve kulağa küpe edilecektir.

●

Şinasi Tekin 1995 yazında Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yaz Okulu'nda öğrencilerinin hafızalarından silinmeyen gayet başarılı bir ders verdikten sonra ABD'ye döndüğünde koltuğunun altında Osmanlıca Yaz Okulu projesi vardı. Eşi Gönül hanım ile birlikte, Harvard, ve önce Bursa Uludağ Üniversitesi'nin, daha sonra ise Koç Üniversitesi'nin, ve Cemal Kafadar ile Wheeler Thackston gibi ABD ve Türkiye'den müracaat ettiği daha bir çok kişinin desteğiyle, ancak, yakın bir şahit olarak belirtiyorum, temelde yine kendi başlarına, altı yazdır başarıyla geleceğin bilim insanlarına ve dolayısıyla Türklük bilgisi alanına hizmet veren Osmanlıca Yaz Okulu'nu açmışlardır. Bu deneyimin ilk yılı hâlâ aklımdadır. Duxbury'de alelacele, bin bir yokluk içinde eğitim malzemelerini hazırlayışımız. Şinasi beyin sayfa planları çıkarıp tek tek fotokopileri çekişi. Cunda'da Gönül hanımın okul binasını emektar Melek hanım ile biz oraya varmadan hazırlayışları. Sonra öğrencilerin ve destek verenlerin birer birer adaya gelişleri. O yazdan sonra Cunda'lılar için hareketli zeytin ve turist mevsimlerine bir de oldukça hareketli ve farklı bir bilim mevsimi eklenmiştir. Şu sıralar ilk öğrencilerimizin eserleri birer birer belirdikçe Şinasi bey ve Gönül hanım emeklerinin karşılığını bir nebze de olsa almaktadırlar.

●

Osmanlıca Yaz Okulu deneyime deneyim katarken, Şinasi Tekin bu okuldan kazandığı deneyimi, bu makalede izlemeye çalıştığım birikime harcetmiş, ve sonuçta el emeği göz nuru ile Osmanlı Türkçesi'nin en geniş açılısından bir lensten çekilmiş, en kapsamlı fotoğraflarından birini çıkarmıştır: *Ottoman Manual/Osmanlıca El Kitabı* (Tekin 2002). Bu iki ciltlik şaheser bir çok fer-

man ve yazmadan örneklerin enine boyuna, yüzeyinden derinine betimleyici ve çözümleyici incelemeleriyle yer aldıkları çok önemli bir yayındır. Bu çalışma, bir ders kitabını aşmakta, metinlerin tıpkıbasımları, çevrimyazı metinleri, açılamaları ve açıklamalı diziniyle Osmanlı Türkçesi, kültürü ve tarihiyle ilgilenen herkes için, olmazsa olmaz bir kaynak olmaktadır.



Yazı dili bize tarihi taşımakta en güçlü, ancak fazlasıyla çetrefilli bir araçtır. İşte Şinasi Tekin'in bu yazı dillerinden birine karşı Orta Asya steplerinde bulunmuş metinler üzerinden cehd ile başlattığı gazası, Anadolu uçlarında üretilmiş metinlerle başarılı bir biçimde sürmektedir, ve süregitsin diyorum. Kendilerinin bir dipnotundan şu alıntıda, Türk dilinin derinliklerine inebilmesini sağlayan, dilsiz metinlere dil kazandıran yaklaşımının neden başarılı olduğu hakkında ipuçları bulunmaktadır:

> M. El-Kaşgarî devrinde yani 11. asırda büyük akınların yönü niye doğudan batıya döndü? (...) Bu soruları hiç soran yok. Denecek ki sen biliyor musun bu soruların cevabını? Hayır, bilmiyorum. Aslında kendim bir cevap arıyorum. Ama cevabını düşünmeden adam gibi sorular soracağız önce, değil mi? Cevâbını sonradan bulmaya çalışırız nasıl olsa... Ama buluruz, ama bulmayız, o başka. Biz bulamazsak bizden sonrakiler bulur herhâlde bir gün. (Tekin 2001: 174).



Söz nihayete ermeden Ebu-Gazvân ile ilgili bir parantez açmak isterim (Tekin 2001:197). Ebu Gazvân, Arapça'da, sorgusuz sualsiz, sessiz sedasız gaza eden kedilere takılmış bir isimdir. Bu 'gazilerin atası' kedilerin Şinasi bey ve özellikle Gönül hanımın evlerinde ve gönüllerinde her an müstesna bir yeri olmuştur. Şinasi beyi böbrek yetmezliğinden muzdarip Tekir'e serum verirken, Boncuk'un peşinden ilaçlarıyla koşuştururken hatırlıyorum. Eğer Maksimilyan Gönül hanımın oğlu idiyse, Mestan da Şinasi beyin kızıydı. Mestan, Şinasi beyin yamacında, çalışma odasında ve genelde kitaplarının üstünde saltanat kurmuştu. Çoğunun anası erkenci Mercan, Pofuduk, Sarman, Domino, Beşbeş, bu göçüp giden gazilerin adları her daim anılmaktadır ya, Şinasi Tekin ile ilgili bir yazıda anılmasalar ayıp olurdu. Şu sırada, sevgili oğulları, en sevdiğim adıyla, Durali'nin eve getirdiği Duman evde hakimiyetini yürütmektedir. Cunda'da da, okul açıldıktan sonra, adanın çelimsiz, ancak çevik kedilerinin yüzleri gülmüştür. Göz hastalıklarına merhem ve dertlerine derman bulan kediler Tekin ailesini karşılamak için her yaz başı yollara dökülmektedirler. Geçen yaz bir Alman sivil toplum örgütünün de desteğiyle, Ayvalık'ta başlattıkları hayvanları koruma faaliyeti ise Türkiye genelinde bir örnek oluşturmaktadır.

E'n-nihayet, bu makalede Şinasi Tekin'in, dilbilimci, tarihçi, edebiyatçı (Tekin 1980a; 1992), öğretmen (bu kitapta makaleleriyle yer alan öğrencileri sadece küçük bir temsilci grubudur), yayıncı, kedisever yanlarından ancak bir kaçına değinilebilmiştir. Kendilerinin burada değinemediğim öyle ilginç, şaşırtıcı ilgileri vardır ki. Örneğin Kurtuluş savaşına ilgisi, özellikle bu savaşta telgrafçıların rolü hakkında bilip herkesle paylaştıkları; veya dipnot kullanmada gösterdiği eşi benzeri olmayan ustalık, ve dipnotlara duyduğu sevgi... Daha bir çok şey var bu denemeye girecek bir yol, bir zaman bulamayan. Bir çok değerli makalesinden, eserinden bahsetmeye fırsat bile bulamadım, ama biliyorum hepsi her an meraklı iki gözün altında, sayfa çevirmek için yaratılmış bir parmağın ucunda bulunuyorlar, bulunacaklardır da daima.

Kimbilir yine ne hatalar yaptım yukarıdaki metinde de; ama biliyorum elbet üstüne bir dilci eğilecek, hataların hepsini birer birer bulup, kurşun kalemiyle not edecektir der-kenare.

Bu denemeyi Kul Nesimi'nin bir nefesinden bir beyitle başlatmıştım, aynı nefesten bir başka beyitle bitiriyor, ve bu beyitleri hocama, etrafındaki hocalarıma, tanıma şansı bulduğum, bulmadığım tüm öğrencilerine, hayatımıza huzur getiren kedilere, Cunda'lılara selam olarak gönderiyorum.

Gülden terâzi yaparlar, gül ile gülü tartarlar
Gül alırlar gül satarlar, çarşı pazarı güldür gül
Kul Nesimi

Kaynaklar

Arat (1960)	Reşit Rahmeti Arat, "Anadolu yazı dilinin tarihî inkişâfına dair," *V. Tarih Kongresi 1956* (Ankara: TTK 1960): 225-232.
Doerfer (1990)	G. Doerfer, "Die Stellung des Osmanischen im Kreise des Oghusischen und seine Vorgeschichte," *Handbuch der Türkischen Sprachwissenschaft* I yay. haz. György Hazai (Budapeşte: Akademi Kiado 1990): 13-34.
Johanson (1993)	Lars Johanson, "Rûmî and the birth of Turkish poetry," *Journal of Turcology* 1:1 (Summer 1993): 23-37.

Köprülü (1976)	Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* 3. basım, yay. haz. Orhan F. Köprülü (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı 1976).
Tekin (1971)	Şinasi Tekin, "Metinlere dayanarak eski Türklerde göçebe (=Ötüken) ve şehir (=Hoçu) medeniyetlerinin tahlili," *Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 3 (Ekim 1971): 35-60.
Tekin (1971a)	Şinasi Tekin, *Menahicü'l-inşa: The Earliest Ottoman Chancery Manual by Yahya bin Mehmed el-Katib from the 15th Century* (Duxbury, MA 1971).
Tekin (1971b)	Şinasi Tekin, *Die Kapitel über die Bewusstseinslehre im uigurischen Goldglanzsutra (IX. und X.)*, (Wiesbaden, In Kommission bei O. Harrassowitz 1971).
Tekin (1974)	Şinasi Tekin, "1343 tarihli bir eski Anadolu Türkçesi metni ve Türk dili tarihinde ola/bolga sorunu," *TDAY-Belleten* 1973-1974 (1974): 59-157.
Tekin (1976)	Şinasi Tekin, *Maitrısimit: Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram* (Ankara: Atatürk Üniveristesi Yayınları, 1976).
Tekin (1980)	Şinasi Tekin, *Buddistische Uigurica aus der Yüan-Zeit* (Wiesbaden: O. Harrasowitz 1980).
Tekin (1980a)	Şinasi Tekin, "The Turkish translation of Bedvü'l-amâlî in quatrains," *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* 4 (1980): 157-206.
Tekin (1986)	"Viyana'nın Kanunî Sultan Süleyman tarafından fethedilmiş olduğuna dair yepyeni bir vesika," *Tarih ve Toplum* 5:29 (1986): 13-15
Tekin (1989)	"XIV. yy.'da yazılmış gazilik tarikası 'Gaziliğin Yolları' adlı eski bir Anadolu Türkçesi metni ve Gazâ/Cihâd kavramları hakkında," *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* 13 (1989): 139-204.
Tekin (1991)	Şinasi Tekin, "Mehemmed bin Bâlî'nin Eski Anadolu Türkçesine aktardığı Güzide adlı eserin Harzem Türkçesindeki aslı ve 'ola-bolga' meselesi hakkında," *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* 15 (1991): 405-420.
Tekin (1992)	Şinasi Tekin, "İslâmiyet öncesi Türk edebiyatı" *Türk Dünyası El Kitabı* 3: Edebiyat (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü 1992): 20-56.
Tekin (1996)	Şinasi Tekin, "Fatih Sultan Mehmed devrine ait bir inşâ mecmuası" *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları* 20 (1996): 267-331.
Tekin (2001)	Şinasi Tekin, *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler* (İstanbul: Simurg 2001).
Tekin (2002)	Şinasi Tekin, *Ottoman Manual* (Cambridge, MA: Harvard University 2002).

Şinasi Tekin Bibliyografyası*

Yorgo Dedes**

I. Kitaplar

1960

Uygurca Metinler I: Kuanşi İm Pusar. (Ses İşiten İlah) Vaḫ Ḥua Ki Atlıġ Nom Çeçeki Sudur (Saddharmapuṇḍarîka-Sûtra).
Atatürk Üniversitesi Yayınları, Araştırma Serisi-Edebiyat ve Filoloji, 2. Erzurum (1960).

1970

Abhidharma-Kośa-Bhâya-Ṭîkâ Tattvârtha-Nâma. The Uighur Translation of Shtiramati's Commentary on the Vasubandhu's Abhidharmakośaśâstra: Abidarim Koşavardi şastr. Text in Facsimile with Introduction.
Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları, 1. New York: Garland Publishing (1970).

1971

Die Kapitel über die Bewusstseinslehre im Uigurischen Goldglanzsūtra (IX.und X.).
Bearbeitet von K. Röhrborn und P. Schulz. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica, 3. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (1971).

Menâhicü'l-İnşâ'. Yahya bin Mehmet el-Katib'in 15. Yy'dan Kalma En Eski Osmanlıca İnşâ Elkitabı. Giriş, Dizin, Tıpkıbasım.
Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları, 2. Türkçe Kaynaklar, 2. Cambridge, Mass.:Orient Press (1971).

1976

Uygurca Metinler II: Maytrisimit: Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma. Uygurca İptidaî Bir Dram: Burkancılığın Vaibhâşika Tarikatine Ait Bir Eserin Uygurcası.
Atatürk Üniversitesi Yayınları, 263. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 54. Araştırma Serisi, 44. Ankara: Sevinç Matbaası (1976).

* Bibliyografyanın hazırlanmasındaki katkısından dolayı Mustafa S. Kaçalin'e müteşekkirim.

** Dr., SOAS (School of Oriental and African Studies), Londra Üniversitesi.

1980

Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit. Teil I: HSIN Tözin Oqidtaçi Nom. Teil II: Die Geschichte von Sadâprarudita und Dharmodgata Bodhisattva. Bibliotheca Orientalis Hungarica, 27. Budapest: Akadémiai Kiadó (1980). [=*Buddhistische Uigurica aus der Yüan-Zeit.* (Asiatische Forschungen, 69) Wiesbaden: Otto Harrassowitz (1980).]

Maitrisimit Nom Bitig. Die uigurische Übersetzung eines Werkes der buddhistischen Vaibhâşika-Schule. 1. Teil: Transliteration, Übersetzung, Anmerkungen. 2. Teil: Analytischer und rückläufiger Index. Berliner Turfantexte, 9. Berlin: Akademie Verlag (1980).

Willi Bang Kaup. Berlindeki Macar Enstitüsünden Türkoloji Mektupları (1925-1934). Atatürk Üniversitesi Yayınları, 408. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 75. Tercüme Serisi, 8. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi (1980).

1989

(Gönül Alpay Tekin ile.) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi. I. Kitap: İstanbul Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Tıpkıbasımı, 1, cüz: v. 1-106^{a}. Giriş Fahir İz.* Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları, 11. Türkçe Kaynaklar, 9. Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Basımevi (1989).

(Gönül Alpay Tekin ile.) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi. I. Kitap: İstanbul. Dizin. Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Tıpkıbasım Neşrine Göre Hazırlanmıştır. 1. cüz: Elif-Ce.* Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları, 12. Türkçe Kaynaklar, 10. Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Basımevi (1989).

1993

Eski Türklerde Yazı, Kitap ve Kağıt Damgaları. İstanbul: Eren Kitabevi (1993).

Uygurca Metinler I: Kuanşi İm Pusar. (Ses İşiten İlah) Vap Ḥua Ki Atlıg Nom Çeçeki Sudur (Saddharmapuñḍarîka-Sûtra). Türk Dil Kurumu Yayınları, 576. Ankara (1993).

(Gönül Alpay Tekin ile.) *Evliya Çelebi Seyahatnamesi. I. Kitap: İstanbul Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Tıpkıbasımı, 2. cüz: v. 106b-217b. Giriş Fahir İz.* Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları, 19. Türkçe Kaynaklar, 17. Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü (1993).

2001

İştikakçının Köşesi. Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler. Simurg Yayınları, 41. Dil ve Edebiyat, 8. İstanbul: Simurg (2001).

2002

Osmanlıca El Kitabı.
2 cilt. Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının Kaynakları, 52-53. Türkçe Kaynaklar, 45-46.
Cambridge, Mass.: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü (2002).

II. Makaleler ve kitap tanıtmaları

1958

"Palatogramme türkischer Laute."
Zeitschrift für Phonetik und Allgemeine Sprachwissenschaft (1958) 11: 198-205.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1958), s. 319-322.
Annemarie von Gabain, *Maitrisimit. Die alttürkische Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhâsika-Schule. In Faksimile herausgegeben und bearbeitet*, Wiesbaden (1957).

1959

Bilgi [İstanbul: Muallimler Birliği] (1959) 13/147:10-11.
"Hoço-Uygurlarının Medeniyetine Ait Notlar."

*Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (*1959), s. 293-306.
"Altun Yaruk'un Çincesinin Almancaya Tercümesi Dolayısiyle."
[Johannes Nobel, *Suvarñaprabhâsottamasūtra. Das Goldglanz-Sūtra, ein Sanskrittext des mahâyâan-Buddhismus. I Band. I-tsing's chinesischer Version,* Übersetzt, eingeleitet, erlautert und mit einem photomechanischen Nachdruck des chinesischen Textes versehen, Leiden (1958).]

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1959), s. 307-309.
"Altun Yaruk'un Çincesinin Almancaya Tercümesi Dolayısiyle."
[Annemarie von Gabain ve Werner Winter, *Türkische Turfan-Texte IX. Ein Hymnus an den Vater Mani auf "Tocharisch B" mit alttürkischer Übersetzung*, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wisseschaften zu Berlin, Berlin (1958).]

1960

Bilgi [İstanbul: Muallimler Birliği] (1960), 13/154-155:16-17.
"Uygurlarda Kitap ve Cilt Çeşitleri."
Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1960), s. 143-144.
"Şeçere-i Terakime. Hiva Hanı Ebu'l-Gazi'ning Telifi Turur."

1961

"Über die buddhistische Trinitätsslehre in der uigurischen Version des Goldglanz-Sūtra."
*Ural-Altaische Jahrbücher (*1961) 32: 187-192.

"Uygurlarda "Boşluk" ve "Mutlak Hakikat" Mefhumları Hakkında."
Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1960), s. 79-87.

Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1961), s. 277-279.
Wilhelm Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*,
's Gravenhage: Mouton (1960) [Yeni Baskı].

*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (*1961) 11:143-144.
Annemarie von Gabain, *Maitrisimit. Faksimile der alttürkischer Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhâsika-Schule II,* Berlin (1961).

Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1961), s. 273-276.
Annemarie von Gabain, *Türkische Turfantexte X. Das Avadâna des Dämons Atavaka*, Berlin (1958).

1962

"Prosodische Erklärung eines uigurischen Textes."
Ural-Altaische Jahrbücher (1962) 34:100-106.

"Türkçede Kelime Türetme ve İmkanları."
Türk Yurdu (1962) 5/3: 38.

*Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (*1961), s. 359-362.
"Kök-Türklerin Tarihi Hakkında Çin Kaynakları (Yeni Yayınlar)."

Liu Mau-Tsai, *Die chinesischen nachrichten zur Geschichte der Ost-Türken (T'u-Küe)*, Göttinger Asiatische Forschungen 10. Göttingen (1958).

Central Asiatic Journal (1962) 7: 316-317.
Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı, I: Giriş-Metin-Faksimile*, Türk Dil Kurumu Yayınları 169, Ankara (1958).

Tarih Yolunda Erzurum (1962) 2/11-12: 33-34.
"Eti Türkleri Meselesi."

1963

"Eski Türkçede Tarih Zaptı Şekilleri."
Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1962), s. 13.

"Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü Dolayısı İle Birkaç Not (762-1962)."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1962), s. 1-11.

"Türklük Bilgisi Elkitabı Üzerine Bir Öneri."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1962), s. 265-269.

"Uygurlarda Sevab Tevcihi Âdeti ve İslamlıktaki Mevlid Duası."
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (1962), 12: 233-46.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1962), s. 271-275.
Annemarie von Gabain, *Das uigurische Königreich von Chotscho 850-1250*, Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1961, Nr.5, Berlin: Akademie Verlag (1961).

Haluk İpekten ile
" XVII. Asır Şâirlerinden İsmetî."
İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi (1963), 13:103-118.

Atatürk Üniversitesi Yıllığı (1963), s. 21-34.
Haluk İpekten ile
"XVII. Asır Şâirlerinden İsmetî."

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1962), s. 275-277.
Annemarie von Gabain, "Der Buddhismus in Zentralasien," *Handbuch der Orientalistik*, Leiden (1961), cilt 8:496-514.

Orientalistische Literaturzeitung (1963) 1/2:55-58.
Annemarie von Gabain, *Maitrisimit, Faksimile der alttürkischer Version eines Werkes der buddhistischen Vaibhâsika-Schule*, I Wiesbaden (1957), II Berlin (1961).

1965

"Uygur Edebiyatının Meseleleri. (Şekiller ve Vezinler)."
Türk Kültürü Araştırmaları (1965) 2:26-58.

"Uygurlarda Musiki. Vang-yen-te'nin Sefaretnamesinde Anlattıkları."
Hayat Tarih Mecmuası (1965) 2/8: 75-77.

"İlk Türk Heykeli."
Hayat Tarih Mecmuası,(1965) 2/9: 67-68.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1964), s. 149-152.
"XXV. Uluslararası Doğubilimciler Kongresi Tutanakları."

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1964), s.152-157.
Bahaeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara (1962).

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1964), s.157-160.
Dieter Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus: I Der Heilsweg des Mönchtums; II Der Heilsweg für die Welt*, Berlin 1962-3.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1964), s.160-163.
René Giraud, *L'empire des turcs célestes: Les règnes d'Elterich, Qapghan et Bilge (680-734)*, Paris (1960).

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1964), s.163-167.
Annemarie von Gabain, "Vorislamische alttürkische Literatur," *Handbuch der Orientalistik V, Altaistik, 1. Turkologie*, Leiden/Köln (1963).

1966

"Buyan Evirmek (Sevâbın Tevcihi)."
Reşit Rahmeti Arat İçin. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 19. Seri I, Sayı A2. Ankara (1966), s. 390-411.

"Uygur Bilgini Sıng'u Seli Tutung'un Bilinmeyen Yeni Bir Çevirisi Üzerine."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1965), s. 29-33

"Uygurcada Yardımcı Cümleler Üzerine Bir Deneme."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1965), s. 35-63.

Ural-Altaische Jahrbücher (1966) 38:145-147.
Karl Steuerwald, *Untersuchungen zur türkischen Sprache der Gegenwart*, Teil I: Die türkische Sprachpolitik seit 1928; Teil II: Zur Orthographie und Lautung des Türkischen. Berlin: Langenscheidt Bibliothek (1963/64).

Ural-Altaische Jahrbücher (1966) 38:175-176.
"Über Schamanismus."
Hans Findeisen, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag (1957).

Reşit Rahmeti Arat İçin, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 19. Seri I, Sayı A2. Ankara (1966), s. 448-450.
Reşit Rahmeti Arat, *Eski Türk Şiiri*, Ankara (1965).

1967

"Dilin Özleştirilmesinde Tutulan Yol."
Türk Kültürü (1967) 5/58: 778-784.

1968

"1729 Yılında Vakfedilmiş bir İstanbul Medresesinin Öğretim ve İdare Kadrosu Hakkında."
Türk Kültürü (1968) 6/71: 836-839.

1971

"Metinlere Dayanarak Eski Türklerde Göçebe (=Ötüken) ve şehir (=Hoço) Medeniyetlerin Tahlili."
Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi (1971) 3:35-60.

1973

"Ali Fehmi Karamanlıoğlu'nun Ardından."
*Türk Kültürü (*1973) 11/123: 183-184.

1975

"1343 Tarihli bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Türk Dili Tarihinde 'olga-bolga' Sorunu."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1973-1974), s. 59-157.

"Bilinen en Eski İslamî Türkçe Metinler: Uygur Harfleriyle Yazılmış Karahanlılar Devrine Ait Tarla Satış Senetleri (A.H. 473, 483=A.D. 1080, 1090).
" *Selçuklu Araştırmaları Dergisi (*1975) 4: 157-186.

1976

"Die uigurische Weihinschrift eines buddhistischen Klosters aus den Jahren 767-780 in *Tuyoq*."
Ural-Altaische Jahrbücher (1976) 48: 225-230.

"Eski Türkçe."
Türk Dünyası El Kitabı. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 45. Ankara (1976), s. 142-192.

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1975-1976), s. 187-191.
"Uygurca Üzerine Yeni Yayınlar."
James Russell Hamilton, *Le conte buddhique du bon et du mauvais prince en version ouigoure*, Paris (1971).

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1975-1976), s. 191-193.
"Uygurca Üzerine Yeni Yayınlar."
Georg Hazai ve Peter Zieme, *Fragmente der uigurischen Version des "Jin' gangjing mit den Gâthâs des Meister Fu"*, Berliner Turfantexte I, Berlin (1970).

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1975-1976), s. 193-196.
"Uygurca Üzerine Yeni Yayınlar."
Klaus Röhrborn, *Eine uigurische Totenmesse*, Berlin (1971).

Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1975-1976), s. 196-201.
"Uygurca Üzerine Yeni Yayınlar."
Semih Tezcan, *Das uigurische İnsadi-Sūtra*, Berlin (1974).

1977

"Bir Uygur Şiir Hakkında Not."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1975-1976), s. 61-63.

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1977) 1: 181.
Materialia Turcica (1975) 1.

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1977) 1: 181-183.
Turkologischer Anzeiger 1-2= WZKM (1975) 67:339-488, *WZKM* (1976) 68:297-485.

1978

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1978) 2: 163-165.
David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, London (1882).
Oruç Aruoba, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (Hacettepe Üniversitesi Felsefe Dizini 1) Ankara (1976).

1980

"İkinci Bayezid Devrine Ait Bir Mecmua."
*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1979-1980) 3: 343-383.

"The Turkish Translation of *Bedvü'l-Amâlî* in Quatrains."
*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1980) 4: 157-206.

'A Qarakhanid Document of A.D. 1121 (A.H. 515) from Yarkand."
[*Eucharisterion: Essays presented to Omeljan Pritsak on his sixtieth birthday by his colleagues and students.*]
Harvard Ukrainian Studies (1979-1980) 3-4: 868-883.

Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies),(1980) 4: 214-215.
Klaus-Detlev Wannig, *Der Dichter Karaca Oğlan. Studien zur türkischen Liebeslyrik*, Freiburg im Brsg. (1980).

1981

Milliyet Sanat Dergisi (1981) (11-15 Temmuz) Yeni Dizi 28: 32-37.
"Ertop Konur (Konuşan): "Uygurca Yazmalar Arasında."

1984

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1984) 8:298.
Joseph E. Jeffs, yayına hazırlayan, *The George C. McGhee Library. A catalogue of Books on Asia Minor and the Turkish Ottoman Empire,* Washington, D.C. (1984).

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1984) 8:296-297.
Gernot Heiss ve Grete Klingestein, eds., *Das Osmanische reich und Europa 1683 bis 1789. Konflik, Entspannung und Austausch* (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit,10) Viyana (1983). 243s.

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1984) 8: 291-295.
Gerhard Piccard, *Die Wasserzeichenkartei Piccard im Hauptstaatsarchiv Stuttgart.* Bd. 12, 13, 14, Stuttgart (1982, 1983).

1985

"Türkiye'de Onbeşinci Yüzyıla Ait İki Pasaport: İl-Cân Mektûbı ve İl-Cân-Nâme."
[=Tekin 2001/1: 13-23]
Tarih ve Toplum (1985)4/ 23: 297-299 (9-11)

"Some Thoughts on the Etymology of the Turkish *Üzengi* 'Stirrup'."
*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1985) 9:237-241.

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1985) 9:302-303.
Archivum Ottomanicum (1984) 9.

*Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (*1985) 9:303.
"Kağıt Damgaları Üzerine Yayınlar II."

Tarih ve Toplum (1985) 5/29: 13-15.
Gönül Alpay Tekin ile
(Okuyucu mektubu) "Viyana'nın Kanuni Sultan Süleyman Tarafından Fethedilmiş Olduğuna Dair Yepyeni Bir Vesika."

1986

"XIVüncü Yüzyıla Ait bir *İlm-i Hâl*: Risâletü'l-İslâm."
Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (1986) 76:279-292.

1987

"Altun Yaruk'un 20. Bölümü: İligler Qanlarnıng Köni Törüsin Aymaq (=Râjaşâstra)."
Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (1987) 11:133-200.

1988

Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (1988) 12: 286-292.
Hanna Sohrweide, *Türkische Handschriften, Teil 5* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutchland: VHOD Band XIII,5), Wiesbaden (1981).

Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (1988) 12: 293-302.
Gerhard Ehlers, *Alttürkische Handschriften, Teil 2: Das Goldglanzsūtra und der Buddhistische Legendenzyklus Dasakarmapathâvadânamâlâ* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutchland: VHOD Band XIII,10), Stuttgart (1987).

1989

"XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası 'Gaziliğin Yolları' Adlı Bir Eski Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihâd Kavramları Hakkında."
Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (1989) 13:139-204.

"İştikakçının Köşesi: Köşk Kelimesi Farsça Değil Türkçedir." (12-15)
[= Tekin 2001/2:25-31]
Tarih ve Toplum (1989) 11/66:332-335.

"İştikakçının Köşesi: İlk Defa Müsülman Türkler Oğuzlardı!"
[= "Yabancı Kelimelerin Türkçeye Giriş Yolları ve Oruç Kelimesinin Hikâyesi" Tekin 2001/3:33-42]
Tarih ve Toplum (1989) 12/72:329-331. (9-11)

Tarih ve Toplum (1989) 12/67: 58-59.
"Dilcilerin Beklediği Önemli Eser."

Tarih ve Toplum (1989) 12/67: 61-62.
"Topkapı Yıllıkları."

1990

"İştikakçının Köşesi: Türkçede -MA- Olumsuzluk eki ile -DIK+ Eki Nerden Geliyor?" [=Tekin 2001/4:43-58]
Tarih ve Toplum (1990) 13/74:78-81 (14-17).

"İştikakçının Köşesi: Bilin Bakalım Yazı Yazmak Nereden Geliyor?"
[="Yazı Yazmak Nereden Geliyor?" Tekin 2001/5: 59-70]
Tarih ve Toplum (1990) 13/78: 330-333 (10-13)

"İştikakçının Köşesi: Üzengi Kelimesi Nereden Geliyor?"
[=Tekin 2001/6:71-83]
Tarih ve Toplum (1990) 14/81:137-141 (9-13)

"Kültür Tarihimize İlişkin Araştırmalarda Yanlış Bir Zihniyete Eski Dilin Rüzgârıyla Cevap."
[="Türklerin Kullandıkları Alfabeler Hakkında Eski Dilin Rüzgariyle Bir Kaç Söz" Tekin 2001/7: 85-90]
Tarih ve Toplum (1990) 14/84:329-330 (9-10)

1991

Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (1991) 15: 405-420.
"Mehemmed bin Bâlî'nin Eski Anadolu Türkçesine Aktardığı 'Güzîde' Adlı Eserin Harezm Türkçesindeki Aslı ve Ola-Bolğa Meselesi Hakkında."

"İştikakçının Köşesi:Ev Bark Nedir?" [=Tekin 2001/8: 91-102]
Tarih ve Toplum (1991) 15/89:267-270 (10-13)

"İştikakçının Köşesi: *İl* Kelimesi ve İştikakçının Hikâyesi."
[=Tekin 2001/9:103-119]
Tarih ve Toplum (1991) 16/95:270-275 (14-19)

"Tekinler Yanıtlaşıyorlar."
Tarih ve Toplum (1991) 15/88: 9-12.

"Engüri Karyesinde Ulemadan Talât Efendi'ye Son Cevabumuzdur."
Tarih ve Toplum (1991) 16/94: 15-16.

Tarih ve Toplum (1991) 16/94: 58-61.
"*Türk Dilleri Araştırmaları.*"

1992

"İştikakçının Köşesi: Eski Türk Yazı Dilleri'nin Özellikleri Üzerine Düşünceler ve Bunların Teşekkülü ile Türk Siyasî Birlikleri Arasındaki İlişkiler." [=Tekin 2001/10: 121-149]
Tarih ve Toplum (1992) 17/101:265-275 (9-19)

"Türk Yazı Dilleri."
Milli Kültür (1992) 93: 43-44.

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 121. Seri I, Sayı A-23. İkinci baskı. Ankara (1992), s. 69-119.
"Eski Türkçe."
Türk Dünyası El Kitabı. İkinci Cilt: Dil- Kültür-San'at.

Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 121 Seri I Sayı A-23. İkinci baskı. Ankara (1992), s. 20-56.
"İslâmiyet Öncesi Türk Edebiyatı."
Türk Dünyası El Kitabı. Üçüncü Cilt: Edebiyat.

1993

"İştikakçının Köşesi: Türk Dünyasında *Gazâ* ve *Cihâd* Kavramları Üzerine Düşünceler. Başlangıçdan Osmanlıların Fetret Devrine Kadar"
[=Tekin 2001/11:151-174]
*Tarih ve Toplum (*1993) 19/109: 9-18.

"İştikakçının Köşesi: Türk Dünyasında *Gazâ* ve *Cihâd* Kavramları Üzerine Düşünceler II. *Gâzî* Teriminin Anadolu ile Akdeniz Bölgesinde İtibârını Yeniden Kazanması."
[=Tekin 2001/11:175-197]
Tarih ve Toplum (1993) 19/110: 73-80 (10-16).

"*Binbir Gece*'nin İlk Türkçe Tercümeleri ve Bu Hikâyelerdeki Gazeller Üzerine."
Türk Dilleri Araştırmaları (1993) 3:239-255.

Tarih ve Toplum (1993) 19/114: 377-381.
"İkinci Mahmut'in İstanbul'u."
Kayra, C. ve Erol Üyepazarcı, *Bostancıbaşı Sicilleri*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı Yayınları, 8. İstanbul (1992).

1994

"İştikakçının Köşesi:*Bodun* Kelimesi Üzerine Düşünceler."
[=Tekin 2001/12:199-209]
Tarih ve Toplum (1994) 21/121:9-12.

"İştikakçının Köşesi:*Ög*, *Ögir*, *Yarlığ*, *Yarlıka* Kelimeleri Nereden geliyor?"
[=Tekin 2001/13: 211-228]
Tarih ve Toplum (1994) 21/122: 74-80 (10-16).

İştikakçının Köşesi:Türkcedeki Bazı Çekim Eklerinin Tarihi Üzerine Düşünceler. +Leyin Eki Hakkında"
[=Tekin 2001/14:227-245]
Tarih ve Toplum (1994) 21/123:139-144 (11-16).

"İştikakçının Köşesi:Eski Türkçe'de Toharca Unsurlar."
[=Tekin 2001/15: 247-261]
Tarih ve Toplum (1994) 22/132:325-332 (5-12).

1996

"Fatih Sultan Mehmed Devrine Âit Bir İnşâ Mecmuası."
Türklük Bilgisi Araştırmaları (=Journal of Turkish Studies) (1996) 20:267-311.

2000

"Timur Öncesinde Anadolu ile Orta Asya Türk Dünyası Arasındaki Kültür İlişkileri ve *Güzîde Kitabı*'nın 'Tercüme' Hikâyesi."
Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten (1997):151-197.

2001

Tarih ve Toplum (2001) 35/ 208:276-279 (77-80).
"Elf Leyle'nin 17. Yüyıl Osmanlıcası Nasıl Yayımlanmalı? Bu Metin Ne Kadar Müstehcen?"
Binbir Gece Masalları, Çeviren: Alim Şerif Onaran; Yayına Hazırlayan: Atilla Birkiye, İstanbul:AFA Yayınları (1993).

2002

"Cunda Adası'nın Adları ... Cunda Belediyesi'nin İlk Mührünün Yeniden Okunuşu."
Tarih ve Toplum (2002) 37/217: 43-51 (43-51).

Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş

Nurcan Abacı*

Osmanlı kentlerinin fiziksel-idari örgütlenmesi gittikçe daha iyi anlaşılmasına rağmen sosyal yapının işleyişinin, eski önyargılardan kurtulamadığı görülüyor. Bu anlayışa göre her ne kadar Osmanlı'da bir kent yaşamı görülüyorsa da, sosyal yapı tamamen kontrol altındadır ve kollektivist bir yaşam biçimi vardır. Gelişmiş toplumlarda bireyi ortaya çıkaran yapının, kültürel açıdan karmaşık, ekonomik açıdan zengin, eğitimli, şehirleşmiş, yatay ve dikey hareketliliğin bulunduğu sosyal örgütlenme modeline sahip olduğu iddia edilmektedir. Buna karşın kollektivist toplumlarda kişiler grubun özelliklerine göre davranmalı, kültürel birliği yansıtmalı, diğer kültürlerden ve gruplardan izole olmalıdır. Burada kollektivist yaşam biçimi Doğu toplumlarının geri kalmışlığının hem nedeni hem de sonucu gibi algılanmaktadır. Oysa tarih dışındaki sosyal bilimlerde bireycilik ve kollektivizmin, birbirinin zıddı iki ayrı yaklaşım olmadığı deneysel araştırmalarla ortaya konulmuştur. Yani kişiler her iki özelliği de taşıyabileceği gibi birinde etkin diğerinde çekingen olabilmektedir. Uygulama sonucu ortaya çıkan bilgilerin, tarihsel verilere de yansıyıp yansımadığı sorusu üzerinde çalışmalar başlangıç aşamasındadır. Bu yazı, Ersin Kuşdil ile üzerinde çalıştığımız ve Osmanlı toplumunun ne ölçüde kollektivist/bireyci olduğunu anlamaya yönelik girişimin, anılan yapının kollektivist niteliklerinden sorumlu olduğunu düşündüğümüz sosyal kontrol mekanizmalarına giriş niteliğindedir. Osmanlı sosyal yapısı ve birey ayrı bir çalışmanın konusudur.

I. Giriş

Tarih araştırmalarında var olan ve genel konulardan çok, özel kişileri ilgilendiren konuların incelenmesine yönelik eğilimin, gittikçe artan oranlarda Osmanlı tarih yazıcılığını da etkilediği görülüyor. Bu etkinin bir sonucu olarak yakın geçmişe kadar "sıradan" insanların nasıl yaşadığı sorunsalı konusunda araştırma yapmayı pek de düşünmeyen Osmanlı tarihçileri gittikçe artan oranlarda bu konu hakkında çalışma yayınlıyorlar. Bu durum yöntem sorununu da beraberinde getiriyor. Bu yazının konusunu oluşturan ve Osmanlı kentlerinde "sosyal kontrolün" ne anlama geldiğini incelemeyi amaçlayan başlık da bu konular arasındadır.

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

Osmanlı kentlerinde "sosyal kontrol" üzerine yazılanların erken dönem örneklerinde, bu tutumu merkezin "baskıcı" yapısı ile özdeşleştirmek çok da itiraz alan bir tutum değildi. Bu yaklaşımda Osmanlı merkezi yapısının herşeyi kontrol etmek istediği bir veri olarak kabul ediliyor ve yapılan araştırmalarla bu "gerçek" tekrar tekrar "kanıtlanıyordu". Bu tutumun yakın dönemde yapılan çalışmalarda da kendisini gösterdiğini söylemek mümkündür. Bizim bu araştırmamızda ileri sürdüğümüz görüş, bu güne kadar konu ile ilgili yapılan yayınlardaki iddialardan yaklaşım itibarı ile farklıdır. Biz, Osmanlı kent yaşamını kontrol altında tutmaya yarayan hukuki düzenlemelerin merkezin gereksinimlerini sağlamaya yönelik başlıklarla sınırlı olduğunu, bireylerin davranışını kontrol etmeye yönelik uygulamaların ise bölgeden bölgeye farklılık gösteren ve dünyanın başka bölgelerinde de görülebilecek, içinde yaşanılan dönemin özelliklerinden kaynaklanan bir tutuma bağlı olduğunu iddia ediyoruz.

Osmanlı kentleri üzerine ilk araştırmalara imza atanlar, "bağımsızlığını" kazanan Ortadoğu ülkelerini açıkça ya da üstü kapalı kontrol eden ülkelerin akademisyenleridir. Bu kişilerin çalışmalarında bugün artık şekil değiştirmiş olan oryantalizmin etkileri açıkça görülebilir haldedir. Örneğin Cezayir ve Tunus gibi antik dönem uygarlığına ev sahipliği yapmış bölgelerde çalışanlar inceledikleri yapıyı bu dönemlerle karşılaştırıyorlardı. Çünkü kendileri bir ölçüde bu uygarlığın temsilcisi olarak bölgede bulunuyorlardı. Arap kentlerinin "karmaşıklığı ve düzensizliği", daha düzenli bir kent anlayışının mirasçılarının bölgede bulunmalarının meşruiyet kaynağı gibiydi.[1]

Aslında ilk yapılan çalışmalarda elde edilen veriler bu yargıyı bir ölçüde doğrular niteliktedir. Örneğin Şam ve Halep kentlerinin 16. yüzyıl öncesindeki durumlarına ilişkin yapılan araştırmalar, kentin birbirinden tamamen izole edilmiş mahallelerden oluştuğunu göstermektedir. Bu mahallelerde kesin bir homojenlik söz konusudur. Ekonomik anlamda mahalleler küçük köyler gibi organize edilmişlerdir. Herkes birbirini tanımaktadır. Genel kent tanımına uyan ise bu şehirlerin sadece küçük bir bölümüdür. Kente daha sonradan gelenler kentin dış mahallelerini oluşturmakta ve bir arada yaşamaktadırlar. Bazı durumlarda bu yerleşim tipi, mahalleler arası çatışmalara kadar varabilmektedir. Bu tip bir örgütlenmede merkez kendisi ile ilgili kararlar aldırmak ve uygulatmak istediğinde bu mahallelerin ileri gelenlerini kullanmaktadır. Çünkü ortak sorumluluk devletin işini kolaylaştırmaktadır. Mahalleler birbirinden duvar ve kapılarla ayrılmıştır ve bu durum mahallenin sınıf yapısını güçlendirmektedir.[2]

Anılan kentlerin mekânsal örgütlenmesinin en belirgin nitelikleri a) merkezde cami ve çarşılar, b) plansız sokaklar, c) fiziksel ve sosyal olarak yalıtılmış mahalle yapısı d) içe dönük evler ve sosyal kontrol olarak sıralanabilir. Bu tür bir yapılanma merkeze tamamen bağlı ve otonomisi olmayan yerle-

[1] Antik dönem kent özelliklerinden o güne aktarılan düzensizlik ise Türk baskısının bir sonucuydu. Bu ve benzeri görüşlerin eleştirisi için bkz. Raymond, Andre, "Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and recent Views", *British Journal of Middle Eastern Studies*, Volume 21, Issue 1 (1994), s. 3-18.

[2] Lapidus, Ira M., *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 85 vd.

şim yerleri anlamına geliyordu. Bu tür bir yaklaşıma sahip olanlar başlangıçta merkezi devlet çatısı altında bile devam eden otonomiye işaret eden kurumların varlığını görmezden geldiler. Ancak yakın dönemde yapılan araştırmalar, farklılıklar kadar doğu ve batı kentleri arasında benzerliklerin de bulunduğu gerçeğinin altını çiziyor. Artık endüstri öncesi toplumlarının birbirleri ile benzer yanlarının olduğu gerçeği tartışılmıyor. Yapılan araştırmalarda ortaya çıkan sonuca göre siyasi örgütlenme biçimlerinde farklılıklar olsa bile, endüstri öncesi kentlerinin aile ve sınıfsal yapısı, ekonomik örgütlenme biçimleri ciddi benzerlikler taşıyor.[3] Buna ek olarak araştırmacılar islam kentlerinde otonom olmanın izlerini buluyorlar.[4]

II. Sosyal kontrol: Görevliler

Osmanlı kentlerinde sosyal kontrol temel olarak üç kaynak tarafından uygulanır:

a) Resmi görevliler,
b) Merkezin ayrıcalık tanıdığı/görevlendirdiği kurumlar,
c) Bireyler.

a. Resmi görevliler: Osmanlı devletinin özellikle Kadı ve Beylerbeyi gibi görevlilerin belirli bir süreden daha fazla bir yerde kalmasını engellediğini biliyoruz. Görevlilerin rotasyonu Osmanlının güçlü bir merkez yaratması ve bunu korumasının ardında yatan en önemli etmenlerden birisidir. Bu sayede Osmanlı merkezi, toplumu organize bir muhalefetten koruyabilmiştir. Rotasyon sayesinde yerel ileri gelenlerle işbirliği yapabilmesi muhtemel gruplar ve bunların kendi arasındaki olası dayanışmaları belirli bir döneme kadar engellenebilmiştir.[5]

Osmanlı kentlerinde sosyal kontrolün uygulanmasında hiyerarşik açıdan en önde gelen görevli Kadı'dır: "Düzeni" bozması olası her olayı bilmek ve engellemekle yükümlüdür. Ancak kontrolün uygulanmasında hiyerarşik açıdan daha altta olmasına rağmen kaynaklara yansıyan bilgiler ışığında en önde gelen görevli subaşıdır.

Subaşının[6] sosyal kontrol anlamında belgelere sayıca en çok yansıyan uygulaması ahlaki normlara uymayan kadın ve erkeklere ilişkindir. Örneğin Subaşı Recep Bey Emir Fatması ve Küçük Kerime isimli kadınları "Cami-i Kebir yakınında Hasediyye Kahvehanesi'nde nâmahrem saray oğlanları ile oturup kahve içerlerken" yakalamıştır. Durum sorulduğunda kadınlar Kilise Mahallesi'nde yaşayan ve iyi bilinen bir fahişenin kendilerini kandırdığını, "saray oğlanlarıyla beraber Hasediyye Kahvehanesi'ne" getirdiğini, daha sonrada kaçtığını belirtmişlerdir.[7] Buradaki sosyal kontrol, kamuya açık alanda gerçekleşen bir fiile yöneliktir.

[3] Lapidus, s. 1-3.

[4] Bu konunun genel bir değerlendirmesi için bkz. Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehirlerindeki Yönetim Kurumlarının Niteliği Üzerinde Bazı Düşünceler", *VIII. TT Kongresi*, Ankara: 1981 ve Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları*, IV, (1984), s. 69-78.

[5] İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, New York: Praeger Publishers, 1973, s. 104 vd.

[6] Bu görevli hakkındaki ender makalelerden birisi için bkz. İlgürel, Mücteba, "XVII. Yüzyıl Balıkesir Şeriye Sicillerine Göre Subaşılık Müessesesi", *VIII. TT Kongresi*, Ankara: TTK, 1981.

[7] BŞS B 209/137.

Subaşılar kamuya açık olmayan mekânlardaki fiilleri de sosyal kontrol bağlamında denetlemektedir. Örneğin "yatsıdan sonra Atpazarı yakınlarındaki bir handa altı-yedi fahişe[8] ile tanbur ve şeştar çalıp işret eden" eşkiyaları Subaşı basmıştır. Teslim olmaya yanaşmayan bu kişilerden bazıları, çıkan çatışma sonucu yakalanarak mahkemeye getirilmiştir. Şahitliğine başvurulan mahalleli bu durumun yaklaşık on günden beri devam ettiğini, korkularından şikâyette bulunamadıklarını söylerler.[9]

Resmi görev tanımlamaları farklı da olsa fiili askerlik yapanlar da sosyal kontrolde görev alabilir: Bunlar daha çok güvenliğin ve ahlaki normlara uygunluğun sağlanması şeklinde kendini gösterir. Örneğin Bursa Aseslerbaşı Mustafa, Ali oğlu Abdurrahman ile Abdullah kızı Fatma ve Pirî kızı Cemile'yi mahkemeye getirip "bir odada tuttum" der. Abdurrahman uyuduğunu ve haberi olmadığını, kadınlardan Fatma ise "yoldaşım Cemile, Mehmet oğlu Ahmet Çelebi'nin arkadaşıdır, ben de oraya minder ve yastık götürdüm. Beni Abdurrahman için alıkoydular. Bir zaman sonra bizi çekip bastılar" diye yanıtlar. Şahitler de "Fatma, Abdurrahman ile her vakit musahabet eder" diye şahitlik ederler.[10]

Kendileri pek çok olaya karışan ve sosyal normlara uymaya yanaşmayan Yeniçerilerin Zabitini de bu çerçevede görmek mümkündür. Örneğin Yeniçerilerin Zabiti Mehmed, Subaşı Yakub Mahallesi'nden Mahmud kızı Senem'i mahkemeye getirip "daima pezevenklik edip evine fahişeler, leventler toplayıp gece ve gündüz şarap içerek fısk u fücurdan hâli değildir" der. Mahalleli de Yeniçeri Zabiti'nin söylediklerini doğrularlar ve "mezbûrenin evine gelen eşkiyanın" korkusundan iki aydan beri yatsı namazı kılamadıklarını, bu kişilerin müezzin ezana çıktığında ona taş attıklarını belirtiler.[11]

Resmi görevliler sosyal kontrolün sağlanmasında "önleyici" görev de üstlenirler. Örneğin Görükle Yiğitbaşı olan Yorgi, Hüseyin bin Mehmet ve Selçuk Gazi Mahallesi'nden Kerim bin Şaban'ı mahkemeye getirerek "işbu mezbûr Hüseyin mezbûr oğlanı karye-i mezbûra ayardub gelüb, ... sarhoş olub"... Hüseyin cevabında "benüm Mihaliç'de börekçi dükkânım olub anda şagirdanlıg içün kapluca yolunda rastgelüb" alıp gittiğini söyler. Çocuk ise "sana kırmızı çûka alıvirüb ve dülbend sarıvereyüm" diye kandırdığını söyler.[12]

Resmi görevliler bu işle görevli olsunlar ya da olmasınlar "düzeni" tehdit eden olaylara da müdahale edebilirler. Örneğin Ases Nasuh, Hasan isimdeki bir suhteye bir köleyi "ayartıp medresesindeki danişmendlerle beraber oğlanı kaplıcaya götürürlerken" rast gelmiştir. Köle Hasan bağırarak yardım istemiş ve Ases de çocuğu ellerinden kurtarıp mahkeme huzurunda sahibine teslim etmiştir. Bu olayda suhte hakkında bir işlem yapıldığına dair bilgi yoktur.[13]

[8] İsimleri: Abdullah kızı Ayşe, Abdullah kızı Kerime, Abdullah kızı Emine, Abdullah kızı diğer Ayşe ile Sultan kızı Rabia ve Hasan kızı Ayşe.

[9] BŞS B 141/66.

[10] BŞS B50/43.

[11] BŞS B 204/130, Ankara'da Hacı Satı'nın kahvehanesinde "şarap meclisi" kuranları yakalayan Subaşı Hasan Bey ve şehir Zabiti Hürrem Ağa'nın şikâyetleri ile ilgili olarak bkz. Ergenç, Özer, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara: Ankara Estitüsü Vakfı, 1995, s. 157.

[12] Sönmezışık, Zülayha Yördem, *Bursa A-119 numaralı şer' iyye Sicili Tahlil ve Transkripsiyonu*, İ.Ü.S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2001, s. 237.

[13] BS. 116/50.

b. Merkezin ayrıcalık tanıdığı/görevlendirdiği kurumlar: Bu kurumların en önemlisi mahalledir. Mahallelerin kenti oluşturan yerleşim birimleri olduğunu ve yerleşiklerin genellikle birbirini tanıyan kimselerden oluştuğunu biliyoruz. Bu kurumun klasikleşmiş tanımlaması "...aynı mescidde ibadet eden 'cemaat'in aileleriyle birlikte yerleştikleri şehir kesimidir..." şeklindedir.[14] Ancak bu yaklaşım bir ölçüde teoriktir ve Osmanlı öncesi doğu kentlerinin genel niteliğini belirlemek amacındadır. Osmanlı örneğinde de bu tanıma uyan bir eğilim olduğu söylenebilir. Gerek aynı mesleği paylaşanlar ve gerekse aynı dinden olanlar birlikte yaşamayı tercih etmektedirler. Ancak bu *eğilim*, merkez tarafından kural altına alınmasına rağmen sosyal gerçeklerle örtüşmediği için hiç bir zaman katı bir şekilde uygulanamamıştır ve müslimlerle gayr-i müslimler pek çok defa komşu olarak yaşamıştır. Örneğin Tayyip Hoca Mahallesi'nde yaşayan Şeyh Mehmet Çelebi ibn Lütfullah, aynı mahallede sahip olduğu ve iki tarafı Müezzin Mustafa Çelebi'nin mülküne ve bir tarafı bir Ermeninin sahip olduğu gayr-i menkule komşu olan evini Ohan veledi Bedros'a yüz elli esedi kuruşa satar.[15] Burada ilk olarak bu alım satım işleminin tarafları yukarıda söylediklerimizi kanıtlamaktadır. Buna ek olarak Şeyh Mehmet Çelebi'nin sahip olduğu evin sınırları da aynı noktaya işaret etmektedir. Adının önünde "Şeyh" takısı bulunan birisi müezzin ile beraber bir gayr-i müslimin komşuluğunu yapmaktadır.[16] Bu aslında doğal bir durumdur ve bu "doğallık" satışın sicillere geçmesi ile kendini göstermektedir.

Benzer bir yaklaşımın imparatorluğun gayr-i müslim nüfusu arasında da bulunduğunu görmek, özellikle cemaatlerin vergilendirildiği ve sosyal bağların cemaat tarafından güçlü tutulmaya çalışıldığının göstergeleridir. "Delvinake" köyünden bir Hristiyan, evini ne bir Ermeniye ne de başka bir yabancıya satmayacağını, sadece Hristiyanlara satacağını Patriklikte "ikrar" eder. Çünkü evin başka birine satılması o bölgede yaşayan kişilerin vergi yükünü arttırmaktadır.[17]

Genel güvenliğin sağlanması Osmanlı merkezinin önemle üzerinde durduğu konulardan birisidir. Kent içi güvenlik söz konusu olduğunda bunu sağlamak amacı ile alınan önlemlerden bizce en önemlisi mahallelerde yaşayanların birbirlerine karşılıklı olarak kefil olmalarıdır.[18] Bu kefillik özellikle işlenen suçların failleri bulunamadığı zaman cezanın tüm mahalleden alınması biçiminde ortaya çıkmaktadır.[19] Bu sayede faili bilinmeyen olayların sayısında bir düşme sağlandığı gibi, daha sonra ceza ödememek amacı ile mahallelinin karanlıkta kalması olası pek çok olayı kadıya kaydettirdikleri görülüyor. Örneğin Ebubekir ibn İsmail'in oğlu ocağın yanında otururken kaza sonucu üzerine ateş düşer ve yaralanır. Biz bu olayı aynı yerde yaşayanların başvurusu sonucu öğreniyoruz. Bu kişiler, yaralanma olayının incelenmesini ve nedeninin yazılmasını istemektedirler. Mahkeme tarafından yapılan keşiften sonra olayın bir kaza olduğu ve çocuğun babasının da-

[14] Ergenç, 1984, s. 69. Ergenç de yaklaşımın teorik olduğuna işaret eder ve bu tanımlamanın tam anlamı ile gerçeği yansıtmadığının örneklerini 16. yüzyıl sicillerini kullanarak verir.

[15] BŞS B B 143/358.

[16] Bir müslimin zımmiye sattığı evinin komşularından birisinin zimmi olduğu başka bir örnek için bkz. BŞS B 143/358.

[17] Vaporis, Nomikos Michael, *Some Aspects of the History of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Y.Y: Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, 1969, s. 92.

[18] Hakkında şikâyet olan bir kişiye yaşadığı yerde hiç kimsenin kefil olmaması sonucunda Rodos'a kürek cezası ile gönderilmesini gösteren bir örnek için bkz. Dağlıoğlu, Hikmet Turhan, *1558-1589 On Altıncı Asırda Bursa*, Bursa: Bursa Vilayet Matbaası, 1940, s. 31-32.

[19] Thevenot'un gözlemleri de bunu doğrular. Yazar, herhangi bir nedenle ceza ödememek amacı ile kişilerin evlerinin yakınında olup bitenlerle yakından ilgili olduklarına dikkat çeker. Bkz. Thevenot, *The Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant*, London: Printed by H. Clark, for H. Faithorne, 1686, s. 66.

va açmayacağı kayıt altına alınır.[20] Bu tür bir belge düzenleyip ileride olası davaları önlemenin ikinci yararı, gelirini suçlulardan aldığı cezalarla sağlayan Subaşı'nın müdahalesinden kurtulmaktır.[21]

Karşılıklı kefil olma mahalle kurumuna Osmanlı merkezi tarafından yüklenen bir görevdir. Bu görev sonucunda sicillere yansıyan uygulamalardan ilk bölümü sosyal kontrol, ikincisi ise kurulan vakıflar aracılığı ile işlev kazandırılan dayanışmadır. Osmanlı İmparatorluğu'nda pek çok kamu harcamasının merkezî hazine tarafından değil de, vakıflar aracılığı ile karşılandığını biliyoruz. Kentte yaşayanların tamamını ilgilendirmeyen mahalle çeşmesi vb. harcamalar da benzer şekilde mahalleli tarafından karşılanmaktadır. Bunu karşılamanın yolu ya belirli işler için para toplamak, ya da harcama yapılan alanlar ile ilgili vakıflar oluşturmaktır. Özellikle Avârız vergisinin ödenmesinde kolaylık sağlamak amacı ile kurulan Avârız Akçası vakıfları bu konuda önemli bir görev üstlenmiştir.[22] Bunlar sahip oldukları sermayeyi işleterek hem gelir sağlamakta hem de bir çeşit sosyal yardımlaşma fonu olarak hizmet görmektedirler. Örneğin Daye Hatun Mahallesi Avârız vakfı, Fatma isimli bir kadına 5000 akçe borç verir ve ölümden sonra bu borcu kadının varislerinden alır.[23]

Ortak sorumluluk taşıyan mahalle halkının, hukukun uygulanmasında önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Bu önemin sicillere yansıyan ilk görünümü, hakkında işlem yapılan kişinin lehinde ya da aleyhinde tanıklık yapmak şeklindedir. Mahallesinde "iyi" ya da "kötü" olarak tanınıyor olmak kişinin "suçlu" ya da "masum" olduğunun kanıtlanmasında çok önemli bir işleve sahiptir. Örneğin Hüdavendigâr Mahallesi'nde yaşayan Derviş Mehmet ibn Ahmed "hatununu namahremden" kaçırmamakla suçlanır. "Su-i hali" mahalleden sorulduğunda gerçekten iddia edildiği gibi bir tutum içinde olduğu anlaşılır ve mahalleden ihraç edilir.[24]

Mahallelinin kişiler hakkında bildirdiği görüş özellikle ortada kanıt olmadığı durumlarda etkindir. Bu gibi durumlarda komşuları arasında 'iyi' bir izlenim bırakmış olan kişi rahatlıkla 'suçsuz' ilan edilmektedir.[25] Oysa aksi durumlarda mahkemenin kararı olumsuz olmaktadır.[26] Örneğin Emir Sultan Camii müezzini olan Mehmet Çelebi, aynı mahallede yaşayan Ümmühan'ı dava eder. İddiasına göre anılan kişinin, damadı ile "hilaf-ı şer'i şerif alakası"[27] vardır. Bu ilişki içinde Ümmühan herhalde kıskançlık nedeni ile

[20] BŞS B 130/345. Kendini asan bir kölenin varlığını da yine başvuru sonucu öğreniyoruz.

[21] Yine bir "kaza ile ateşe düşme" sonucunda Atpazarı Mahallesi'nde yaşayan Ayşe'nin Fatma isimli küçük kızı ölür. Mahallelinin yaptığı başvuru sonucunda yapılan incelemeden sonra cesedin gömülmesine izin verilir. Bu kazanın gerçekleşmesinde annenin de payı vardır. Çünkü kızını evde yalnız bırakıp pazara gitmiştir. Ancak bundan dolayı kadına ceza verildiğine dair belgede herhangi bir işaret yoktur. Bkz. BŞS B 130/345. Subaşılar bazen ortada bir olay olmadığı halde bir yerleşim yerini, işlendiğini varsaydıkları bir suç nedeni ile suçlayabilmektedir. Örneğin Bursa'ya yakın köylerden birisinin ahalisi mahkemeye başvurarak otuz gün önce adı bilinmeyen bir kişinin kaybolması nedeni ile subaşının kendilerini cezalandırmak istediğini söylerler. Görüldüğü gibi bu tür işlemlerde kadının subaşını görevlendirmesine gerek yoktur. Sonuçta mahkeme halkı haklı görür ve subaşını "mütalebeden men" eder. Belge için bkz. BŞS B 90/295.

[22] Vakfın sermayesi mahalleli tarafından karşılanmaktadır. Bazı hallerde kişiler kendilerinin ve çocuklarının Avârız vergisinden muaf tutulmaları koşulu ile mallarını bu vakfa bağışlamaktadır. bkz. Ergenç, 1984, s. 76.

[23] Bu olayda ilginç olan başka bir nokta, vakfın mütevellisinin bir kadın olmasıdır. Bkz. BŞS B 130/345.

[24] BŞS B 147/362. "Ve dahî bir kimesneyi hırsûzdur veyâ kahbedir diyu mahallesi ve kurâsı cemâ'ati şikâyet idüb bize gerekmez diyü red itseler vâki'a töhmeti dahî ol kimesneniñ beyn-en-nâs ma'rûf olsa mahallesinden tehî idüb ya'nî red idüb süreler..." bkz. Yücel, Yaşar, Selami Pulaha, *I. Selim Kânûnnâmesi, (Tirana ve Leningrad Nüshaları, 1512-1520)* Ankara: TTK, 1995, s. 54.

[25] Böyle bir örnek için bkz. BŞS B 146/361.

[26] Bkz. BŞS B 145/360. Subaşının, suçladığı kişi ile ilgili olarak elinde delili yoktur. Durum mahalle halkından sorulduğunda suçlanan kişinin "su-i hali"ni mahkemeye haber verirler. Bu durum suçun işlendiğinin kanıtı olarak kabul edilir.

[27] Bu kalıp genel bir suçlamadır ve kaynaklarda tanımlaması yapılan suçlardan hangisine karşılık geldiği belli değildir.

müezzinin kızı hakkında "münasibsiz sözler tahrîr ettirip" kapısına astırtmış, ayrıca katran sürdürtmüştür. Bu olayların şahidi yoktur. Ancak yapılan soruşturmada müezzinin meslektaşı olan iki imam ve diğer kişiler Ümmühan'ın "su-i halini" ihbar ederler. Sonuçta mahalleden ihraç kararı verilir.[28]

Mahalle, uygulama alanı sadece mahalleden ihraç etme ile sınırlı görünse de, Osmanlı hukukunun uygulanmasında alınan kararlardan bazılarının kaynağıdır. Bu gibi işlemlerde mahalleli, kendilerine tanınmış bir hakkı kullanarak karar almakta, Kadı da bu kararı onaylamaktadır. Onaylama sürecinde mahallelinin bu yetkisinin "doğru" bir şekilde kullanılıp kullanılmadığı sorgulanmaz. Bu açıdan bakıldığında mahalle yarı otonom bir idari birim gibi gözükmektedir. Örneğin Ali Paşa Mahallesi'nde yaşayan Ayşe binti Hüseyin, mahalleli tarafından "menziline nâ-mahrem almakla" suçlanır ve mahalleden ihraç edilmesi istenilir. Bu suçlamayı getiren mahalleli olduğu için Kadı başka bir kanıta gereksinim duymadan anılan kişinin mahalleden ihracına karar verir.[29]

Mahallelinin isteği üzerine verilen ihraç kararlarında başvuru hemen her zaman imamın da içinde bulunduğu "mahalle ileri gelenleri" tarafından yapılmaktadır. Bu ihraç kararlarının arkasında yatan nedenleri temel olarak iki guruba bölmek mümkündür. Bunlardan ilki yukarıda örneklerini gördüğümüz mahalle sakinlerinin sahip olduğu ahlaki normlara uygunsuzluk, ikincisi ise güvenliği tehdit etmedir. Mahalleden ihraç edilenlerin cinsiyetleri açısından bir ayırım yoktur.[30] Bazen kadının tutumu kocasını da etkilemektedir. Örneğin Hoşkadem Mahallesi imamı ve ahalisi aynı mahallede yaşayan Ali ve eşi Fatma'nın namahreme riayet etmedikleri gerekçesi ile mahalleden ihracını ister.[31]

Bazı durumlarda mahalleli sosyal kontrolün sağlanmasında ikincil dereceden rol oynar. Kontrol dışına çıktığı varsayılan hakkındaki şikâyet başka başka kişi ya da kurumlar tarafından yapılır. Bu gibi durumlarda mahalleli onay makamı konumundadır. Mustafa, Yusuf'u şikâyet eder: "hâtûnuma fi'l-i şenî eylemiş". Kanıt yoktur. Dolayısı ile mahalleliye sorulur: "müslümanlarun oğulların ve 'avretlerin çeküb dâimâ fesâd ve şenâ'at üzredir".[32]

Mahallelinin ahlaki normlara uymadığını düşündüğü kişilere uyguladığı en belirgin yaptırım mahalleden ihraç ettirmektir. Örneğin Alipaşa Mahallesi'nde Hüseyin kızı Ayşe, "evinde kendisine yabancı olan erkeklerle bulunduğu, bunların evinde kalmasına izin verdiği ve mahalleliye iftira ettiği gerekçesi ile" mahalleden sürülür.[33] Başka bir örnekte ise Yerkapı Mahallesi'nden Hızır kızı İhsan, Mahmut kızı Hatice, Bâlî kızı Rabia, "kendi hallerinde olmayıp" yabancılardan sakınmadıkları gibi "bazı geceler de evlerine adam aldıkları" gerekçesi ile mahalleden ihraç edilirler.[34] Bir başka örnekte ise Mustafa kızı Fatma, "iki gece evinden kaçıp dönmediği, sürekli ahlâksız olan kişilerle bir arada bulunduğu" gerekçesi ile mahalleden sürülür.[35]

Nedeni bizim için çok açık olmamakla beraber bazı durumlarda kent dışına da sürgünler yapılmaktadır. Örneğin Saliha Hatun isimli kadın fahişe-

[28] BŞS B 132/347.

[29] BŞS B 146/361.

[30] "Namahrem avratlarla menzilde" bir arada bulunmak ihraç için yeterli kanıt gibi gözükmektedir. Bu tür bir örnek için bkz. BŞS B 140/355.

[31] Akın, Ahmet, *1575-1600 Tarihli Bursa Şer' iyye Sicillerine Göre Din Görevlisinin Sosyal Hayattaki Rolü*, U.Ü, S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999, s. 78.

[32] Sönmezışık, s. 232.

[33] BŞS B 361/132.

[34] BŞS B 328/18.

[35] BŞS B 328/62.

lerden olduğu, kendilerine nikah düşen kişilerden kaçmadığı ve "çarşıda yaramaz adamlar ile konuştuğu" için kızı ile beraber Bursa'dan sürülmüştür.[36]

Sosyal kontrolün etkili olduğu alan oldukça geniştir. Örneğin "Mehmed bin Süleyman ve Hamza bin Abdullah akrabalarından Mümine binti Hamza nâm bikr-i bâliğa meclîs-i şer'i şerîfe ihzâr idüb, muvâhecesince takrîr-i kelâm idüb didiler ki, mezkûr Mümine'yi kız karındaşınun zevci olan Budak tehdiden evde bulub, fi'l-i şenî idüb, bekâretin izâle itmüş, su'âl olunmasın taleb iderüm" didiklerinde, mâcerâ mezbûre Mümine'den su'âl olundukda "bana mezbûr Budak, fi'l-i şenî eylemedi, bekâretim taşdan düşmek ile zâ'il oldı" deyu cevâb virdüği, bi't-taleb sicil olundı.[37]

Başka bir örnek ise bir önceki kadar ilginçtir. Evliyaoğlu Mahallesi'nde yaşayan Abdullah oğlu Hüseyin'in iki kızı vardır. Mahalleliye göre "Daima kapıda ve duvar başlarında nâmahremlerle musahebet ederler. Mahallemizde bir fesad olup kan olmak ihtimali vardır." Hüseyin'in ya kızlarını kocaya vermesi ya da mahalleden çıkması istenilmektedir.[38]

Görüldüğü gibi mahalleli olaylara doğrudan müdahale etmekte, şikâyetçi ve takipçi olmaktadır. Mahalleli sosyal normlara uymadığını düşündüğü kişiler hakkındaki kararı verir. Bunun hukuken uygulanabilmesi için şikâyetçi olur. Aldıkları kararın uygulanmaması durumunda bir vergi birimi olarak görevlerini yerine getiremeyeceklerini belirtirler. Ancak tüm mahallelinin ve tüm mahallelerin aynı ahlâk anlayışına sahip oldukları düşünülemez. Yerleşiklerin genel sosyo-ekonomik durumları mahallenin normlarını belirler. Bu normların genel olarak muhafazakarlıktan daha aşırı muhafazakarlığa uzandığını söylemek mümkündür. Bir emniyet sübabı görevi görecek marjinal mahallelerin bulunduğunu varsaymak yanlış olmayacaktır. Ancak bu konunun araştırılması gerekmektedir.

c. Bireyler: Sosyal kontrolde bireylerin üstlendiği rol resmi görevliler ya da merkez tarafından resmiyet atfedilen kurumlardan farklı değildir. Sadece bu tür olaylar daha seyrek rastlanır türdedir.

Bireylerin sosyal kontrolü sağlamada doğrudan müdahaleleri sık karşılaşılan bir durum değildir. Örneğin Ferhâdiye Medresesi müderrisi Sinan Efendi, Ali adında çocuğu "cebren ve kahren çekmek" isteyen Rıdvan Bey'in Mahmut adındaki sarhoş sipahisine müdahale edince hem hakarete maruz kalmış, hem de çeşitli yerlerinden yaralanarak dört dişini kaybetmiştir.

Kontrolü sağlamak için kendini tehlikeye atmamak ve şikâyet etmek çoğunlukla tercih edilen yoldur. Yeni Tahtakale Hanı'nda yaşayan Mehmet oğlu Mustafa, Hasan oğlu Murat, Ömer oğlu Himmet, Bekir oğlu Mahmut ve diğerleri Odabaşı Yusuf ile mahkemeye gelerek "Hassa buzculardan Mehmet oğlu Halil Beşe, Abdullah oğlu Mehmet Beşe" hakkında şikâyette bulunurlar. İddialarına göre "bunlar şaki ve yaramaz olup birkaç senedir hassa buzculardan birkaç nefer acemi oğlan ile bu handa sakin olup gece ve gündüz odala-

36 BŞS B 362/46.
37 Sönmezışık, s. 450.
38 BŞS B 116/89.

rına levend ve fahişeleri getirip" alem yapmakta, ayrıca "handaki müslümanların emret oğulları ve taze kulları ve şakirtleri kendi hallerinde hücrelerine gelirler iken bunlar fi'l-i şenî kasdı ile bıçakla üzerlerine hücum edip ve hanın kapısından geçmekte olan afif kadınlara yapışıp içeri çekmek ve yüzlerini açmak suretiyle tecavüzde" bulunmaktadırlar. Bu nedenle handan çıkarılmaları talep edilmektedir. Bu şikâyette iki ilginç nokta vardır. Suçlamayı yöneltenler iddia edilen suçlar karşılığında handan çıkarma dışında herhangi bir ceza istememektedir. Belgede geçen "mahkeme tarafından defalarca tembih olunup yine mütenebbih olmayıp" deyişine bakarsak bilemediğimiz bir nedenden dolayı kendilerine ceza verilmediğini varsayabiliriz.[39]

Bazen aile içi sorunlarda sosyal kontrol bağlamında kayıtlara yansımaktadır. Alipaşa Mahallesi'nden Hacı Ali oğlu Mehmet'in mahkemeye yaptığı başvuru bu bakımından ilginçtir. Adı geçen kişi karısı Emine'yi mahkemeye getirip "Emine'yi bazı levendler evden alıp çekip götürmüşlerdir. Eğer mesture hatun olsaydı çekmezlerdi" diye şikâyet etmiştir. Mahalleli ise kadının "mesture olduğunu ve nâmakul bir fiilini görmediklerini ve işitmediklerini" söyleyerek kadının lehine ifade vermişlerdir.[40]

"Kefereye medropolit olan Kiryaki"nin şikâyetinden anlaşıldığına göre"... kefere tâifesinden ba'zıların nikâh câiz olmadukda, kadıya varub onlar nikâh iderler...kâfir olmagun, anlara nikâh câ'iz olmaduğuna elimizde fetvây-ı şerife vardur".[41] Açıkça görüldüğü gibi gayr-i müslimlerin bir kısmı üzerlerindeki sosyal kontrolün en azından bir kısmını kırmanın yolunu bulmuş gözüküyorlar.

Eski kadılardan Ömer Efendi'nin karısı Ümmü Gülsüm ile cariyesi Mülayim evlerinde boğulmuş olarak bulunmuşlardır. Yapılan araştırmada Ümmü Gülsüm'ün "yaramazlık ile şöhret aldığı" görülmüştür. Mahalleli eski Kadı Ömer Efendi'nin karısının, "Divane Kamile'nin kızı Hanımbacı" ve "Tuğcu Rıdvan Bey'in karısı Hatice" adındaki kadınlarla içli dışlı olduğunu, ancak son zamanlarda aralarında soğukluk bulunduğunu haber vermiştir. Divane Kamile ise olayın meydana geldiği gece kızının kendi evinde yatmadığını, "Tuğcu Rıdvan'ın cariyesi Canfeda'nın alıp gittiğini, ve Tuğcu Rıdvân'ın evinde yattığını" söylemiştir. Bu arada Tuğcu Rıdvan Bey'in karısının "hamamlarda dellaklık yapan bir cariyesi olup, bazı geceler erkek şekline girip gece külahıyla Ömer Efendi'nin evine gidip geldiği" de anlaşılmıştır.[42]

Bazen "düzeni" sağlamakla yükümlü olan kişiler de suçluların arasına katılabilmektedir. Örneğin 17. yüzyılın başlarında Bursa subaşısı olan ve Ali Paşa Mahallesi'nde Parmaksız Mustafa Bey'in evinde yaşayan İbrahim Bey, mahalle halkı tarafından "gece ve gündüz evine fahişeleri getirip fısk üzeredir, daima kabahat yapmaktadır. Bir gün mahallede büyük bir fesat olması mukarrerdir. El'an meclis kurup işret etmektedirler" diye şikâyet edilmiş, mahkemeden Mevlana Ahmet ile "bir çok bîgaraz müslümanlar" vardıklarında İbrahim Bey'i, Emine ve Ayşe adındaki iki fahişe ile "meclis kurup işret etmekte iken" yakalamışlardır.[43]

[39] BŞS B 238/127.
[40] BŞS B 351/15.
[41] Sönmezışık, s. 518.
[42] BŞS, B 231/36.
[43] BŞS B 234/25.

Yeniçeri olmak sosyal kontrolü hafifleten olgulardan biridir. Gemlikli Yusuf'un oğlu Musli, Irgandı köprüsü başında Ali kızı Ayşe'yi zorla sürükleyerek, kardeşi Ahmet'in Çukurçeşme Mahallesi'ndeki evine götürmüş ve Bursa subaşısı Sefer tarafından evde yakalanıp mahkemeye götürülmüşlerdir. Tanıklar "mezbur yeniçeri ve kuloğlu değildir, Türk oğlu Türktür. Yeniçeri şeklinde gezip, daima hırsızlık edip, müslümanların ehl ve iyallerini ve cariyelerini idlal edip başka yerde sattığı" yönünde tanıklık yapar.[44]

Medrese ve bağlantılı kişiler sosyal kontolün dışında gibi davranmaktadır. Hançerlisultan Medresesi'nde Abdi Hüseyin oğlu Hasan adındaki genci "cebren çekip" iki fahişe kadın ile şarap içtiklerinden mahkemeden Mevlana Osman gönderilmiş ve mahalle halkından birçok kimseye medreseye gittiklerinde " Dolapçı Ali Karısı ve Hasan'ın kızı Kerime, Ahmet kızı Fatma adındaki fahişelerle şarap içerken" tutulup mahkemeye getirilmişlerdir.[45]

Sosyal tabakalaşmada üst sıralarda yer almak ya da yer alan birisi ile yakınlığı bulunmanın büyük avantajları vardır. Örneğin Demirtaş Mahallesi'nde yaşayan Abdullah oğlu Hacı Mehmet, Kasap Kûllâbî'nin evinde ölü olarak bulunmuştur. Katil görünüşe göre Kasap Kûllâbî'nin kölesidir ve idam edilir. Ancak mahallenin aleyhinde verdiği "şakî, haramzâde, evinde nice insanlar öldürülmüştür" şeklindeki ifadeye rağmen Kûllâbî'nin kardeşi Sipahi Abdülkerim Bey, mahkemeye gelerek Hacı Mehmet'in karısı İsmihan ile 1000 akçeye sulh olmuşlar ve Kasap Kûllâbî'yi bu durumdan kurtarmışlardır.[46]

III. Sosyal kontrolün sağlanmasında başvurulan yöntemler

Sosyal kontrolün sağlanması için uygulanan yaptırımlar temel olarak şu başlıklar altında toplanabilir: a) Ekonomik yaptırımlar, b) Fiziksel yaptırımlar, c) Uyarma, d) Dışlama, e) Sürgün. Bu uygulamalardan ilk ikisi resmi görevlilerin ayrıcalığıdır. Diğerleri ise hem kurumsal hem de bireysel başvuru ile gerçekleşir. Bu grupta yer alan uygulamalarda resmi görevliler kurumların isteğinin yerine getirilmesinde aracı durumundadır.

Buraya kadar aktardığımız örnekler ilk bakışta Osmanlı idari-sosyal örgütlenme biçiminin kollektivist bir yaşam biçimini hakim kıldığı izlenimini doğuruyor. "Kollektivist kültürlerde gruptan homojen olmasını beklerler. Herkes aynı düşünmeli, hissetmeli ve davranmalıdır. Bu tür topluluklarda uyum her şeyden önce gelir. Bir grubun üyesi olmak beraberinde otomatik olarak başkalarının işine karışma olanağı verir" şeklinde özetlenebilecek özellikler sanki tam da Osmanlı toplumunu tanımlamak için yazılmış gibi duruyor.[47] Ancak sayıları az da olsa bugüne kadar özellikle kadınlar üzerine yapılan araştırmalar bu yaklaşımın sorgulanması gerektiğini açıkça kanıtlıyor.[48] Tomalı köyünden Osman bin Yusuf ve kızı Gülnaz mahkemeye gelerek subaşı olan Durali'yi şikâyet ederler. "Mezbûr subaşı haberim yok iken

44 BŞS B 207/109.

45 BŞS B 164/21.

46 BŞS B 223/20.

47 Triandis, Harry C., *Individualism and Collectivism*, Oxford: Westview Press, 1995.

48 Başlangıç için şu çalışmalar yararlı olabilir: Jennings, Ronald C., "The Legal Position of Women in Kayseri, a Large Ottoman City, 1590-1630", *International Journal of Women's Studies*, I, 6, Jennings, Ronald, C. "Divorce in the Ottoman Sharia Court of Cyprus, 1580-1640", *Studia Islamica*, LXXVIII, MCMXCI-II, Gerber, Haim, "Anthropology and Family History: The Ottoman and Turkish Families", *Journal of Family History*, XIV, 4, Gerber, Haim, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa", *International Journal of Middle East Studies*, 12, 1980, Ivanova, Svetlana, "The Divorce Between Zubaida Hatun and Esseid Osman Aga: Women in the Eighteenth-Century Shari'a Court of Rumelia" *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History*, ed. by Amira El Azhary Sonbol, Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

mezbûre kızıma tâlib olub fuzûli nikahladum deyüb bana zulm ve tezvîr eder, mûcebin taleb iderüm". Gülnaz'ın babasını desteklemek için söyledikleri Osmanlı sosyal yapısının özelliklerinden olarak kabul edilen kollektivizmin anlamı üzerinde biraz daha düşünmemizi sağlayacak kadar açık:

"Bana er ve zevc gerekmez ve hem mezbûr subaşıya nikâhlığa varmazın".[49]

[49] Sönmezışık, s. 482.

A Rhymed Petition of 1587 by a Deli: A Unique Document Kept in the Groningen University Library (Hs. 486)

Edith Gülçin Ambros*
Jan Schmidt**

1. Introduction

The manuscript, the author and the historical setting: The text transcribed and translated here is found in MS 486 kept in the University Library of Groningen, the Netherlands. As far as we know, no one, apart from previous cataloguers, ever had a look at it before Jan Schmidt came across it during cataloguing for the new union catalogue of Turkish manuscripts in Dutch public collections. It is not mentioned in the brief article on the sub-collection of which it is part in a book published by the Groningen University Library on the occasion of a manuscript exhibition in 1996.[1] But even the previous cataloguers[2] – this was during the last decades of the nineteenth century – did not take a long look, did not appreciate the unique character of the document, and simply described it as yet another *diploma Turcicum* written in '*dīvānī* script', without giving any more details.

The manuscript consists of a long, somewhat worn, folded piece of rather coarse, brownish paper, measuring 720x240 mm. It had once belonged to the Heidelberg orientalist, Jakob Christmann (1554-1613).[3] The text is written in two columns on one side of the long leaf in an irregular *nes<u>h</u>ī* script with strong *dīvānī* influences, disfigured by corrections and interlinear additions. It clearly is an autograph draft. The text is a poem of 33 verses in syllabic metre with *me<u>s</u>nevī* rhyme. It sings the praises of Sinān Paşa – his name is mentioned in verses 13 and 32 – who was victorious in a battle against the Habsburg army in the summer of 1587. Sinān Paşa was beylerbey – the term *mīrmīrān* is found in verse 5 – and therefore this must have been Frenk Sinān Paşa who was governor of Buda for the second time from March 1587 to November 1588.[4] The bloody confrontation took place in the "plain of Buda", mentioned in verse 7. The date of Rajab 995 (7 June - 6 July 1587) occurs at the end, in verse 32. The author is presumably the Cān Beg mentioned in verses 14 and 32. In any case he was a *delīl* (a.k.a. *deli*), an auxiliary trooper – the word occurs in the last verse – and there-

* Univ.-Doz. Dr., Universität Wien, Institut für Orientalistik.

** Dr., Universiteit Leiden, Universiteit Bibliotheek.

[1] Jos.M.M. Hermans & Gerda C. Huisman, eds., *Aan de Ketting. Boek en bibliotheek in Groningen voor 1669*, Groningen 1996, pp. 76-80.

[2] M.J. de Goeje, *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae* V (Leiden 1873), p. 280; H. Brugmans, *Catalogus Codicum Manu Scriptorum Universitatis Groninganae Bibliothecae*, Groningen 1898, p. 256.

[3] For a succinct biography, see Walther Killy, ed., *Deutsche Biographische Enzyklopädie* 2, p. 323. Eighteen Arabic and Turkish manuscripts from his collection were purchased in 1620 for the Groningen Academy, founded in 1615; cf. *Aan de Ketting*, p. 76.

[4] Cf. Fekete Lajos, *Budapest a Törökkorban*, Budapest 1944, p. 216.

fore part of the border troops employed by the Ottomans.[5] The poem seems to have been meant as a petition. In the last verse the author asks the pasha for a horse, as he has lost his own – his "friend" as he calls him in verse 21 – during the battle. Whether a neat copy of this text ever came into the hands of the pasha and the horseman was compensated for his loss is unknown. The draft may have been discarded or sold by the author, or may even have been captured by 'Frankish' soldiers in another battle before it finally reached the shelves of Christmann's library.[6]

Some details described in the poem do not coincide with data known from historiography. Most Ottoman chronicles dealing with this period concentrate on the long war with Iran which was being undertaken at this time, and the battles, often only skirmishes, on the Habsburg front – a peace treaty had been renewed between Austria and the Porte in 1584 – were largely ignored. Joseph von Hammer, who based his report on Isthuanffi's chronicle[7] as well as on contemporary archival sources, mentions the capture, plunder and partial burning down of Koppan (Koppány, at present Törökkoppány) by Habsburg forces in February 1587, with 600 prisoners being dragged away. He then describes the revenge taken by the Turks in the plain of Ofen (Buda) in July. During this confrontation the Ottomans reportedly captured twenty-two banners (*Fahnen*) and made 600 prisoners, who were taken to the city in triumph.[8]

As to the author of this poem, he says in verse 15 that it was *Nadajdī* – that is the Habsburg commander Ferenc Nádasdy, nicknamed the 'Black Bey of Hungary'[9] – who "unfurled the King's standard" in the fighting near Buda. He rejoices in verse 10 that Sinān Paşa avenged Ḳōbān (Koppány), but does not say who the enemy's commander in that attack was. According to Hammer, Nádasdy was in command at the capture of Koppány, but he does not mention him as such in his brief description of the following battle, which he writes was undertaken by Pálffy. The dating, on the other hand, coincides: According to our poem, the battle must have been fought in the period 7 June - 6 July 1587, Hammer has July 1587. This would lead to the assumption that the battle was fought in the early days of July. There is a case for defending the trustworthiness of our author as witness: The poet shows a tendency to be exact, correcting the number of banners taken from the enemy to eighteen – crossing out the earlier number twelve – and not writing "innumerable" or "dozens of " or a similar vague term (in verse 15). He also writes the name Nádasdy as *Nadajdī*, which renders the Hungarian pronunciation better than *Nadaşdī* with the more common letter *şīn* would. Likewise his rendering of the Hungarian *szakállas*, a light cannon,[10] as *şāhḳōlōz* (in verses 16 and 23) comes closer to the pronunciation of the original Hungarian word than the other known variants *şāḳlōz* [11] and *şāhaloz* .[12] Interestingly, in verse 22 he writes *ṣarbūzan* for

[5] See on these troops: Claudia Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III. Dargestellt anhand von Petitionen zur Stellenvergabe*, Vienna 1995, p. 44, with references to older literature.

[6] Christmann acquired at least one other manuscript, a copy of the Koran, found in a fortress in Hungary, recently conquered by Habsburg forces. It was sent to him in 1593 by a certain Matthaeus Ujfalvy. At present it is kept in the Bodleian Library, Oxford. See Robert Jones, 'Piracy, war, and the acquisition of Arabic manuscripts in Renaissance Europe', in *Manuscripts of the Middle East* 2 (1987), pp. 100-1.

[7] Isthuanffi, Nicolaus, *Regni Hungarici historia, post obitum gloriosissimi Mathiae Corvini regis...* Cologne 1724.

[8] *Geschichte des Osmanischen Reiches* (*GOR*), IV (Pest 1829), p. 148.

[9] *Biographisches Lexicon des Kaiserthums Oesterreich* 19 (Vienna 1868), pp. 14-5; Steven Béla Várdy, *Historical Dictionary of Hungary*, Lanham & London 1997, p. 508.

[10] Cf. *A magyar nyelv értelmezö szótára* VI (Akadémiai Kiadó, Budapest [4]1992), p. 35. The authors wish to thank Mrs. Erzsébet Mayer for her expert advice and help regarding Hungarian terms and pronunciation.

[11] Cf. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtından Kapıkulu Ocakları* II (Ankara [2]1984), p 49.

[12] David Nicolle, *Armies of the Ottoman Turks 1300-1774*, London 1983, p. 19.

the type of cannon known as *zarbazen*[13] in other Turkish sources, and his variant is almost identical in pronunciation with *zarbuzán*, the name under which this cannon occurs in Hungarian literature.[14]

2. Orthographic, linguistic and stylistic features

The script has some interesting features. These are pointed out by means of bold type in the transcription, as are older forms.

The *iżāfe* is mostly written erroneously with a *yā'*; for example *cenābı ḥażreti* (verse 2). The conjunction *vāv* is also sometimes written with a *yā'*; for example *'aduvvı düşmen* (*sic*) (verse 4) and *'aduvvı düşmene* (verse 5). There are some other misspellings, the most interesting being *y-t-'-m* for *eytām*, one of the two rhyme words in verse 32. The author possibly confuses this with the less common *yetāmā*, which does not rhyme with *tamām*. In a couple of instances the last vowel is not indicated with either a letter or a *ḥareke* (an occasional feature of older texts); for example, *ḳ-t* for *ḳatı* (verse 2) and *ḳ-'-r* for *ḳara* (verse 28). On the other hand, the vowels of a few suffixes are indicated with letters (in deviation from the general practice); for example, the genitive is written as *-v-ñ* in *küfrüñ* (verse 11), the 2nd person sg. ending of the perfect as *-y-n* in *oldın* (verse 9).

At least some of the following are not simple deviations in script but reflect phonetic features:

ė and e:	Written without the letter *yā'* are, for example, *etsün* (verse 3), *derilse* (verse 13), *etmişler* (verse 14), *erişti* (*sic*; verse 19). On the other hand, *ėrdi* is written with the letter *yā'* (verse 10).
u and ı:	*borı* (verses 16, 24); on the other hand, *yapu* (verse 25).
e instead of i:	*ḥayle* instead of *ẖayli* (verses 16 and 23).
-ti instead of –di (3. pers.sg. perfect):	*erişti* (verse 19); also (without *teşdīd*) *işit(t)i* (verse 17) and *git(t)iler* (verse 28).
ṣ and s:	*sındurduñ* (verse 1), *san* (verse 19); on the other hand, *ṣıduñ* (verse 9).
ñ and n:	Perfect, 2nd pers. sg.: for example, *ḳırdın* (verse 6), *söyletdin* (verse 6), *oldın* (verse 9);[15] on the other hand, for example, *ṣındurduñ* (verse 1), *ṣıduñ* (verse 9), *alduñ* (verse 10), *ṣalduñ* (verse 27).
	The genitive is written with a *ñ* in the MS, with but one exception: *kāfirin* (verse 6) for *kāfirüñ*.
	On the other hand, the author writes the 3rd pers. sg.

[13] Cf. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *ibid.*, pp. 45, 49, 50, 52, 81-4, 88.

[14] Cf. Gárdonyi Géza's novel, *Egri Csillagok: Bornemissza Gergely élete*, Budapest-Uzsgorod [18]1982.

[15] On ñ › n in the Balkan dialect in the 16th century cf. Milan Adamović, *Konjugationsgeschichte der türkischen Sprache*, Leiden 1985, pp. 324-5.

possessive suffix + accusative with either a *n* or a *ñ*: *ṣadāsıñ* (verse 17) but *çeker sancaguñ ḳıraluñ* (verse 15).

düşmeñ instead of *düşmen* occurs twice (in verses 4 and 17), but we also find *düşmene* (verse 5).

We note the use of the extended infinitiv -maḳlıḳ-meklik in verse 27: *dutmaglıga*.[16] On the other hand, to suppose the use of the infinitive as in *şikār almaḳ git(t)iler* (verse 28) may be a fallacy, as this might just be miswritten (however the author would have a 17-syllable hemistich with *almaġa*). We also find the passive -in instead of -il: *kesinen* for *kesilen* (in the crossed out variant of the second hemistich of verse 2).

The poem is composed according to the syllabic metrical system (*hece vezni*), in the syllabic length of 16 syllables, with the predominant caesura 8 + 8. However, quite a few of the hemistichs are too long (for example, the first hemistichs of verses 1, 20, and 33) and several are too short (for example, the second hemistichs of verses 17 and 23). Had the author not made corrections on his draft, even more verses would have been too long; for example, through the crossing out of *–di* from *etmişlerdi* and *miş* from *çekermiş* (the second hemistich of verse 1 and the first hemistich of verse 15, respectively) and of *şol* in the second hemistich of verse 27 the number of syllables of these hemistichs have been reduced to 16. This number can be reached in other hemistichs through apocope; so, for example, in the second hemistichs of verses 5 (*ḳarşu_at*) and 21 (*giderdi_ölmedin*).

The rhyme scheme is aa, bb, cc, dd, etc., that is, the scheme which is primarily connected with the *mesnevī*. Alliteration abounds and provides additional rhythm, compensating for imperfections of length. Verse 24 is a good example:

bozuldı hem alındı kūs u ṭoplu borılar bunca bayraḳlar (19 syllables)
cebe cevşen yaraḳlar bulundı yügrük atlar (14 syllables)

Alliteration: *bozuldı, borılar, bunca, bulundı, bayraklar*; *cebe, cevşen*; *yaraḳlar, yügrük.*
Inner rhyme: *bayraḳlar* - *yaraḳlar* - *atlar.*

The author also uses paronymy (*iştiḳāḳ*) as an element of alliteration: *küffāruñ, kāfirler* (verse 18); *yıgıldı, yıgın* (verse 25); *görmeyenler, görüb* (verse 30).

The enumeration of nouns with and without the conjunctions *ile* and *ü/vü* is another striking rhythmic element; for example: *cebe cevşen yaraḳlar* (verse 24), *kūsları ṭopla borısı* (verse 16), *ḳoçılarla şāhḳōlōzlar saçmalar* (verse 23).

The vocabulary is mainly straightforward Turkish. In fact, this is not a text rich in figurative elements. Apart from hyperbole (*mübālaġa*), we find few rhetorical figures, among them an instance of paronomasia based on the use

[16] Cf. Tahsin Banguoğlu, *Altosmanische Sprachstudien zu Süheyl-ü Nevbahar*, Breslau 1938, § 174.

of homonyms (*cinās*) in verse 3 (*dem*, "blood", and *dem*, "a moment"), and only a simile (*teşbīh*) or two, such as the naturalistic "cut heads off like cabbages" in verse 4. It is doubtful, therefore, that the author actually intended the rhetorical figure of *siḥr-i ḥelāl* ("permitted magic", that is, the use of a word/words in such a way that it/they can refer both to what precedes and to what follows) with the verb *bulundı* in *cebe cevşen yaraḳlar bulundı yügrük atlar* ("cuirasses, armour and arms were found, [also] swift horses", verse 24), especially as such a sentence construction is not exceptional in spoken Turkish. The same is true of *yedi ḳat ile* in the second hemistich of verse 10. The text is truly remarkable, however, for its pronounced rhythm.

The author shows considerable ingenuity otherwise, too. He weaves the death of his horse into the action and after a while leads up to his petition: innumerable enemies died, quite a few Ottomans died, too, and so the camp is orphaned – a subtle reminder that he has lost his "friend" – and he would like another, and the reason he gives is the legitimate one for a *deli*, to fight better.

Transcription

1 H̲udāya şükrümüz[17] var bi-ḥamdi llāh size ḳıldı bu iḥsānı
o kāfirler ki sındurduñ[18] zebūn **et**mişler[19] cihānı

2 ʿaceb ʿayn-ı ʿināyetdür **Cenābı** [=Cenāb-ı] **Ḥażreti** [Ḥażret-i] Ḥaḳdan
donanmışdur **ḳat**[ı] yıġın bu niçe direkler kellelerden[20]

3 yüce **ʿarşda aṣaldan** tīġ-i bürrānuñ bu demlerle
H̲udā ʿömrüñ ṭavīl **et**sün yine demler ḳademlerle

4 ġuzātuñ dest-i ḳabżında bulunan Frengī ḳılıçlar
kelem gibi **ʿaduvvı** [=ʿaduvv u] **düşmeñ** [=düşmen][21] içre kestiler başlar

5 ġazāñ olsun mübārek **Mīrmīrānı** [=Mīrmīrān-ı] **Ḥażreti** [=Ḥażret-i] Paşa
ʿaduvvı [=ʿaduvv u] düşmene[22] ḳarşu at ṣalduġuñ ḳıldum temāşā

6 **ġurūrı** [=ġurūr-ı] **kāfirin** [=kāfirüñ] minḳārını gelüb **ḳırdın** [=ḳırduñ] bu **yerlerde**
yüzüñ aġ eyleyüb **söyletdin** [=söyletdüñ] yüce aduñı dillerde

7 bu Tevrāt-u[23] Menātına ṭayaşub geldi kāfirler
seḥer vaḳti segirtdiler Būdīn ṣaḥrāsına o bī-cānlar

8 size ʿayn-ı saʿādetdür[24] öcin almaḳ çün İslāmuñ
ġazāya ṣıdḳ-ile[25] girmek sevābı çoḳ-durur anuñ

[17] The first hemistich is written twice completely and twice only up to this point on the verso of the MS, albeit not in a careful script and with some diacritic dots missing; in all four instances the most likely reading is *H̲udāya şükrümüz* (in two instances *şükrümüz* is written *ş-k-r-v-m-v-z*).

[18] Cf. verse 9 where he uses the more common orthography with *ṣād*: *ṣıduñ*.

[19] MS: *-di* crossed out.

[20] MS: the original *direkler ḳat* **[ı] yıġın** *kesinen* [=kesilen] *kellelerden* is crossed out.

[21] But *düşmene* in verse 5.

[22] Cf. the preceding footnote.

[23] MS: *u* written joined to *tevrāt*

[24] MS: *ʿināyetdür* crossed out.

[25] MS: *ṣ-n-d-ḳ*

9 mükemmel-kim süvār **oldın** [=olduñ][26] cebe cevşen yaraġuñla
nice biñ kāfiri ṣıduñ varub bir dem bayraġuñla

10 Ḳōbānuñ intiḳāmını bi-ḥamdi llāh bu gez alduñ
Ḫudānuñ yardumı ėrdi[27] **yedi** ḳat ile ḥaḳ iş ėtdüñ[28]

11 **ricāli** [=ricāl-i] ġayb **ʿālemden** [=ʿāleminden] vėrilüb yüce himmetler
bozıldı leşkeri küfrüñ[29] kesildi biñ ʿaded başlar

12 serildi rūy-i ḫāk üzre olardan ḫūn yıġın leşler
alındı diri mertlerden nice yüz bellü kāfirler

13 **ṭufeng** yügrügi çoḳ-durur **der**ilse bir **yer**e cümle
Sinān Paşa yayla olsa ururdı keṡreti mālile

14 **ḳaṣri** [=ḳaṣr-i] **ḳıṣṣatine** [=ḳıṣṣatüñe] geldi niçe biñ **ḳunbār** [=ḳumbara] ile[30] nā-merdler
yaḳalar Cān Begi deyü serāser niyyet **et**mişler

15 Nadajdī adı bir kāfir çeker[31] **sancaġuñ** [= sancagın] ḳraluñ
on sekiz[32] bayraġıla bir uġurdan alındı sancaġı anuñ

16 var-idi kūsları ṭopla **borısı** **ḥayle** [=ḫayli] düşmānuñ
atardı her ṭarafdan **şāhḳōlōzlar** [=şaklozlar, şahalozlar][33] üstine İslāmuñ

17 ḳaçan **düşmeñ**[34] **işit(t)i** [=işitdi] Mehterlerüñ yüce ṣadāsın
hemān ol dem öti [=ödi] ṣındı tedārük **et**di ḳaçmasın

[the next two distichs were inserted later]

18 düşdi yanına küffāruñ süvārī-yi dilāverler
ḳovarken göz göze cenge [muḳābil?][35] oldı kāfirler

19 ricāl-i ġaybveş sulṭānum **erişti**[36] bir yüce **yer**den
hemen saʿāt-i maḥv **san** [=ṣan][37] ḳaçmaġa yüz dut **yer yer**den

20 ʿaceb naʿllı ʿavvām eyler ʿunātı esbüñe **et**meyüb ʿillet
ālāy küffārına ḳarşu yüce at ṣalduñuz[38] ġāyet

21 eger **mīri** [=mīr-i] mükerrem girmese meydāna miḥekküm
dutulmayub ḳırılmayub giderdi **ölmedin**[39] muḥibbüm[40]

22 atulan **ṣarbūzanlar** [=zarbazenler][41] **ʿalāy** [=ālāy][42] küffārını ḳarışturdı
göricek **himmeti** [=himmetin] żarbuñ ḳamu ol-dem ḳaçıştırdı

23 ḳoçılarla **şāhḳōlōz**lar[43] saçmalar[44] **ḥayle** [=ḫayli][45] bulundı
ṭufengler-de ʿadedsüz cümle **yer yer**den alındı

[26] MS: *ʾ-v-l-d-y-n*

[27] But *erişti* in verse 19.

[28] MS: *ḥaḳ işitdüñ* (*ḥ-ḳ ʿ-ş-y-t-d-ñ*).

[29] MS: *k-f-r-v-ñ*

[30] MS: *o* after *ile* crossed out.

[31] MS: *-miş* crossed out.

[32] MS: *iki* crossed out.

[33] Cf. footnotes 10-12.

[34] Cf. verse 4.

[35] MS: a word that could not be determined; the most likely reading is *m-ḳ-ʾ-y-t/b*.

[36] But *ėrdi* in verse 10.

[37] But *ṣındı* in verse 17.

[38] MS: *ṣ-l-d-v-ñ-z*

[39] MS: *ʿ-v-l-m-d-y-n*

[40] MS: two words in its stead are crossed out.

[41] Cf. footnotes 13-14.

[42] Cf. verse 20 where it is written correctly.

[43] Cf. footnotes 10-12.

[44] MS: *-la* crossed out

[45] MS: *çoḳ* crossed out.

24 bozuldı hem alındı kūs u ṭoplu **borı**lar bunca bayraḳlar
cebe cevşen yaraḳlar bulundı yügrük atlar

25 yıġıldı bir yıġın başlar dīvān içre ḥisāb olmaz
yüce ḳulle **yapu**lardı dil-ile vaṣfa ṣon gelmez

26 beşāretdür **yedi** iḳlīm pādişāḥı Sulṭān Murāda
senüñ ki yine me'ālüñdür cereyān içre bu arada

27 murġbāz[46] gibi ṣalduñ düşmān ardına ġāzīleri
āhīn cengāl ile **dutmaġlıġa**[47] gelen bedbaḫtları

28 her birisi per ü bāl açub şikār **almaḳ git(t)iler**[48]
himmetüñle cümlesi **ḳar**[a] **yem** yıġub [?] seri mūylarından **dut(t)ılar**[49]

29 niçe yıllardan beri ḳan tene bulaşmayan ḳılıçları
şimdi ḳanlara bulaştırdı Būdīn Peşte ġāzīleri

30 kāfirüñ hergiz yüzin görmeyenler görüb aldılar
himmetüñle başlar kesüb diri ʿaduvvlar **dut(t)ılar**[50]

31 ceng içinde **ḥayle** [=ḫayli] kimse **ġāzīlerde** öldiler
şol şehīd olanlara cennetden ḥulal giydürdiler

32 hicretüñ ṭoḳuz yüz ṭoksan **beş** Receb **ayuñda** [=ayında] tamām
yurd[51] ṭabur Cān Beg altında Sinān Paşa eytām[52]

33 bu delīle bendeñüz atsuz olmaḳla arada **yer**den yaḳardı[53]
at ʿināyet olsa ḥayvān içre ne başlar keserdi

Translation

1 *We give thanks to God! Praised be God, He did you this favour!*
Those infidels you vanquished had wrecked the world.

2 *This is a wondrous source of kindness from The Lord.*
These many poles are decorated with heaps of heads.

3 *Since you hung up your sharp sword in the high heavens with this blood,*[54]
may God make your life long with more [such] moments and good luck.

4 *The Frankish swords in the grip of Islam's warriors*
have cut heads off like cabbages among the foes.

5 *[Your] Excellency Governor Pasha, may your holy war be blessed!*
I witnessed how you attacked the enemy on horseback.

46 MS: *murġbāzī*
47 Followed by *ṣol* which is crossed out.
48 MS: *süzüldiler* crossed out.
49 Written *d-v-t-l-r*; cf. the next footnote.
50 Written *d-v-t-y-l-r*; cf. the preceding footnote.
51 MS : y-v-z-d
52 MS: *y-t-ʿ-m*
53 Cf, *Tarama Sözlüğü*, s.v. *yakmak.*
54 Alternatively: due to these moments

6 *You came and smashed the beak of the infidel's pride in these places.*
You brought honour on yourself[55] [and] put your great name on everybody's lips.

7 *Holding on to their Bible and idol the infidels came.*
At dawn those craven souls ran unto the plain of Buda.

8 *As taking Islam's revenge is a source of happiness for you,*
to enter the holy war earnestly brings great recompense.

9 *As you rode supremely with your cuirass, armour and arms,*
you slew many thousands of infidels, coming for a moment with your banner.

10 *God be praised, you took Koppány's revenge this time.*
God's help reached you sevenfold [and] you did a good deed.[56]

11 *Supreme assistance was given from the world of invisible men.*
The army of unbelief was routed, a thousand heads were cut off.

12 *Their blood and heaps of their cadavers were spread over the ground.*
Of the men [still] alive many hundreds of notorious infidels were captured.

13 *They had many swift musketeers. Had they all been assembled in one spot,*
Sinān Paşa with a bow would have struck down many of them with their mounts.

14 *The cowards came with many thousands of bombs to your fabled fort.*
All of them had vowed to destroy Cān Beg.

15 *An infidel named Nadajdī unfurled the king's standard.*
Together with eighteen banners his standard was taken all at once.

16 *The enemy had numerous drums, cannons and trumpets.*
Light guns were shooting from all sides upon Islam.

17 *When the enemy heard the noble sound of the Mehter,*
He immediately was ready to die with fear and prepared to fly.

18 *The brave cavalry attacked the infidels in the flank.*
Whilst pursuing them, the infidels [countered?] by fighting face to face.

19 *Like the invisible men my lord came from a high place –*
think that now is the hour of annihilation [and] start fleeing from everywhere.

20 *Coursers with wondrous horseshoes take prisoners without harming the[57] horse.*
You made a great cavalry attack against the defiling infidels.[58]

21 *If the honoured lord had not entered the field [as] my touchstone,*
my friend would not have been caught and crushed but gone on without dying.

22 *The gun fire wrought havoc among the defiling infidels.*
As soon as they saw the intensity of the shooting, they instantly fled in all directions.

55 Literally: made your face white

56 Alternatively: God's help reached you [and] you did a sevenfold good deed.

57 Literally: your

58 Literally: against the infidels of who/what defiles

23 *Many wagons, light guns, grapeshot were found.*
Also countless muskets were taken from everywhere.

24 *Drums, gun barrels and so many banners were wrecked and taken.*
Cuirasses, armour and arms were found, [also] swift horses.

25 *Piles of heads were heaped up, they couldn't be counted at the Council.*
They were high peaked constructions, one can't finish describing them.

26 *It is good news for the Ruler of the Seven Climes, Sultan Murād,*[59]
that your intentions are again being realized here.

27 *You sent the warriors of Islam after the enemy like cock fighters*
to catch those unfortunate ones with claws of steel.

28 *Each of them spread his wings and went hunting.*
With your assistance they all heaped bait in the snow[60] *[?] and grabbed the heads by their hair.*

29 *The swords that for many years had not touched blood or bodies*
the pious warriors of Būdīn and Peşte smeared with blood.

30 *Those who had never come face to face with the infidels saw and captured them.*
With your assistance they cut off heads and caught enemies alive.

31 *In the battle quite a few of the warriors of Islam died.*[61]
They dressed those martyrs in celestial garments from paradise.

32 *Exactly in Rajab 995 (June/July 1587) of the Hijra*
the tents and fortified camp under Cān Beg are orphaned, Sinān Pasha.

33 *If to this trooper – your slave, who having lost his horse*[62] *approached on foot in [your] midst –*
a horse were given as a gift, how many heads would he cut off among the beasts!

[59] Sultan Murād III, ruled 1574-1595.

[60] Alternatively: "heaped black bait"; the underlying saying or proverb could not be determined.

[61] Alternatively: In the battle quite a few persons, also warriors of Islam, died.

[62] Literally: having become horseless.

Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* Adlı Romanında Komiğin Halleri

Mustafa Apaydın*

Oğuz Atay'ın yayımlandığı 1971, 1972 yıllarında pek de dikkati çekmeyen romanı *Tutunamayanlar*,[1] özellikle 1990'lı yıllarda bir kült haline gelmiş ve filologların ve eleştirmenlerin yoğun ilgisiyle karşılanmıştır.[2] *Tutunamayanlar*'ın 1970'li yıllarda Türk edebiyatında alışılagelen roman kurgu anlayışlarının haricinde duran parçalanmış, olaya, biyografiye dayanmayan açık yapısı, değişik okumalara, imkân sağlamaktadır. Bu yazıda da *Tutunamayanlar*, metne egemen olan mizah, hiciv ve ironi odaklı bir okumaya tabi tutulacaktır. Bu yazıda, Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'da komik kategorisi içinde değerlendirilebilecek kavramlar çerçevesinde neler yaptığının analizi düşünülmüştür. *Tutunamayanlar*'da bulunan "komik"e ait olgular, yapısal ve anlamsal düzlemde incelenecektir.

Tutunamayanlar hakkında yazanların büyük çoğunluğu, metindeki ironik yapıya, genellikle ironiyi komik kavramının yerine kullanarak değinmek zorunluluğunu duymuştur.

Murat Belge, Mehmet Seyda'nın romanla ilgili eleştirisine karşılık olmak üzere yazdığı yazıda *Tutunamayanlar*'daki ironiyi anlamlandırmaya çalışmıştır.[3] Belge, kişiler bağlamında Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'da eleştirel bir tavrının olmadığı, olumsuzu teşhir ederek değiştirilmesi imkânını yaratmak yerine, yanlışın şakasını yaparak onu sevimlileştirdiği düşüncesindedir. Metindeki topluma yönelik eleştirinin ve mizahın ise genellikle çok başarılı olduğunu vurgular.[4] Yazar, romanda küçük burjuva dünyasıyla alay edildiğini, ancak bu dünyanın var olan ve mümkün olan tek dünya olarak vurgulanmasının yanlış olduğunu da belirtir.

Cevat Çapan, *Tutunamayanlar*'ın topluma ve kişinin kendisine yönelik alay boyutuna dikkat çekmiştir.[5] Çapan, Selim ve Turgut kişilikleriyle Oğuz Atay'ın Cumhuriyet'ten sonra yetişen kuşakların duygusal ve düşünsel eğitimlerini ince bir alayla ortaya koyduğunu, bunun da dünyaya olumsuz bir tavır takınmak anlamına gelmediğini savunur.

Tatjana Seyppel, *Oğuz Atay'ın Dünyası*[6] adlı incelemesinde *Tutunamayanlar*'ı

* Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, 2 C., Sinan Yayınları, İstanbul 1971, 1972. (Bu yazıda romanın şu baskısı kullanılmıştır: *Tutunamayanlar*, 15. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1998. Yazıda romana yapılan bütün göndermeler bu baskıdandır.)

[2] *Tutunamayanlar*'ın ilk baskısından sonra yazarın sağlığında yeni bir baskısının yayımlanmamasına karşılık, İletişim Yayınları'ndan 1983'te yapılan ikinci baskısından itibaren her yıl ortalama bir baskı yapması gördüğü ilginin bir göstergesidir.

[3] Murat Belge, "Tutunamayanlar", *Yeni Dergi*, S. 99, Aralık 1972. (*Edebiyat Üstüne Yazılar*, Yapı-Kredi Yayınları, İstanbul 1994, s. 185-193).

[4] age, s. 187-188.

[5] Cevat Çapan, "Ölümünün Birinci Yılında Oğuz Atay", *Dünya*, 13 Aralık 1979.

[6] Tatjana Seyppel, *Oğuz Atay' ın Dünyası*, İletişim Yayınları, İstanbul 1989.

karşılaştırmalı edebiyat metoduyla yorumlamış ve romanın Nabakov, Gonçarov, Tolstoy ve Kafka'nın romanlarıyla olan metinlerarası ilişkisini ortaya koymuştur. Seyppel, çalışmasında özellikle *Tutunamayanlar*'daki aydın sorunu üzerinde durmuştur. Yazar, Oğuz Atay'ın Türk aydınına yaklaşımındaki ironik tutumu belirtmekle birlikte, *Tutunamayanlar*'daki ironiyi ayrıntılı tahlil etmemiştir. Bunu da bir bakıma, *Tutunamayanlar*'daki mizahı açıklayabilmenin güçlüğüne bağlamıştır.[7]

Nurdan Gürbilek, "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay"[8] adlı yazısında Oğuz Atay'ın romanlarını ironiyi ön plana alarak yorumlar. Yazar, özellikle, Atay'da hicivci bir kişilik olmadığını, onun romanlarında doğruyla yanlışı ayıracak zeminin kayganlaştığı bir ironik tutum bulunduğunu savunur.[9] Oğuz Atay'daki alayın okuru özgürleştiren bir alay olmadığı, tek bir değere yaslanmayıp hemen her şeyle alay ederek okura tutunacak zemin bırakmadığı üzerinde durur. Gürbilek, "Oyun ve Adalet" adlı yazısında da Oğuz Atay'ın mizahını, oyun ve adalet kavramları çerçevesine oturtarak değerlendirmiştir.[10] Gürbilek, bir kez daha Atay'da hiciv olmadığını ileri sürmüştür. Gürbilek'in 1980 sonrasında marjinal bir Oğuz Atay imgesi belirmesine itiraz edip Oğuz Atay'ı Kemalist çizgi içinde düşünmesi de ilgi çekicidir. *Tutunamayanlar*'da Oğuz Atay'ı Kemalist çizgide düşünüp düşünemeyeceğimizi aşağıda tartışacağız.

Oğuz Atay üzerinde kapsamlı ilk çalışmalardan birini yapan Yıldız Ecevit de çeşitli vesilelerle Oğuz Atay'ın romanlarında, özellikle de *Tutunamayanlar*'da bulunan ironik anlatım tutumu üzerinde durmuştur. Ecevit, *Oğuz Atay'da Aydın Olgusu*[11] adlı çalışmasında Oğuz Atay'daki mizah olgusunun yazarın kendi karakter özellikleriyle ilgili olduğunu, romanlardaki mizahın figürlerin kendilerini koruma aracı olarak sunulduğunu, bu romanlarda grotesk anlatım tutumunun da önemli bir rolü bulunduğunu dile getirmiştir.[12] Ecevit, bir başka yazısında Oğuz Atay'ın ironisinin romanın adına yansıyışını, yani "tutunamayış"ı Cevat Çapan'ın aksine yabancılaşma olarak kavramlaştırmak ister.[13] Burada üzerinde durulması gereken en önemli nokta, Oğuz Atay'ın yabancılaşmaya/tutunamayışa bir kabul penceresinden mi, yoksa eleştirel bir mesafeden mi baktığıdır.

Ahmet Oktay ise, Ecevit'in Oğuz Atay'ı postmodernist çerçeveye oturtma çabasına itiraz eder ve *Tutunamayanlar* ile *Tehlikeli Oyunlar*'daki ironinin nihilist ve postmodern "merkezsizleştirme"yi amaçlayan bir yanının olmadığını özellikle vurgular. Oktay, Oğuz Atay'ın romanlarındaki mizah, hiciv öğelerinin toplumsal ve tarihsel olgularla konumlandırılabileceğini belirtir.

Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-2*'de[14] *Tutunamayanlar*'ı modernist ve postmodernist bir roman olarak değerlendirdiği bölümde, zaman zaman metnin mizah boyutuna da değinmiştir. Moran, Oğuz Atay'ın romanda değişik mizah tekniklerinden yararlandığını örneklendirmiş, romandaki alayın Cumhuriyet ideolojisine yönelik olduğunu kısaca vurgulamıştır.

[7] age, s. 105.

[8] Nurdan Gürbilek, *Yer Değiştiren Gölge*, Metis Yayınları, İstanbul 1986, s. 24-41.

[9] agy, s. 26-27

[10] Nurdan Gürbilek, *Ev Ödevi*, Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 9-33.

[11] Yıldız Ecevit, *Oğuz Atay' da Aydın Olgusu*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989.

[12] age, s. 89.

[13] Yıldız Ecevit, "Edebiyatta Yabancılaşma ve Yabancılaştırma", *Virgül*, 14, Aralık 1998, s. 45-47.

[14] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-2*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 196-218.

Jale Parla, *Don Kişot'tan Bugüne Roman*[15] adlı incelemesinde *Tutunamayanlar*'a ayrı bir bölüm ayırmış ve romanı dünya romanı içinde özgün bir yere oturtmaya gayret etmiştir. Parla, *Tutunamayanlar*'daki ironiyi daha çok Nurdan Gürbilek'ten hareket ederek yorumlamıştır.

Bütün bu ve diğer *Tutunamayanlar* yorumlarında metnin mizahi özüne değinilmesi ortak bir özellik olarak ortaya çıkmıştır. Buna karşın Nurdan Gürbilek dışındaki yazarların Oğuz Atay'ın ironisini genel kalıpların dışına çıkıp derinlemesine analiz ettiklerini söylemek zordur. 1980 sonrasında Türk edebiyat camiasına hâkim kılınan Oğuz Atay imgesinin yanlışlığına dikkat çeken ilk eleştirmen de Gürbilek'tir. Ancak onun Oğuz Atay'daki ironiyi kaygan bir zemine oturtma çabası, hatta ironinin bir tavır olarak bu zemin kayganlığını sağlayan ana öğe olduğu savı tartışmaya açıktır.

Tutunamayanlar, Berna Moran'ın tespit ettiği gibi, önsözlerle ve Turgut Özben'in mektubuyla çerçevelenmiş, modernist roman kurgusu ile okuru okuduğu metinle aynılaşmaktan uzaklaştıran, okurun donanımlı olmasını talep eden bir romandır. Romanın realist çizgiyi izleyen romanlarda karşılaşılan biyografiye, kronolojik zamanlı olaya dayalı roman tekniğinin haricinde duran çok katmanlı, zamanı ve olayı belirsizleştiren kurgusu, dikkat edilmediği takdirde okur için tuzaklarla doludur.

Tutunamayanlar, okuru yoran karmaşık bir roman yapısına sahiptir. Bu karmaşıklık, birçok modernist tekniğin bir arada; herhangi bir hiyerarşik düzenlemeye tabi tutulmadan bir arada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu, aynı zamanda birçok söylemin bir karnaval[16] ortamında bir arada bulunması sonucunu doğurmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl romanının kurgulama tekniklerine alışkın bulunan okur, *Tutunamayanlar* gibi bir romanla karşılaştığında şaşıracaktır.

Tutunamayanlar'daki bu "karmaşa", sadece yeni bir roman tekniği denemek amacıyla oluşturulmamıştır. Bu, romanın adında da gizli olan ve romanın tartıştığı "sorun"la ilgilendirilebilecek bir karmaşadır.

Tutunamayanlar'ın ana "hikâye"sini, arkadaşı Selim Işık'ın intiharını araştıran mühendis Turgut Özben'in Selim'den kalan kayıp metinleri arayışı ve sonunda Selim gibi "*Tutunamayanlar*" safına katılışı oluıturmaktadır. Turgut'un Selim'in intiharının ipuçlarını bulmak amacıyla yaptığı araştırmalar, onu, büyük bir kısmı Selim tarafından yazılmış bir biriyle zaman ve uzam bağlantısı bulunmayan değişik metinlere ve hiçbiri bir birini tanımayan Selim'in "tutunamayan" arkadaşlarına ulaştırır. Metnin ana omurgasını da bu metinleri ve kişileri arayış oluşturur. Selim'i araştırdıkça Turgut'un uğradığı değişim ve sonunda "Selimlik"i benimseyip kişilik bölünmesine uğrayarak ortadan kaybolması romanda olay olarak nitelendirebileceğimiz sınırlı motifler arasında sayılabilir. Roman metnine Turgut tarafından yerleştirildiği anlaşılan bu "metin"ler, kurgu bakımından romanı çok katmanlı yapmanın yanında, aşağıda görüleceği üzere romandaki komiğin ortaya çık-

[15] Jale Parla, *Don Kişot' tan Bugüne Roman*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 204-230.

[16] "Karnaval" terimini Bakhtin'den Türkçeye çevrilen *Karnavaldan Romana* (Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001) adlı eserden alarak kullanıyorum.

masına da hizmet ederler. Zira, çoğu Selim tarafından yazılan bu "metin"lerde parodi, pastiş, gönderme, grotesk gibi komiği sağlayan teknikler kullanılmıştır. Bu anlatım tutumu, *Tutunamayanlar*'ın değişik metinlerle ve söylemlerle ilişkisini de sağlar. *Tutunamayanlar*'ın metinlerarasılığı daha çok bir hesaplaşma, mizah yoluyla geçersiz kılma düzleminde gerçekleşir.

Tutunamayanlar, aydın sorununun tartışıldığı bir romandır. Yazar, Türk romanında en çok rağbet edilen temalardan biri olan aydın sorununu bilinen kalıpların dışına çıkarak ele almıştır. Romanın karmaşık yapısı, tutunamayan olarak nitelenen Türk aydınının romanda hangi açıdan sorunsallaştırıldığı konusunda bir takım tereddütler oluşmasına yol açmıştır. Özellikle 1980 sonrasında Türkiye'de tartışılmaya başlanan postmodernite çerçevesinde Oğuz Atay imgesinin yeniden tanımlanmaya çalışıldığına tanık olunmaktadır. Bu yeni algılamada tutunamayan oluş, aydın olmanın bir şartı olarak anlaşılmış; *Tutunamayanlar*'daki ironinin Selim'i ve Turgut'u da kapsadığı fark edilmemiştir.[17]

Romanın başından itibaren ironik anlatım tutumu ve bunu ortaya çıkarmak için kullanılan teknikler görülür. Romandaki ilk parodik metin, Turgut'un romanı yayımlaması için gönderdiği gazetecinin açıklamalarının yer aldığı "Sonun Başlangıcı" adını taşıyan önsözdür. Roman türünün başlangıcından itibaren bazı romanlarda okuru kurgulanan dünyanın sahihliğine inandırmak için bir üst anlatıcının ağzından önsöz veya açıklama diyebileceğimiz metinler yer almıştır. Türk edebiyatında da *Yaban*, bu tarz bir önsözün bulunduğu romanlardan biridir.[18] *Yaban*'da yazarın sözünü devralmış anlatıcı, Kurtuluş Savaşı sonrasında savaşın Anadolu'daki sonuçlarını inceleyen Tetkiki Mezalim Heyeti'nde yer aldığından söz etmiş ve romanın ana eksenini oluşturan Ahmet Celal'in ağzından yazılmış metni de Porsuk nehri civarındaki köy yıkıntılarından birinde nasıl bulduğunu kısaca anlatmıştır. Böylece okur nezdinde sahihlik yanılsaması sağlanmıştır. *Tutunamayanlar*'da ise ilk bakışta gazetecinin açıklamaları ile *Yaban*'daki tetkik heyeti üyesinin açıklamaları arasında nitelik farkı olmadığı düşünülür. Ancak "Sonun Başlangıcı"ndan sonra yer alan "Yayımlayıcının Açıklaması", romandaki realiteyi sorgulamamıza yol açar ve ilk önsözü daha önce yazılmış roman önsözlerinin parodisi haline getirir.[19]

Çerçevenin içinde yer alan ana anlatının içinde de parodi, bir anlatım tutumu olarak sıklıkla kullanılmıştır.

Turgut, Selim'le kendi iç dünyasında oynadığı oyunlardan birinde Selim'i Kurtuluş Savaşı subayı olarak tahayyül eder. Bu tahayyül edişte kullanılan üslûp, Kurtuluş Savaşı edebiyatının parodisidir:

> ...Kurtuluş Savaşı'nın ateş ve dehşet dolu günlerinden biriydi. Mühendishaneyi Berri-i Hümayun'un üçüncü sınıfta talebeyken gönüllü olarak askere yazılan genç mülazim Selim Efendi, Afyon dolaylarında Kartaltepe mevkiinde, tek başına mevzilenmişti. Düşman kurnaz ve kalabalıktı... (s. 29)

[17] Nurdan Gürbilek bu yeni Oğuz Atay imgesinin varlığına ve yanlışlığına her iki yazısında da değinmiştir.

[18] Berna Moran, *Yaban*'daki önsözü bu bağlamda değerlendirir. age, s. 201-202.

[19] Berna Moran da (age, s. 201-202) söz konusu önsözün geleneksel roman konvansiyonuyla alay ettiğini belirtmiştir.

İlk bakışta Kurtuluş Savaşı ile Selim'in kendisini gerçekleştirme mücadelesi arasında bir paralellik kurulduğu düşünülür; ancak aynı zamanda parodi yoluyla Kurtuluş Savaşı edebiyatı sorunsallaştırılır.

Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*'da hicvi de mizahı da belli bir anlayış çerçevesinde birlikte kullanmıştır.[20] Romanda Selim'in kendisini gerçekleştirme sorununu yaşayıp yabancılaşmasının anlatıldığı, Selim'in odakta yer aldığı kısımlarda komiği sağlayan "kusur"lar, bağışlanabilir, düzeltilebilir niteliktedir; dolayısıyla Oğuz Atay'ın Selim'e ve onda tecessüm eden tutunamayışa mizah penceresinden baktığını söylemek mümkündür. Selim'in, Turgut'un, Süleyman Kargı'nın ve "Tutunamayanlar Ansiklopedisi"nde adları anılan diğer tutunamayanları tutunamayışa, bir başka deyişle yabancılaşmaya iten toplumsal ve siyasal olgulardan söz edildiğinde ise hiciv söz konusudur.

Romanda ilk olarak aydınların küçük burjuva hayat tarzını yegâne yaşayış şekli olarak algılayışları hicvedilmiştir. Romanın başında Turgut, Selim'in intiharından sonra, kendisiyle bir hesaplaşma içine girer. Bu arada Turgut'un yaşadığı mekâna ait bazı ayrıntılar aktarılır. Mekâna ait bu dikkatler, henüz tutunanlar safında yer alan Turgut'un küçük burjuva hayat tarzının hicvi olarak okunabilir:

> ...Duvarlar, resim yaptığı dönemden kalma "eserler"le doluydu. Nermin çerçeveletmiş hepsini; benimle öğünüyor. (...) Bir resim aşağıda, bir resim yukarıda; bir duvar resimle doldurulmuş, bir duvarın yarısı boş; simetriyi bozmak için. (...) Ev sahibi de kızmıştı duvarların bu renge boyandığını görünce ama belli etmemişti. Tavana kadar aynı renk, böylece düzlemler daha kesin beliriyor, modern sanatın burjuva yaşantısına katkısı. Efendim? Oysa ne güzeldi eskiden: tavana bir karış kala bir parmak kalınlığında koyu renk, yatay bir çizgi çizilirdi; duvarın rengi orada biterdi işte. (...) Tek parti devrinin kalıntısı, fazla askeri bir düzen. (s. 25-26)

Turgut'un alışkanlıklarının, sahip olduğu ve kullandığı eşyaların, hatta eşi Nermin'in sağladığı konforun anlatıldığı satırlarda yazarın hicivci tavrı belirgindir. Turgut kendi sosyo-ekonomik konumunu açığa çıkaran bir apartman dairesinde yaşar; L tipi salonunda maroken taklidi koltuklarında oturur; *sahte* ağızlıklara takılmış sigaralarını *Alâettinin lambası* çakmakla yakar. Selim'e *özenerek* aldığı, ama hiçbirini okumadığı yüzlerce kitabı vardır.

Oğuz Atay, Turgut'un uğruna tutunan olmayı kabullendiği bu eşya yığınını sahte ve taklit olarak nitelerken, bir bakıma, bu hayat tarzının da sahteliğini, kötü taklide dayandığını ima etmektedir. Turgut'un nesnelere, eşyaya mahkûm, boğucu, sıkıcı bir hayat yaşaması, bir bakıma bütün küçük burjuva aydınlarının ortak sorunu olarak sunulmuştur. Oğuz Atay'ın tutunan Turgut'un hayatından, onun düşünce dünyasından kesitler sunduğu sayfalarda bağışlayıcı olduğunu söylemek zordur. Küçük burjuva dünyasına yöneltilen hiciv, birinci bölüm boyunca zaman zaman Selim'in ağzın-

[20] Nurdan Gürbilek'in burada sözü edilen her iki yazısında da *Tutunamayanlar*'da hiciv olmadığını iddia etmesi doğru değildir. Gürbilek, hicivde mutlaka bir dayanak noktası olduğu düşüncesindedir. Oysa hiciv, türün genel özellikleri itibariyle değişken bir dayanak noktasına her zaman sahip olagelmiştir. Yani hicivde bir doğru, bir de hicvedilmesi gereken yanlış olduğu kabulü doğrudur; ancak eksiktir. Hiciv şairi veya yazarı için doğru her zaman değişebilir. Türk hiciv edebiyatı bunun yüzlerce örneğiyle doludur.

dan, zaman zaman da Turgut'un kendisiyle hesaplaşması yoluyla şiddetini artırarak devam eder. Oğuz Atay, küçük burjuva alışkanlıkların insanı kişiliksizleştiren özellikleriyle ikinci bölümde de alay edecektir.

Selim, Turgut'a "Evinizde Türkçe bir şey kalmamıştı. Bana anlayış göstereceк yerde büfeyi gösterdin." (s. 31) der. Bu iki cümle küçük burjuva kökenli Türk aydınının iki yönünü gösterir: Batı özentisini ve eşyaya tapınmasını. Hiciv, giderek Turgut'un evinden modernizmin sembollerine, şehrin zevksiz binalarına yönelir. (s. 43-51)

Turgut'un tutunan olarak yaşadığı hayatı bu şekilde ortaya koymak; sıkıntıyı, boğuculuğu adeta metnin üslûbuna bile hâkim kılmak, küçük burjuva hayatına Oğuz Atay'ın bakışını açıklar niteliktedir.

Bir tutunamayan olarak Selim, küçük burjuvaların dünyasından kendisine oyunlar icat ederek kaçmayı başarır. Selim, Turgut'la olan ve Turgut'un iç dünyasında gerçekleşen tartışmada "Benim bütün işim oyundu, bunu biliyorsun Turgut. Hayatım ciddiye alınmasını istediğim bir oyundu. Sen evlendin ve oyunu bozdun." (s. 31) der. Bir bakıma bütün romanın mizahî duruşunu verir bu sözler. Selim'in hayatı, eğer ciddiye alınması gereken ama ciddiye alınmayan bir oyunsa, oyun ciddi olanın tam karşısında yer alan komikle ilişkilendirilebilecek bir kavram olarak değerlendirilebilir. *Tehlikeli Oyunlar* ve *Oyunlarla Yaşayanlar*'da "oyun" sözünü kitaplarının adlarında kullanan Oğuz Atay, oyun kavramına çok önem vermiştir.[21] *Tutunamayanlar*'da da oyun, önce Selim'in, sonra da Turgut'un dış dünyaya karşı duruşlarını sağlayan bir eylem biçimidir, ama aynı zamanda komiği sağlayan bir öğedir.

Selim'in Turgut'la oynadığı biyografi yazma oyunu, romanın çok katmanlı yapısı içinde oyun-mizah ilişkisinin ilgi çekici örneklerinden biridir (s. 54-64). Atay, öncelikle biyografi türünün parodisini yaparak bir bakıma gereksiz ayrıntılara boğulmuş bilimsel biyografilerle alay eder. Bu parodinin gülünçlüğüne kendisini kaptıran okur rahatlıkla gülmenin sağladığı rahatlamayla komiğin yöneldiği asıl hedefleri kaçırabilir. Özellikle onlarca farklı söylemi kendinde barındıran Selim'in eski ağdalı bilimsel söylemi alaya alması da ilk okuyuşta komik etki yaratmaktadır. Ancak Oğuz Atay, sadece okuru güldürmek amacıyla biyografi parodisi yapmaz; aynı zamanda Türk toplumunun Tanzimat'tan sonra yaşadığı kültür krizini de sorunsallaştırır. Turgut'un babası, Selim tarafından bir yarı aydın olarak tasvir edilirken, bir bakıma, kültür ikileminin sadece Turgut'un babasına özgü bir durum olmadığı, toplumsal bir sorun olduğu da ima edilir:

> İşte, baba tarafından pek talihli sayılmayan Birinci Dragut, aslen İstanbul vilayetinin Aksaray kazasına bağlı olup, tarihe geçen ismini ilk defa bu yarı münevver babanın, kulağına okuduğu ezanla duydu. Hüsnü Bey pek dindar sayılmazdı. Turgut'un kulağına ezanı fısıldarken de gene, Kadim Yunan gibi, bilmediği bir düzenin ezberciliğini

[21] Nurdan Gürbilek, "Oyun ve Adalet" adlı yazısında Oğuz Atay'daki oyun kavramını mizahla ilişkilendirerek açıklamıştır. Bkz. *Ev Ödevi*, s. 9-32.

yapıyordu. Doğu ve Batı kültürünün sembolleri, onun kafasında, bütün ürkütücü yönleriyle, birbirine karışmadan durabiliyordu. (s. 56)

Selim'in ironik tutumla, yer yer Osmanlı tarihçilerinin söylemini taklit ederek yürüttüğü biyografi, Turgut'un çocukluğundan ilk gençliğine, üniversite yıllarına kadar uzanır. Oğuz Atay'ın bu oyun içinde Turgut'un biyografisinin bir bölümünü Selim'in ironik anlatımıyla verirken, Selim'e söylettiği bağlam dışı bazı cümlelerle de mizah veya hiciv noktaları oluşturur. Selim'in bazı cümlelerinin kafiyeli oluşu, Türk edebiyatında Servet-i Fünun öncesinde yaşanan kafiye tartışmalarının mizahi bir dille anılmasına yol açar. Selim, Turgut'un mahallede yediği dayaktan söz ederken Demokrat Parti'nin Türk ordusunu Kore'ye göndermesini, o dönemdeki hamasi gazete üslubunu taklit ederek bir ara cümle içinde hicveder. Bu açıdan bakıldığında *Tutunamayanlar*'daki mizah veya hicvin tıpkı romanın "atektonik" yapısı gibi karmaşık konumlandırılmış olduğu ileri sürülebilir. Okur, bu göndermelerle dolu, birbirini mantıklı bir sırayla izlemeyen hiciv ve mizah motiflerine dikkat etmek durumundadır. Zira Oğuz Atay'ın söylemler karnavalı olarak kurguladığı *Tutunamayanlar*'da toplumsal veya siyasal olana yönelttiği hiciv ve mizah, genellikle bu "ara cümleler"dedir.

Selim'in Turgut'un biyografisini yazma oyununu Turgut'un Selim'le birlikte kendi otobiyografisini yazma oyunu takip eder. Bu "otobiyografi"de Oğuz Atay, hayatla hiçbir bağlantısı olmayan sözde bilimsel kuramlarla alay eder. Turgut'un ortaya attığı ve aslında saçma olan "hayatın koordinatları" kuramı, Oğuz Atay'ın da yakından tanıdığı, Türk bilim dünyasının hicvidir. Selim'in hayatın koordinatlarının uygulamadan yoksun olduğu suçlamasına Turgut'un verdiği "...Bir ilim adamına tatbikat yakışmayacağı için bu kısmını asistanlarıma bırakıyorum. Gündelik işlerle uğraşmam ben." (s. 73) cevabı, Selim'in bu cevaba karşılık "Evet, uğraşmazsın da dışarıda zenginlere ev projesi yaparsın." sözleri, ancak Oğuz Atay gibi bir akademisyenin üniversite camiasına içeriden yöneltebileceği bir hicivdir.

Hayatın koordinatları kuramını, bir başka açıdan kuvvetli bir modernizm ironisi olarak da okumak mümkündür. Turgut da, tıpkı Selim gibi, ironik bir söylemle hayatın koordinatlarını modernizmin aklın üstünlüğünü kutsayan anlayışını alay konusu yapar. Yalnız burada Oğuz Atay, modernizmin yarattığı genel sorunlarla uğraşmamaktadır; onun asıl ilgi alanı Türkiye'dir. Turgut'un biyografisinde alaya alınan akılcı, bilimsel yaklaşım, Türk devriminin sosyo-kültürel projelerini hedef almıştır. Nitekim aynı otobiyografide Oğuz Atay, Turgut'un ağzından Cumhuriyet'in yeni insan tipi yaratma projesini hicveder. Daha doğrusu, Batı kültürüne yönelmeyi öngören Türk devriminin yarattığı kültür krizini ortaya koyar:

Okulda ilk öğrendiğim gerçeklerden biri de babamın –sonra peder oldu– beni yanlışlıkla mektep yerine okula gönderdiği oldu. Önümüze alfabe adında anlaşılmaz bir kitap koydular. Babam, ona da elifba dedi. Okulla babamı uzlaştırmaya imkân yoktu. Bu garip kitapta, bizim kılığımıza pek benzemeyen bir biçimde giydirilmiş çocuklar, boyuna birbirlerine top atıyorlardı. Hangi mahallede oturduklarını bilmediğim bu çocuklar, kumbaralarında –bizim evde böyle bir kutu yoktu– para biriktiriyorlar; (...) babaları da onlara, çatana denen kayıklar alıyordu. Bir de vatan denen bir şey vardı ki, çok iyi korunması gerekiyordu. Bizler her sabah hep bir ağızdan onu özümüzden çok sevdiğimizi, ant denilen bir şey içerek haykırıyorduk....(s. 76)

Romanda Türk devriminin millet toplumu yaratmak amacıyla eğitim sisteminde yaptığı değişikliklerle toplumun buna tepkisi okul-baba sembolleri aracılığıyla vurgulanır. Türkiye'nin millet toplumu yaratmak için uygulamaya koyduğu projeler içinde eğitim sisteminde yapılan değişiklikler dışında diğer Türk kimliğini oluşturma uygulamaları da Oğuz Atay'ın hicvinden kendisini kurtaramamıştır. Bu bağlamda yazarın Dil Devrimine ve Türk Tarih Tezine de reddedici bir bakış açısının olduğu söylenmelidir. Oğuz Atay, Harf Devriminin toplumda yarattığı sorunları alfabe-elifba kelimeleri aracılığıyla duyurur. Romanın özellikle şarkılar ve açıklamalar kısmındaysa Dil Devrimi, komik kılma öğelerinden yararlanarak sorunsallaştırmıştır. CHF ideolojisinin devletin resmi ideolojisi haline getirildiği 1931 sonrasında,[22] Türk Tarih Tezinin ortaya atılması ve eğitim kurumlarında, yayın organlarında Türk kimliğini vurgulayan uygulamaların yapılması, Turgut'un ağzından "Tarih, yurt bilgisi, coğrafya... her şey bizden çıkmıştır ve bize dönecektir."(s. 78) sözleriyle hicvedilir. Hatta fotoğrafı Türklerin bulduğunu kanıtlamaya çalışan öğretmen motifi, Sümer ve Eti uygarlıklarının Türk uygarlığı olduğunu kanıtlamaya çalışan Türk Tarih Tezine[23] ironik göndermelerle doludur (s. 78-80).

Birinci bölümün 7. epizodunda Turgut, Ankara'ya Selim'in yakın arkadaşlarından Süleyman Kargı'yı görmeye gider. Turgut Süleyman Kargı'nın çalıştığı yeri ararken anlatıcı bürokrasinin insanı boğan anlamsız işleyişi üzerinde durur. Asıl bürokrasi hicvini kafkaesk bir anlatımla Turgut'un iş takibi yaptığı sayfalarda buluruz.

Süleyman Kargı, Turgut'a Selim'in yazdığı ve "Dün, Bugün, Yarın" üst başlığını taşıyan şarkıları ve Süleyman Kargı tarafından yazılmış gibi gösterilen, ancak Selim tarafından kaleme alınan açıklamaları verir.[24]

Romanın kurgu özellikleri içinde en önemlilerinden biri kuşkusuz "Dün, Bugün, Yarın" ana başlığını taşıyan şarkılar ve "Süleyman Kargı'nın Açıklamaları" kısmıdır.[25] Romanda mizah unsurlarının en yoğun olduğu sayfalar şarkılar ve açıklamalar kısmında yer alır. Oğuz Atay, bütün mizah ve hiciv gücünü burada ortaya koyar. Türk romanında benzerine az rastlanan bir hiciv ve mizah zenginliğiyle Oğuz Atay, adeta okurun bilincini darmadağın eder. Berna Moran'ın ve Tatjana Seyppel'in de tespit ettikleri gibi,

[22] 1931'de toplanan CHF Kongresinde devletin de 1950'ye kadar resmi ideolojisi olan altı ilke kabul edilmiştir. Halkevlerinin açılması, yayın faaliyetleri ve uygulanan eğitim programları için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasi Partiler*, 2. baskı, Arba Yayınevi, İstanbul 1995, s. 569-570.

[23] Türk Tarih Tezinin Eti, Sümer gibi eski Anadolu uygarlıklarının Türk olduğunu kanıtlama çabasını, o dönemde liselerde okutulan ders kitaplarında da görmek mümkündür. (bkz. Büşra Ersanlı Behar, *İktidar ve Tarih, Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu 1929-1937*, Afa Yayınları, İstanbul 1996). Ersanlı Behar, Tarih Tezine olumsuz yaklaşır. Bernard Lewis ise, söz konusu tezde ileri sürülen görüşlerin yanlışlığını belirtmekle birlikte bunun Türk toplumundaki aşağılık kompleksini ortadan kaldırmaya yönelik bir uygulama olduğunu ileri sürer. (Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1988, s. 357).

[24] Açıklamaların Süleyman Kargı'nın kaleminden çıktığını savunan *Tutunamayanlar* yorumcuları var. Örneğin Seyppel, *Oğuz Atay'ın Dünyası*'nda açıklamaları Süleyman Kargı'nın yazdığı kabulünden yola çıkarak yorumlar. Oysa Şarkıların başladığı sayfada (s. 115) Süleyman, açıklamaların kimin tarafından yazıldığını *"Sonunda bir de, benim ağzımdan yazılmış 'Açıklamalar' var. Beni karıştırmadan içi rahat etmedi. 'Sen filozofsun', dedi. 'Açıklamaları senin yapmış görünmen gerekiyor. Böylece hiçbir şeyin farkında olmazlar. Atlatırız onları."* sözleriyle ortaya koyar.

[25] Romanda Şarkılar bölümü 115-138; Açıklamalar ise 138-246. sayfalar arasında yer almıştır.

Nabakov'dan esinlenerek kurgulanan bu bölümde bir çok şeyle birlikte Cumhuriyet dönemi Türk şiirindeki yeni arayışların parodisi de yapılmıştır.[26] "Birinci Şarkı", 7+7=14'lü hece vezniyle ve düz kafiyeyle yazılmıştır:

Dokuz yüz otuz altı. Tarih düşüldü. Niçin?
Doğumu önemlidir– yani kendisi için. (s. 116)

14'lü hece vezni, 1930'lu yıllarda Türk şiirinde yaygın olarak kullanılıyordu. Sadece vezin ve kafiye örgüsü değil, "Birinci şarkı"nın üslûbunda da aynı yılların şiir üslûbuna öykünülmüştür. Selim'in kişisel tarihi, bir bakıma, Oğuz Atay'a Türk şiirindeki yeni eğilimlerin parodisini yapma imkânı da verir. Nitekim bu "şarkı"nın sonunda Selim hece vezniyle yazmaktan ve kafiye kullanmaktan bıktığını ifade eder (s. 120). "İkinci Şarkı"da ise Nazım Hikmet'in üslûbunun ve şiir tekniğinin parodisi yapılmıştır:

Orta Asya'daki pembe elipsin içinden
Çıkan kırmızı oklara binerek, Bozkurtlar (kanatlı) Çin'den
Nasıl uçmuşlarsa Tanca'ya kadar,
Ben de (altı yaşımda) dar
Ve yüksek çamurluklu tenezzühle (Ford T Modeli)
Ankara'ya ulaştım (s. 120-121)

Şarkılar'da parodinin yanında komiği sağlama tekniği olarak pastişten de yararlanılmıştır. Bunlardan en ilgi çekici olanlarından biri ünlü On Kasım şiirlerinden birinde yer alan "Doktor doktor kalksana / Lambaları yaksana / Atam elden gidiyor / Çaresine baksana" dizeleri, Selim tarafından şöyle taklit edilir:

Topal doktor kalksana, lambaları yaksana,
Selim elden gidiyor, çaresine baksana (s. 118)

Şarkılar'ın ve Açıklamalar'ın önemi, sadece birçok komik kılma yönteminin kullanılmış olmasında değildir; aynı zamanda mizah veya hiciv yoluyla Türk aydınının kimlik arayışının ve bireyleşmeyi engelleyen toplumsal olguların da ele alınmış olmasındadır. Bir makale boyutunda neredeyse her cümlesi farklı göndermeler içeren yaklaşık 120 sayfalık Şarkılar ve Açıklamalar kısmını değerlendirebilmek güçtür. Ancak önemli olduğunu düşündüğüm birkaç motif üzerinde durmak istiyorum.

Şarkılar ve onu zaman zaman groteske varan bir anlatım tutumuyla çözümleme iddiasındaki Açıklamalar, bir bakıma Selim ve Selim gibi olan Türk aydınının neden topluma yabancılaştığını, kendisini gerçekleştirmesini engelleyen toplumdan veya sistemden kaynaklanan sorunların neler olduğunu çok karmaşık bir yapı içinde verir. Şarkılar, aslında belli bir plana sahiptir. Oğuz

[26] Şarkılar'dan sonra gelen "Süleyman Kargı'nın Açıklamaları" bölümünde de söz konusu manzumelerdeki biçim özelliklerinin Türk şiirindeki yeni arayışlarla alay etmek amacı taşıdığı ima edilmiştir. (s. 159 vd.)

Atay, Selim'e yazdırdığı şarkılarda, görünüşte, Selim'in doğumundan okul hayatının bitimine kadar geçen sürede yaşadıklarını, kronolojik sırayı izleyerek anlatır; ancak dikkat edilince her şarkının bir ana düşünce üzerinde biçimlendirildiği görülür. Bir bakıma Oğuz Atay, her şarkıda Selim'i tutunamayan olmaya iten ayrı bir sebebi, daha doğrusu Türk aydınının bireyleşip kişilik geliştirmesinin önündeki engelleri tek tek ele alıp komik kılmıştır.

Biyografi ve otobiyografi yazma oyunlarından sonra Şarkılar da bir tür oyun olarak değerlendirilebilir: Şiir yazma oyunu. Selim, şarkılarında da kendi biyografisinin bir önceki oyunda verilmeyen ayrıntılarını açıklar. Burada da Selim'in çocukluğundan başlayarak önce bir taşra kasabasında, evde; sonra Ankara'da, okulda geçen günleri Türk aydınını oluşturan toplumsal atmosferin ipuçlarını içerir.

Selim'in zatürreeden yattığı günlerin anlatıldığı 85-93. dizelerde Selim, uyanınca Atatürk'ü rüyasında gördüğünü söyler. Bundan sonrası Türk aydınındaki yabancı hayranlığının, taşrayı küçümseyişinin hicvine dönüşür:

Taşrada yetişirken öğrendiği tek dildi
Türkçe, cahil Selim'in. Bu kadar diyebildi.

Oysa bilseydi (canım) biraz da Fransızca
'Voila Atatürk maman!' derdi muhakkak orda. (s. 119)

İkinci Şarkı, Selim'in ailesiyle birlikte Ankara'ya gelişini ve orada okula başlayışını anlatmaktadır. İkinci Şarkı, Turgut'un otobiyografisinde olduğu gibi Türk eğitim sisteminin tek parti dönemindeki uygulamalarını hedef almıştır. Selim'in Ankara izlenimlerinde Türk devrimine karşı ironik tutum çok belirgindir. Yukarıda, Şarkılar'daki parodik anlatımdan söz ederken verilen örnekte, 1940'lı yıllarda yazılan, Türklerin Orta Asya'dan nasıl dünyaya yayıldıklarını gösteren tarih kitaplarındaki haritalarla alay edilmiştir.

Selim'in okula başlayışının anlatıldığı dizelerde ise korkuya ve cezaya dayandırıldığı ileri sürülen eğitim sistemi, öğretmen tipi aracılığıyla hicvedilmiştir (s. 122-123). Selim'in ilkokul yılları, hep insanı kişiliksizleştiren eğitim sistemiyle çatışarak geçer. Okula ve okulda verilen eğitime tutunamayınca, kendisini çevresinden soyutlar. Yalnız kalır ve hiçbir oyuna alınmaz.

Selim'in ilkokulu bitirmesiyle İkinci Şarkı da tamamlanır. Çocukları iyi yurttaş yapmak, toplum kurallarına uymak hususunda uyarmak amacıyla yazılan çocuk şiirlerini, bu şiirlerden birinin pastişini yaparak alaya alır:

Öğlen olur yemek yerim
Fırçalanmaz hiç dişlerim
Acaba ne yapsam derim
Kovboy filmine giderim
Dönünce kızar pederim. (s. 125)

Üçüncü Şarkı, görünüşte Selim'in Ankara'daki mahalle hayatını anlatmaktadır (s. 126-130). Ancak mahalle, bu şarkıda bir sembol olarak kullanılmıştır. Mahalle, Üçüncü Şarkı'da alaturkanın, yani doğu kültürünün sembolüdür. Selim'in çocukluğundan yansıyan Ankara imgesinin resmî ve otoriter yüzü İkinci Şarkı'da ele alınmıştı. Bu, Selim'e göre birey olmanın önündeki en büyük engellerden biriydi. Resmî otoriteden nispeten kendisini koruyan mahalle de, Selim'e göre, alaturka hayat tarzıyla Selim'in kendisini gerçekleştirmesini engelleyen üçüncü unsur olarak sunulmuştur. Üçüncü Şarkı'nın yansıttığı doğu, kendisini yenileme yeteneğinden yoksun bir kültürdür. Bir başka açıdan Üçüncü Şarkı, Türk devriminin ilerleme retoriğinin halkta karşılığının olmadığını da vurgulamaktadır.

Dördüncü Şarkı'da Selim, 1949 yılında on üç yaşındaki arayışlarını anlatmaktadır (s. 130-135). Halkın ve Selim'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında türbelerden, hurafelerden medet umduğunun, dine daha fazla sarıldığının anlatıldığı bu şarkıda bir bakıma laisizmle halkın mevcut durumu arasındaki çelişkiye dikkat çekilmiştir. Yunus Emre'nin meşhur ilahilerinden birinin pastişinin de yapıldığı bu şarkıda Oğuz Atay, halkın dine yönelmesini ekonomik çöküşe bağlamış, bu bağlanışın da bireyleşmeyi engelleyen bir husus olduğunu savunmuştur. Selim'in gözlemleri, bilinçlenme süreci içinde, 1940'lı yılların tarihi algılayış biçimi de alay konusu yapılmıştır. Selim'in kurtuluşu geçmişin büyük zaferlerinde ve ünlü Türk büyüklerinde arayışı, bir bakıma Türkçülük politikalarıyla ilişkilendirilmiş ve romanın kendi mantığı çerçevesinde komik kılınmıştır. Dördüncü Şarkı'nın son dizelerinde "mazi cenneti" tahayyülünün toplumun ekonomik sorunlarını çözemediği, Demokrat Parti iktidarının da ülkeyi ekonomik bakımdan Amerika'ya bağımlı kıldığı ironik anlatımla hicvedilmiştir:

> Eski kahramanlıklardan başka
> İleri sürecek neyimiz kalmıştı dokuz yüz kırk dokuzda.
> Selim Işık yenilmişti, bitmişti.
> Neyse tam o sırada, Marşal Amca yetişti. (s. 135)

İlk dört şarkıda çocuk Selim'in kişiliğini oluşturan, ileride kendisini gerçekleştirmesine ket vuracak olan öğeleri ayrı ayrı ele alan Oğuz Atay, son şarkıda Selim'in topluma yabancılaşarak tutunamayan oluşunun nedenlerini topluca değerlendirmiştir. Anlatmadan anlaşılmak isteyen; fakat anlaşılmayan, soyadındaki gibi ışık olamayan Selim'in tutunmak için uzattığı eller toprağa, yani topluma tutunamamıştır. Son şarkıda Selim, bu kez kendisini komik kılarak tutunamayan oluşunda kendi kusurlarını da sıralar. Selim'in kendisine yönelttiği mizahtan, hayatı boyunca herkes adına utanan, kırılgan, korkak bir kişilik çıkmaktadır. Bu, bir anlamda Türk aydınına Oğuz Atay'ın yönelttiği eleştiri olarak da değerlendirilebilir; ancak Selim'in kendisine yö-

neltiği ironi, bağışlanabilirliği de içermektedir. Çünkü Oğuz Atay'a göre Selim'in bir küçük çocuk olarak evde, okulda, sokakta sistemli bir kişiliksizleştirmeye uğratılmış olması, tutunamayışını bağışlatan sebeplerin başında gelmektedir. Şarkılardan ortaya kafası karışık, doğu ile batının arasında kalmış, doğulu yanından kopamamış, pastişi olarak okunabilecek dörtlüklerde tutunamayan oluş, büyük ölçüde toplumsal sebeplere dayandırılmıştır:

Bize öğretilen her söze kandık
'Yasaktır' 'Memnudur' dendi, inandık
Hep 'Girilmez' levhasına aldandık
Bu tutulan, yanlış yol gelir bize (s. 137)

Tutunamayanlar'ın Açıklamalar kısmı, Şarkılar'a göre mizah ve hiciv bakımından daha zengin ve yoğundur. Oğuz Atay'ın Açıklamalar'ı da, tıpkı Şarkılar gibi Nabakov'dan etkilenerek roman kurgusu içine dahil ettiğini ileri süren Seyppel ve Moran'ın tespiti romana, türün özelliklerini ihlal eden farklı edebî türlerden örnekler alınması bağlamında kabul edilebilir; ancak Oğuz Atay'ın bu kısmı oluştururken Türk edebiyatından da yararlandığını ileri sürebiliriz. Oğuz Atay'ın Şarkılar ve Açıklamalar'da yaptığı şeyi, yani bir şiir tarzının veya şiir yorumunun parodisini Türk hicvine batılı bir soluk getiren Ziya Paşa da yapmıştı. Ziya Paşa, *Zafername* adlı eserinde Tanzimat yıllarının ünlü sadrazamı Âli Paşa'yı tam da bu şekilde hicvetmişti. Ziya Paşa, *Zafername*'de önce Âli Paşa'nın adamlarından birinin ağzından ironik anlatım tutumuyla bir kaside yazar, sonra bu kasideye yine Âli Paşa'nın yakınlarından birinin ağzından her beyte üç dize eklemek suretiyle tahmis yazar; nihayet yine dönemin ünlü zaptiye nazırlarından Hüsnü Paşa ağzından bu tahmisin ironik bir dille şerhini yapar.[27] *Zafername*'deki açıklama veya bir başka söyleyişle şerh mantığıyla *Tutunamayanlar*'daki açıklama mantığı arasında önemli benzerlikler vardır. Oğuz Atay da Selim'in yazdığı şiirleri, tıpkı *Zafername*'de olduğu gibi, kahramanına dize dize açıklatır.[28] Bu açıklamalar, tıpkı *Zafername* şerhinde olduğu gibi, çoğu zaman dizeyi oluşturan kelimelerin ilgi çekici ve metnin anlamıyla örtüşmeyen çağrışımlarıyla oluşturulmuştur. Saçma karşılık olarak açıklayabileceğimiz bu yöntem, "Süleyman Kargı'nın Açıklamaları" kısmında bolca kullanılmıştır. Yine *Zafername*'de olduğu gibi burada da saçma karşılık, ilgi kurulan metni geçersiz kılmak amacıyla değil, genellikle ana temaya yeni açılımlar getirmek için kullanılmıştır. Her dize açıklaması, genellikle farklı bir hikâyeyi, farklı metinlerarası ilişkiyi içermektedir.

Açıklamalar'da Selim, kendisi de dahil olmak üzere aklına gelen her şeyle alay eder. Bazen groteske, saçmaya varan satırlar olsa da Açıklamalar'da Oğuz Atay, romanın ana çizgisinin çok da dışına çıkmaz. Tutunamayan oluşun sosyo-kültürel sebeplerini ironik anlatım tutumuyla gözler önüne serer.

[27] Bu konuda bkz. Mustafa Apaydın, *Türk Hiciv Edebiyatında Ziya Paşa*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

[28] Dikkatli okur, Şarkılar ve Açıklamalar kısmından önce yer alan biyografi, otobiyografi yazma oyunlarında bir yerde Ziya Paşa'dan söz edildiğini ve ondan uyduruk bir beyit alıntılandığını da fark edecektir. (s. 74-75).

Süleyman Kargı'nın açıklamaları da Selim'in oyunlarından biridir. Oğuz Atay da, doğrusu okurla Açıklamalar'ı kimin yazdığı oyunu oynamaktadır. Açıklamalar, Selim tarafından yazılmış, fakat Süleyman Kargı yazmış gibi gösterilmiştir. Açıklamalar, giderek bir bakıma birçok edebî türün parodisinin veya pastişinin yapıldığı; hiyerarşinin ortadan kaldırıldığı bir metin haline gelir.

Açıklamalar'da da, Şarkılar'a paralel olarak asıl ağırlık, Türk aydınının kendisini gerçekleştirmesinin önündeki engellere ve zaaflarına verilmiştir. Açıklamalar'ın Şarkılar'daki vurguları görünür kılmaktan çok, yeni hiciv ve mizah motifleri ürettiği de söylenmelidir. Bununla birlikte Selim'in Şarkılar'da özellikle üzerinde durduğu tutunamayış sebepleri konusunda Açıklamalar'da da ısrarlı olduğu görülmektedir.

Şarkılar'ın "Dün, Bugün, Yarın" olan başlığının sorgulandığı satırlarda Selim/Süleyman "Dün"ü, Türk Tarih Teziyle ilişkilendirmiştir. 1931 sonrasında ortaya atılan ve toplumda millî bilinç uyandırma amacını güden söz konusu uygulamalar, alay ölçüsü artırılmak suretiyle hiciv konusu yapılmıştır. Türk kimliğini Osmanlı kültür mirasını reddederek tanımlama çabaları, Orta Asya'dan dünyaya yayılan medeniyet tezi, lise tarih kitaplarına kadar yansımış; diğer tarih yayınlarında da Türk kimliğinin tarihteki varlığı, bu çerçevede ortaya konulmuştu. Açıklamalar'da "Dün" kelimesi, bu tarih anlayışını sorunsallaştıracak şekilde açıklanmıştır. Oğuz Atay, bilimsel söylemin parodisini yaparak, bir bakıma o yıllardaki tarih çalışmalarıyla da alay etmiştir. Hatta parodisini yaptığı söylemin sadece Türkçü tarihçilerin değil, bazı cümlelerde Kemalizme sol bir yorum getirmek isteyen Kadrocuların yaklaşımını kapsadığı da söylenebilir:

> Türkler, Orta Asya'dan anavatana göç etmeden önce, bütünüyle bir kabile hayatı yaşıyorlardı. Çadır medeniyetinin gereklerine göre kurulmuş bir toplum düzenleri vardı. Bu düzenin, bugünkü hayat şartlarından ne kadar uzak olduğunu, artık dilimize yerleşmiş olan, cam, hasır, kravat, kira (ev kirası), kiraz, hafif, masa, tabak, tabut, müzik, tahsil, mezar, karyola, kelime, cümle gibi kelimelerin bu dilde bilinmemesiyle (Öztürk dili demek istiyor) kanıtlayabiliriz. (...)
>
> Türkler hasır üstünde oturmaz ve meseleleri hasıraltı etmezlerdi. Bu âdet, Osmanlılarla başlamıştır. (...)
>
> Türkler ev kirası vermezdi. Ev kirası, Türklerin iptidai komünizmden, toprak burjuvazisine geçmeleriyle başlamıştı. (s. 140-141)

"İthaf ve Mukaddime"nin özellikle ilk dizesinin açıklaması (s. 142 vd.), bilimsel biyografilerin parodisi olarak kurgulanmıştır. King Solomon'un kim olduğunu açıklayan satırlarda Türk bilim dünyasını oluşturan figürlerin tarihî biyografi yazarlıkları, gereksiz ve bağlam harici ayrıntılara saplanıp kalmak noktasından alay konusu yapılmıştır. Kendisi de bir bilim ada-

mı olan Oğuz Atay'ın bilimsel söylemi komik kılmaktan başka, Türk bilim dünyasının bilimsel yeterliliğini de sorguladığı düşünülebilir. King Solomon'un biyografisinin saçmanın mantığıyla yazılması, okurda benzersiz bir komik etki bırakmaktadır. Oğuz Atay, Türkiye'de bilim adamlarının analitik düşünemediklerini, gereksiz ayrıntıların içinde boğulduklarını, batıda üretilen bilgiye hayranlık derecesinde bağlı olduklarını ileri sürmektedir:

> ...Söylentileri bir yana bırakarak, tarihi belgelerle konuşmak gerekirse, incelememizi ciddi ve güvenilir Alman tarihçilerinin bilgilerine dayandırmak yerinde olacaktır... (s. 143)

"İthaf ve Mukaddime"nin ilk dizesinde geçen King Solomon'un kimliğinin açıklanması sırasında Türkoloji çalışmalarının da alay konusu yapıldığı görülmektedir. Sözde açıklama yazarı Süleyman Kargı, kendi soyunu akademik bir söylemle araştırırken "Ortu Alga" denilen bir yerde yapılan kazılarda, bulunan yazılı taşlarda "Bilig Tenüz" adını taşıyan ve on iki bin sayfa tutan bir ansiklopedinin yazarları arasında Salman Kargu ismine rastlandığından söz ederken, çok belirgin bir biçimde, Göktürk Yazıtlarının bulunuşu, okunuşu ve akademik yayınlara konu oluşunu ima etmektedir (s. 146 vd.). Sözde yazar aracılığıyla Oğuz Atay, Türkoloji çalışmalarını alay konusu yapıyor görünse de aslında romanın tartıştığı ana sorundan uzaklaşmaz. Söz konusu kısım, Selim'in Süleyman'a doğu ile batı arasında bir kimlik oluşturma gayreti olarak okunabilir. Bu, bir anlamda Cumhuriyet döneminde kafası karışmış Türk aydınının kültürel kimlik arayışına ironik bir yaklaşımdır. Orta Asya vurgusu da, Türk devriminin Osmanlı kültür mirasını reddedip Orta Asya'da kendisine bir dayanak noktası aramasıyla ilgilidir. Bu konuya Oğuz Atay, daha sonra tekrar dönecektir.

"İthaf ve Mukaddime" bölümünde geçen "Tutunamayanların..." kelimesiyle ilgili açıklamalar, romanın en çok bilinen kısımlarından biridir. Selim/Süleyman, tutunamayan sözünü bir ansiklopedi maddesini taklit ederek açıklamıştır. Garip Yaratıklar Ansiklopedisi'nde "Tutunamayan" (*disconnectus erectus*) maddesinden alıntılandığı bildirilen bu satırlarda ironik bir anlatımla aydın tipolojisi çizilmektedir:

> ...Beceriksiz ve korkak bir hayvandır. İnsan boyunda olanları bile vardır. İlk bakışta, dış görünüşüyle insana benzer. Yalnız pençeleri ve özellikle tırnakları çok zayıftır. Dik arazide, yokuş yukarı hiç tutunamaz. (...)
> ...İnsanlara zararlı bazı mikroplar taşıdıkları tespit edildiğinden, Belediye Sağlık Müdürlüğü de tutunamayan kesimini yasak etmiştir. Yemekten sonra insanlarda görülen durgunluk, hafif sıkıntı, sebebi bilinmeyen vicdan azabı ve hiç yoktan kendisini suçlama gibi duygulara sebep oldukları, hekimlerce ileri sürülmektedir... (s. 152-153)

Oğuz Atay'ın Türk aydınını nesli tükenmek üzere olan, korkak, becerik-

siz, duygusal bir hayvana benzetmesi, yazarın yaratıcılığını ve mizah gücünü gösteren güzel örneklerden biridir. Yazar, Türk aydınının tutunamayışının kendinden kaynaklanan sebeplere de bağlanabileceğini ima ettiği bu satırlarda hiciv silahını kullanmamış; mizahın bağışlayıcılığını tercih etmiştir. Yine de, önünde sonunda mizah da kusuru teşhir etmek için kullanılmıştır. Selim'in kendisiyle birlikte tüm tutunamayanları ortak özellikleriyle tasvir ettiği cümlelerde benimseyici bir bakış açısının olduğunu söylemek de pek mümkün değildir. Tutunamayanlar da, tutunanlar kadar olmasa da, yazarın ironisinden nasibini almıştır.

Saçma karşılık yöntemiyle yorumlanan dizelerden birinde yer alan kundak kelimesinden yola çıkılarak *(Kundağıyla büyük ve beyaz...)* bir modernizm projesi olarak Cumhuriyet devrimleri ile Türk aydınının ilişkileri ironik bir dille ele alınmıştır (s. 166-168). "Eski kundak sistemini yerinde bir devrimle ortadan kaldıran" Ziya Özdevrimsel'in "devrimci" kişiliği ile ilgili anlatılanlar, hem yapılan devrimlerin gerekliliğini hem de bu devrimlere sıkı sıkıya sarılan Cumhuriyet aydınlarının fikrî derinliğini tartışılır kılmaktadır.

Açıklamalar kısmında anlatılan "hikâyeler"in değişik kültürel açılımlar içerdiği görülmektedir. Örneğin Ziya Özdevrimsel'in "hikâyesi"nden sonra muhayyel bir ülkenin "Corridos Adası"nın tarihi, ansiklopedi söylemiyle anlatılmış (s. 168-172); sonra "Dandini dandini dastana" adlı çocuk ninnisinden olmadık bir hikâye üretilmiştir (s. 172-178). Böylece metin çoğulcu bir yapıya büründürülmüştür. Bu, bir bakıma postmodernlerin romanda bulmak istedikleri çoğulcu estetik olarak da değerlendirilebilir. Oğuz Atay bununla da yetinmemiş, kendi içinde az-çok tutarlı bir bütünlüğü olan şiir metninin anlamını parçalamıştır. Böylece Şarkılar'da sorunsallaştırılan rasyonalite, Açıklamalar'da bütünüyle içi boşaltılmış bir kavram haline dönüştürülmüştür.

Tutunamayanlar'da Türk devriminin millî bilinç uyandırmak amacıyla yaptığı uygulamalarınTürk aydınının kişiliği üzerinde önemli etkileri olduğunu ileri süren Oğuz Atay, komik kılarak geçersizleştirme silahını yine Selim/ Süleyman aracılığıyla İkinci Şarkı'nın açıklamalarında Türkiye'de 1960'lı yıllarda öğrenci gösterileriyle ortaya çıkan sol harekete de yöneltmiştir (s. 186-202). 134. dizede geçen *"Orta Asya'daki..."* ibaresinden hareket eden sözde açıklamacı, elinde bulunduğunu iddia ettiği bir belgeden söz eder ve Düzgen Silik adlı bir gencin Orta Asya'da binlerce yıl önce tuttuğu bir günlük hakkında bilgi verir. Ardından da bu günlüğün bazı sayfalarını alıntılar. Orta Asya motifi ilk anda okurda milliyetçi dünya görüşünün komik kılınacağı izlenimi bırakır; ancak Oğuz Atay, çok ilgi çekici bir kaydırmayla tam tersine burada sol örgütlenme modelinin Türkiye'deki uygulanma şekliyle alay eder. "Ortu Alga Toplum Koruculuğu (Emniyet Müdürlüğü)" tarafından gizlice takip edilen Orkan Talmug, Salgan Saçak, Durman Elger, Yılgın Mete, Gökçin Karma, Kutbay Çalık ve Düzgen Silik adlı yedi gencin gizli "toplumcu" bir örgüt kurma faaliyetleri, gençlerin

niteliksiz, içkiye ve kadına düşkün, bencil oluşları dolayısıyla başarıya ulaşmaz. Toplumcu zenginlerden topladıkları paralarla Çin'e kaçarlar. "Toplum Koruculuğu" ise, bütün olanları izlemiş, hatta gençlerin Çin'e kaçışlarını kolaylaştırmıştır. Örgüt üyelerinden Orkan, Çin'de bulunduğu dönemde ünlü Çinli "bilge" "Len-Sta-Troc-En"le tanıştığından söz eder. Muhayyel Çinli "bilge"nin Lenin, Stalin, Trocki, Engels gibi isimlerin özel bir birleşimi olduğu açıktır. Bunun Selim/Süleyman'ın okurla oynadığı bir oyun olmasının dışında, söz konusu örgütün solcu olduğunu vurgulama işlevini yerine getirdiğini de belirtelim.

Oğuz Atay, sol gençlik örgütlerinin fikrî sığlığını hicvetmek için çeşitli yollara başvurmuştur. Kutbay, tıpkı diğer örgüt üyeleri gibi, kadınlara düşkündür. Bir kız arkadaşının ilericiliğini; "...Çok yaman kızdır. Bütün törelerle alay eder. Çok ileri kafalı kızdır. Tanrıya inanmaz.(...) Kımız da içiyor..." (s. 195) sözleriyle vurgular. Metnin ironik yapısı içinde bunun ilericilik olamayacağının altı çizilir.

Yılgın'ın, "Ben okumam, Kutbay! Bu çürümüş toplumda, geleneklerin üstümüze yığdığı bilgi süprüntülerini öğrenmem ben. Ben yeni bir düzenin kurulması için katkıda bulunurum ancak..." (s. 200) sözleriyle Oğuz Atay, 1960 sonrasında ortaya çıkan sol örgütleri, sekter ve cahil olmakla suçlar.

Birbirleriyle kavga etmekten başka bu "örgüt" mensuplarının yegâne eylemleri, sızıncaya kadar içmek ve "ölmüş ozan Hakmat"tan "toplumcu yırlar" okuyup ağlamaktır (s. 201-202).

Oğuz Atay, Düzgen'in kullandığı dil aracılığıyla TDK'nın dilde özleşme çalışmalarını da alaya almıştır.

Çin'e kaçan gizli örgüt mensuplarının maceraları, Üçüncü Şarkı'nın açıklamalarında yeni bir boyut kazanarak devam eder. Hiçbir entelektüel birikime sahip olmayan, kendi kişisel zevklerinin peşinde koşmaktan başka iş yapmayan Orkan ve altı arkadaşı, Ortu Alga'ya yeni bir dinin kurucuları ve lider kadrosu olarak dönerler. Öğretilerini "İlmihal" adlı kitapta toplayıp halkı irşat etmeye başlarlar (s. 208-217). İlmihal, bir dini öğreti kitabı parodisi olarak tasarlanmıştır. *Tutunamayanlar*'ın en ilgi çekici kısımlarından biri olan "İlmihal"de Oğuz Atay, yıkıcı hicvini Marksist öğretiyi din haline getiren Türkiye'deki sol hareketi teşhir etmek amacıyla kullanmıştır. Sosyalist aydın tipolojisinin önemli zaaflarıyla bu sefer Cumhuriyet döneminde kullanımdan düşmüş eski kelime ve cümle kalıpları aracılığıyla alay edilmiştir.

Halkı kendisini aydınlatmaktan aciz, güdülmeye uygun bir yığın olarak gören yarı aydın tavrı, "Peygamberin, Anadolu'ya vâsıl olduklarında memleket, bilcümle harâbat ve cehâlet ile mahmul idi. Onlar geldiler, mütalâa eylediler, şifa verdiler, nizam vaz eylediler, medeniyyet ithal eylediler." (s. 210) sözleriyle gösterilir. 1960 sonrasının bu yeni, kendisini her tür bilgiyle donanmış sosyalist olarak tanımlayan yarı aydın tipinin "hikmet"leri, "İlmihal"de tekrar tekrar teşhir edilir:

Çünkü Onlarda, Merkezi Asya'nın bilumum hikmet, safvet, itidal, haşmet ve istikrarı mevcut idi. İlimle meşbu idiler. (s. 211)

...

Bizler arazinin ve ilmin bâlâ olduğu bir memleketten sizlere iman ve ziya tevzii için geldik. Bizler adalet ve hikmet müvezzileriyiz. İmdi bizden yalnız hayır göreceksiniz. Amma velâkin, bizler, bezirgânın değil, sizlerin mümessiliyiz. (s. 212)

Türk solunun kendi iddialarının aksine dogmaları bulunduğunu, bunun da sol hareketi yönlendiren kadronun cehaletinden kaynaklandığını, teoriyi bilmediği gibi teorinin topluma nasıl uygulanacağı konusunda da ancak komik olarak nitelendirilebilecek görüşleri bulunduğunu ileri süren Oğuz Atay, aslında bu hususu *Eylembilim*'de enine boyuna tartışmaya başlamış, ancak ne yazık ki romanı tamamlayamamıştır.[29]

Tutunamayanlar'da Günseli'nin noktalama işaretleri kullanmadan anlattıklarının yer aldığı bölümde de, bu kez bir tarih fantezisine gerek duyulmadan sol hareketin insanı kişiliksizleştiren, piyonlaştıran mütehakkim bir yapısı olduğu ileri sürülmüştür (s. 483). Selim'in intiharından yaklaşık bir yıl önce sosyalist harekete ilgi duyduğunun, ancak katıldığı örgüt içinde sürekli alaya alınıp kullanıldığının anlatıldığı satırlar, Ortu Alga'da yaşananların bir fanteziden ibaret olmadığını göstermektedir. Yani bir bakıma devletin resmî ideolojisi gibi ona muhalefet ettiğini savunan sosyalist ideoloji de, romanın terminolojisi ile söylenirse, tutunanlar, dolayısıyla hicvedilmesi gerekenler arasında yer almıştır. Türk aydınını topluma yabancılaştıran, nesli tükenme tehlikesiyle baş başa bırakan odaklardan biri de budur.

Komik öğenin öne çıktığı "İlmihal" kısmından sonra Şarkılar'daki göndermeler izlenerek ve bu kez saçmaya başvurulmayarak tekrar Selim'in Ankara'da geçirdiği ilk gençlik yıllarının izlenimlerine dönülür. Selim'in Ankara'nın kötü filmler oynatan sinemalarında, kiralık ucuz romanlarla geçen ilk gençliğine ait anılar, mizahın belli belirsiz hissedildiği bir tutumla anlatılır (s. 219-221). 1949 yılında yaşananlar da rapor üslûbuyla aktarılmıştır. Bazı cümlelerde hissedilen ironik anlatım, yine toplumsal ve siyasal vurgulamalar içermektedir:

Yıl bin dokuz yüz kırk dokuz. Artık kara renkli ekmek yenmiyor. Girmeden girdiğimiz savaştan çıktık. Şeker ucuzladı. Babası Selim'e yeni bir kat elbise yaptırdı. Demokrasi diye bir söz çıktı. (...) Bazı evlere buzdolabı alındı. Savaşta Almanları tutan yazarlar, şimdi demokrasinin vazgeçilmezliğinden söz ediyorlar. (s. 229-230)

Oğuz Atay, romanın çokseslililiğini sağlamak üzere hemen her dizenin açıklamasında farklı söylemlerden, farklı edebî türlerden taklit yoluyla yeni metinler türetmiştir. Ancak bu metinlerin hepsinin önünde sonunda Türk aydınının var oluş sorunlarına ya da zaafIarına göndermeler içerdiğini, bir

[29] Eylembilim, ilk olarak Günlük'le birlikte yayımlanmıştır. (Oğuz Atay, *Günlük ve Eylembilim*, İletişim Yayınları, İstanbul 1987).

bakıma romanın adında ima edilen yabancılaşmanın değişik açılımlarını yaptığını belirtmek gerekir. Oğuz Atay, önce "Dün, Bugün, Yarın", sonra da "Süleyman Kargı'nın Açıklamaları" bölümlerinde Selim'in bakış açısından tutunamayan oluşa yol açan sosyo-kültürel sebepleri, ama daha da önemlisi Türk aydınını ironik anlatım tutumuyla ele almıştır.

Açıklamalar'ın sona ermesiyle romanın Birinci Bölüm'ü de biter. İkinci Bölüm'de Birinci Bölüm'e göre mizah ve hicvin bir geçersiz kılma, teşhir etme öğesi olarak daha az kullanıldığını söylemek mümkündür. İkinci Bölüm'de Turgut'un Selim'in intiharının nedenlerini Ankara'da arayışı devam etmektedir.

Turgut, Ankara'da Süleyman Kargı'dan sonra, Selim'in bir süre ilişki içinde olduğu, geneleve ilk kez birlikte gittiği Metin'le görüşür (s. 251 vd). Metin figürü, romanın olumsuz özelliklere sahip tiplerinden biridir. İroniye başvurulmadan açıkça hicvedilen tek figür de Metin'dir. Turgut, Metin'den hoşlanmadığını, onu önce meyhaneye, ardından pavyona ve en sonra da geneleve götürüp aşağılayarak gösterir. Turgut, Metin'in basit, zevksiz, gelişmemiş bir yarı aydın olduğunu göstermek için, onu seviyesiz yerlerde ağırlar. Metin'in Burhan Cahit'in düzenbaz bir müteahhidi anlatan popüler romanını edebî değeri yüksek, realist bir roman olarak takdim etmesi, "Türkçe tango"dan hoşlanması, pavyonda konsomatrisle tango yapması yozlaşmış, dejenere bir tip olduğunu göstermektedir. Özellikle genelev sahnesi, Metin'in seviyesizliğini çok daha dikkat çekici bir şekilde açığa çıkarmıştır.

Romandaki groteskin en ilgi çekici örneklerinden biri olan genelevde yaşananlar (s. 267 vd.), Turgut'un kendisine Don Kişot misyonu yüklediği ilk olaydır. Selim'i masumiyetin, el değmemişliğin sembolü olarak algılayan Turgut, onun masumiyetini bozan ilk figüre, bu şekilde saldırır. Selim'in ilk genelev tecrübesini Metin'le birlikte yaşamış olması, Turgut'un Metin'i neden aşağıladığının ipucunu verir. Selim "ilk günahı" Metin sayesinde işlemiş, İsa ile özdeşleştirdiği masumiyetini ilk kez bu şekilde kaybetmiştir. Metin, Selim'in karşı kutbunda yer almaktadır. Metin'le Selim'in karşıt kutupta yer almaları, romanın ilerleyen sayfalarında tekrar ele alınacaktır. Metin'in Turgut'a Selim'deki bazı zaafları açığa çıkaran bir mektup yazması üzerine Turgut, Metin'le Selim'i kendi muhayyilesinde karşılaştıracak, Selim'e yaptıklarından dolayı Metin'i hayali bir mahkemede yargılayacaktır (s. 440-445).

Turgut, bu olayla birlikte Don Kişot misyonuyla Selim'in tutunamayan oluşuna yol açan her şeye umutsuzca saldıracaktır.[30] Selim'i koruma, onun kendisinde yaşayan hayaline aykırı gelen anlatılara karşı gösterdiği tepkiyi de bu misyonla açıklamak mümkündür. Turgut İstanbul'a döndükten aylar sonra Metin'in yazdığı mektupta da Selim imgesini zedeleyecek bilgiler vermesi, onun cinselliğe düşkün olduğunu ima etmesi Turgut'u çileden çıkartır (s. 420-435).

[30] Turgut'un Don Kişot misyonu üstlenmesine Nurdan Gürbilek de "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay" adlı yazısında değinmiştir. (Nurdan Gürbilek, *Yer Değiştiren Gölge*, s. 33-34).

Turgut'un bölünmüş kişiliğinin alt beni olan Olric de ilk kez genelevde ortaya çıkar. Olric de Turgut'un Sancho Panca'sı olacaktır. Turgut, ilk kez genelevde Selim'in intiharının sebeplerini araştıran bir arkadaş olmaktan çıkıp tutunamayan olmaya doğru ilk ciddi eylemini gerçekleştirir. Selim'i İsalaştıran Turgut, İsa'nın dünyaya ikinci gelişinde artık bir intikam kılıcı olacağını düşünür ve Selim'in tutunamayışına sebep olanlarla nasıl hesaplaşacağını şöyle dile getirir:

> Onu gülünç duruma sokanları rezil edeceğim. Ona vuranları parçalayacağım. İntikam Kılıcı'nda baş rolü oynayacağım. Onu tanıyanları, onu ezenleri, hor görenleri, yakınlık göstererek eziyet edenleri, saklandıkları deliklerden bir bir çıkararak kahredeceğim. (s. 291)

İsa figürünün kendi dinî bağlamından koparılıp genelev ortamında Selim'le özdeşleştirilmesi ise, üstlenilen misyonu kuşkulu kılmaktadır. Böylece Turgut'un ve Selim'in birer tutunamayan olarak ürettikleri kutsallık retoriği ortadan kaldırılmış olur.

Turgut'un Ankara'daki arayışları, ilk bakışta birbiriyle organik bağı kuvvetli olmayan motifler, hikâyeler, yaşantılar aracılığıyla Selim'le birlikte tutunamayışın sebeplerinin algılanmasını sağlamaktadır. Turgut, Selim'le geçmişte arkadaş olmuş değişik kişilerle karşılaşıp onların verdiği bilgileri bir araya getirdikçe, ilk anda çözülmüş, mantıklı bir birlik oluşturmuyor gibi görünen bir yazılı veya sözlü metin yığınına sahip olur. Ancak her metin parçası, Turgut'u da, okuru da Türk aydınının ontolojik sorunlarına götüreceğinden, bu farklı anlatılar yığınının benzer işlevleri yerine getirdiği ileri sürülebilir.

Oğuz Atay'ın bürokratik yapıyı hicvettiği iş takibi bölümünde bu sebep sonuç ilişkisini görürüz. Yazar, iktidarın sembolü olarak algılanabilecek bir devlet dairesinde Turgut'un iş takibi yapmasını Kafkaesk bir atmosfer yaratarak anlatmıştır (s. 294-317). Turgut da, tıpkı Kafka'nın kahramanları gibi, kendisine ait olmayan bir iktidar mekanizmasının içine girip sorununu çözememe tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Türk romanının en başarılı bürokrasi hicivlerinden biri olarak okunabilecek sayfalar boyunca Oğuz Atay, devlet bürokrasisinde işlerin nasıl çözülemediğini, bir genel müdür imzası için insanların nasıl günler boyunca odadan odaya, memurdan memura koştuğunu ironik dille anlatır. Önce bir devlet dairesine iş takibine giden kişinin uyması gereken kurallar On Emir parodisi olarak okura sunulur:

> ...Elini hiçbir kâğıda uzatmayacaksın: On emrin birincisi budur. Söze erken başlamayacaksın, hiçbir düşünce ileri sürmeyeceksin, hiçbir şey bilmezmiş gibi görüneceksin, garip şekilde giyinmeyeceksin, ellerini masaya dayamayacaksın, seni baştan savmala-

na yol açmamak şartıyla kendini acındıracaksın, gülümseyeceksin, bekleyeceksin... ve hiçbir zaman ümide kapılmayacaksın... (s. 297)

Dairede çalışan hademelerin, memurların, şeflerin oluşturduğu dağ gibi engelleri aşıp genel müdüre ulaşmak, genellikle imkânsızdır. Tecrübeli bir iş takipçisi olan Turgut, genel müdürün imzası için birçok taktik uygular; ama genel müdüre ulaşmak hiç de kolay değildir. Onlar "devlet otoritesinin korunması bakımından asık suratlı" olmakla, kimseyle senli benli olmamakla, otoriteyi korumakla görevlendirilmişlerdir (s. 307).

Turgut'un Selimleşmeye başlamasının ikinci örneğini bu iş takibi sayfalarında görüyoruz. Turgut da, devlet bürokrasisinin hantal yapısını bir oyun olarak algılamaktadır. Turgut, genel müdüre imza attırmak oyunu oynar. Oyun, Selim'de tutunanların dünyasından kaçmak için bir araçtır. Turgut da devlet otoritesini, küçük burjuva değer yargılarını aşabilmek için oyun oynar. Bürokrasi hicvi, Oğuz Atay'a aynı zamanda devlet mekanizmasındaki, yozlaşmayı da çok başarılı bir biçimde eleştirebilme imkânı sağlamıştır.

Romanın İkinci Bölümü'nün 11. epizodunda Turgut, Ankara'daki işlerini tamamlayarak İstanbul'a döner (s. 329 vd.). Ankara'da Selim'e ait çok önemli bilgiler elde eden Turgut, değişmeye ve kendi küçük burjuva hayat tarzını sorgulamaya başlamıştır. İstanbul'da onu tekrar eski alışkanlıkları beklemektedir. Bir süre bu yaşantıyı sürdürür; bir süreliğine Selim'i, Süleyman Kargı'yı unutur; ancak artık Turgut'un bu konformist küçük burjuva alışkanlıklarına çok daha mesafeli durduğu görülmektedir. Bu epizotta okur tekrar ve ilk bölümdekinden daha keskin bir konformizm hicvi ile karşılaşır. Turgut'un İstanbul'daki bu hayatı ne kadar sürdürdüğü, tüketime dayalı konformizm vurgusuyla şu şekilde açıklanır:

> Altı parke cilalanması geçti. Yok, o kadar değildi. İki yıkama-yağlama olacak. Daha fazla, daha fazla. En az salon şeklini değiştirme oldu. Durun bakayım: bir hesap edeyim. Bir katsatınalma, altı evdeğiştirme eder. Ayrıca iki yatakodası-çalışmaodası değiştirmesi daha var. Evet, tam üç perde yıkaması daha ediyor. (...) Alışılmış zaman ölçüleriyle hesaplanması güç bir süre. (s. 338)

Turgut, bu yaşantıyı sürdürüp giderken Selim'in arkadaşı olduğunu ileri süren bir kadının yazıhanesine bıraktığı notla Selim'i yeniden hatırlar (s. 344 vd.). Bu not ve devamında yaşananlar, Turgut için yeni bir başlangıç olacaktır. Turgut bu noktadan itibaren içinde bunaldığı çevreden kopma sürecine girecektir.

Notu yazan kadının kim olduğunu bulmak için Selim'in annesinin evine giden Turgut, burada bir yığın evrak arasında kadına ait bilgi bulamaz; ama Selim'den kalan defterlerde yazılı birçok isim, Selim'in hiçbir arkadaşını birbiriyle tanıştırmadığını bir kez daha anlamasına yol açar.

Selim'in evinde artık Turgut, tutunanların dünyasından uzaklaşma kararı vermiş gibidir; ancak hâlâ bu kopuşu nasıl yapacağı konusunda cevaplandıramadığı soruları vardır. Kendisini ucuz şövalye romanlarının nesli tükenmiş son temsilcisi, yani Don Kişot olarak tanımlar; ama ucuz geçmişinden nasıl vazgeçeceği konusunda zihninin berraklaşmadığını da itiraf eder. (s. 354)

Turgut'un meçhul kadının bıraktığı nottan sonra, tekrar Selim'i araştırmaya başlamasından itibaren romanda mizah ve hicve daha az yer verildiğini görürüz. Turgut'a Selim'in defterleri arasında ismine rastladığı Esat'ın anlattıklarında Selim'in on beş yaşından itibaren yaşadığı aydınlanma, okuma süreci hakkında bilgi vardır; ancak bunlarda artık ironik anlatım nadiren kullanılmaktadır. Selim'de oyun olgusunun ne kadar önemli olduğunu öğrendiğimiz Esat'ın anlattıklarında onun ilk gençliğinden başlamak üzere nasıl büyük bir yalnızlık yaşadığını da görürüz. Esat, Selim bulmacasının bazı önemli noktalarını da aydınlığa kavuşturur. Onun nasıl bir kitap kurdu olduğunu, okuduğu her yazarı nasıl benimsediğini, önüne çıkan her konuyla nasıl ilgilendiğini, hepsine nasıl aynı güçle saldırdığını; ama yine de nasıl olup da yönünü bulamadığını Esat'ın anlattıklarında bulmak mümkündür. Esat'ın söylemi, ironiyi kullanmaz; hatta eleştirel bir söylem de değildir. Bununla birlikte metnin derin anlamını düşündüğümüzde Selim'in veya Selim özelinde Türk aydınının olgunlaşamamışlığının eleştirildiğini söyleyebiliriz. Selim, Esat'a: "Kitaplar yüzünden çok acı çekiyorum Esat ağabey (...) Sanki hepsi benim için yazılmış. Bu kadar insanı birden canlandıramıyorum." (s. 389) der. Bu Selim'in duruşunu açıklayan önemli cümlelerden biridir. Bu cümleyi kabullenici bir açıdan okumak mümkünse de ben burada Oğuz Atay'ın Türk aydınına eleştirel bir bakış getirdiğini düşünüyorum. Kitaplara mahkûm edilmiş bir hayat ve analitik olmayan bir okuma, Selim'i tutunamayışa götüren nedenlerden biridir. Yani aydın öznenin tutunamayışında kendi haricindeki nedenlerin yanında kendinden kaynaklanan derinleşememe sorunu olduğu da bu şekilde ima edilmektedir.

Turgut'un Esat'la görüşmesinden sonra Metin'den bir mektup alması ve bu mektupta Selim'in bazı zaaflarının olduğunun açıklanması üzerine romanın tekrar ironik anlatım tutumuna döndüğü görülmektedir (s. 420-445). Don Kişot'un hayali devlere saldırması gibi Turgut da hayali bir mahkemede Metin'i yargılar. Bütün "*Disconnectus Erectus*"lar gibi Turgut da bağışlayıcıdır; Metin'i cezalandırmaz.

İkinci Bölüm de Metin'in muhayyel mahkemede yargılanmasıyla sona erer. İkinci Bölüm'de Oğuz Atay, komik kılma araçlarına ilk bölümdeki kadar başvurmuş sayılamaz. Birinci Bölüm'e bütünüyle egemen olan ironik anlatım tutumu, İkinci Bölüm'de yer yer ironik özelliğini yitirir; Turgut'un kendisiyle hesaplaştığı, Esat'ın Selim'i anlattığı sayfalarda benimseyici, duygusal anlatım tutumuna dönüşür.

Üçüncü Bölüm, Günseli'nin Turgut'un ofisine gelmesiyle başlar. Günseli, Selim'in yaşadığı tek aşk ilişkisinin kahramanıdır. Turgut, diğerleri gibi Günseli'yi de daha önce tanımamaktadır. Günseli, Selim'le ölümünden bir yıl önce karşılaştıklarını, aralarında bir ilişki başladığını; ancak Selim'in dingin bir ruh haline sahip olmadığını, ilişkilerinin de bu yüzden çalkantılı devam ettiğini, Selim'e hâlâ âşık olduğunu anlatır.

Günseli figürünün ortaya çıkmasıyla başlayan, ardından onun anlattıklarıyla devam eden bu bölümde komik kategorisi içinde değerlendirilebilecek söylemlere çok az başvurulmuştur. Çünkü Günseli, Selim'i o, büyük bir psikolojik bunalım içindeyken tanımış, hayatla ölüm arasında gidip geldiği günlere tanık olmuştur. Bu bakımdan Üçüncü Bölüm'de ağırlıklı olarak lirik anlatım kullanılmıştır.

Üçüncü Bölüm, Turgut'un tutunamayan olma yolunda bir başka aşamaya geldiğini göstermektedir. Turgut, Selim-Günseli aşkını öğrendikten sonra, Selim'in ironik söylemini de taklit etmeye başlar. Turgut'taki ironi, Selim'i intihara götüren olgulara karşı daha acımasızdır. Selim'in aşkının engellerle karşılaşmasının nedenini toplumsal yapıda bulur. Turgut'a göre Türk toplumu sevgisizlikte, hoşgörüsüzlükte az gelişmiş toplumlar arasındadır:

> Az gelişmiş aşklar ülkesi olarak dünya milletleri arasında ön sıraları işgal ediyoruz. Birleşmiş Milletler istatistiklerine göre ancak Nijerya ve Gana bizden daha az gelişmiş. Âşık olma oranı yüzbinde kırkiki. Beş yıllık plan yüzde yüz gerçekleştiği takdirde bu oran bindokuzyüzseksende yüzbinde seksenaltı olacak. Gene yeterli değil... (s. 458)

Turgut, Selim'in aşkı yaşamasını, kendisini gerçekleştirmesini engelleyen olguları, iç dünyasında lanetler ve yeni bir düzenin hayalini kurar. Dikkat edilirse tutunamayanların ideal toplum düzeninde, aydının kendisini gerçekleştirmesini engelleyen her şey ortadan kaldırılmıştır. Bu bağlamda özellikle Aydınlanma Felsefesine dayanan modernitenin sorunsallaştırılması dikkat çekicidir:

> ...Akıl artık başka bir akıl oldu. Dünyayı çılgınlık sardı. Düşünme imtiyazı Batılıların elinden alındı; kimseye verilmedi. Aklı başında olanlar şiddetle cezalandırıldı. Deliler kefaletle serbest bırakıldı. Descartes'ın kitapları meydanlarda toplanıp yakıldı. Onlarla birlikte bütün evraklar, belgeler, tapular, senetler, (...) banka cüzdanları, raporlar, kanunlar, tüzükler, (...) 'doğruluktan ayrılma' gibi öğütler veren levhalar, çift çizgili defterler, çizgili kâğıtlar, kâğıtlar da yakıldı... (s. 466)

Tutunamayanların iktidarı, sadece hayallerde söz konusu olmaktadır.

Romanın en ilgi çekici kısımlarından biri, Günseli tarafından anlatılan, Selim'e ait kısımları da bulunan ve Turgut tarafından okura sunulup eklemeler yapılan noktalama işareti kullanılmadan kurgulanmış 15. epizottur (s. 468-545). Günseli burada Selim'le yaşadıklarını, daha doğrusu, Selim'in

neden topluma yabancılaştığını, insanlardan kaçtığını, Selim'in girdiği her toplulukta nasıl aldatılıp kullanıldığını, aşkı nasıl çocukça büyük bir coşkuyla yaşadığını anlatır. Günseli'nin anlattıkları Selim bulmacasının ölümden önceki son parçalarını bir araya getirmektedir. Bu yüzden Günseli'nin konuştuğu sayfalarda hiciv veya mizah yoktur. O lirik bir dil kullanır. Okurun Günseli ile özdeşleşmesini engellemek üzere Turgut'un meddah tavrıyla araya girip mizahi bir dille bir başka "hikâye" anlatmaya başlaması, yabancılaştırma efektidir ve roman tekniği bakımından modernist roman özelliklerinin de aşıldığını göstermektedir:

> Günseli bir ara verelim entracte verelim on beş dakikalık aradan yararlanarak sayın yolcular kıymetli vaktinizi beş dakika işgal ederek sizlere hem yoluna devam et hem seyyar sinema seyret kabilinden memleketimizin tanınmış simalarının olaylı yaşantılarından dolaylı örnekler sunarak olaylarla alaylarla dolu ve sahibinin sesi plaklarda da bulabileceğiniz ve kimine göre acıklı kimine göre gülünçlü ve yaşandığı tanıklarla sabit ve inkârı her zaman kabil resimli romanımızın kahramanlarını gözlerinizin önüne serelim (s. 486-487).

Turgut'un araya girip kendi ironisiyle anlattıkları, okurun Selim'in duygusal yaşantısına yoğunlaşmasını önlemektedir. Aslına bakılırsa noktalama işaretlerinin kullanılmaması da Günseli'deki Selim imgesinin algılanmasını güçleştirir. Bilindiği gibi, romanın yayımlanmasını gerçekleştiren gazeteciye metni düzenleyip veren Turgut'tur. Araya girip Selim'in trajik sonuna kolayca bağlanamayacak bir başka "hikâye" anlatması romandaki "oyun" olgusunun devam etmesiyle de açıklanabilir.

Turgut, Günseli'nin metnine Türkiye'deki akademik çevreyi hicveden bir metin eklemiştir. Aslında Oğuz Atay'ın kendi akademik hayatındaki gözlemlerine dayandığı düşünülebilecek bu eklentide Türk bilim adamlarının batı hayranı oldukları, batıya bilim öğrenmek üzere gönderilen kişilerin orada eğlenceyle vakit geçirdikleri, kısaca aydınlanamadıkları için aydınlatamadıkları, kıskanç ve sığ oldukları ileri sürülmüştür.

Günseli, Turgut'un eklediği metinden sonra, Selim'in ölümünden önce yaşadığı buhranlı günleri anlatır ve ölmeden önce gönderdiği mektubu verir. Noktalama kullanılmadan yazılan bu epizot, Selim'in veda mektubuyla biter. Mektupta Selim, kendisini intihar etmeye sürükleyen koşulları yeterince aydınlığa kavuşturmaz. Bu sayfalarda ironi yoktur; tam tersine romanda lirik anlatımın en yoğun olduğu yer burasıdır.

Günseli'nin anlattıkları ve Selim'in kendisinden son derece olumlu söz edilen mektubu, Turgut'un kararını kesinleştirmesine yol açar. Olric'le birlikte küçük burjuva yaşantısından kaçmaya karar verir.

Turgut, Dördüncü Bölüm'de evinden, işinden, kendisini tutunanların dünyasına bağlayan her şeyden kaçarak kaybolur. Yanına Olric dışında, ki

o da Turgut'un alt benidir, geçmişinden hiçbir şey almaz. Yolda kasabanın birinde rastladığı kitapçıdan aldığı kitaplar da, çıktığı yolculuğun niteliği hakkında fikir sahibi olmamızı sağlar. Turgut, kitapçıdan Oblomov'u, Don Kişot'u, Kafka'nın, Dostoyevski'nin romanlarını alır (s. 584-592). Bu kitapların hepsinin aklın macerasını, bireyleşmeye ket vuran olguları sorguluyor oluşları, Turgut'un kaçışının ne anlama geldiğini göstermektedir. Turgut da artık Selim gibi çağdaş bir Pikaro'dur.[31]

Turgut'la Olric'in Anadolu'nun neresi olduğu söylenmeyen küçük kasabalarında, şehirlerinde kayboluşları, Turgut'un iç dünyasında Olric'le yaptığı konuşmalardaki ironiyle okura aktarılmıştır. Turgut'un kendi varoluşunu sorguladığı bu iç konuşmalarda mizah belli belirsiz hissedilmektedir. Artık acıtan, yok etmek isteyen hicve bu bölümde hiç rastlanmaz. Geride bırakılan toplumsal kabullerle yeniden hiciv yoluyla hesaplaşmaya da kalkışılmaz. Kaçışın kendisi zaten bir hesaplaşmadır.

Selim'den arta kalan metinler içinde Şarkılar'dan sonra en önemlisi, kuşkusuz, Turgut'un ele geçirdiği "günlük"tür. Günlük, Selim'in paranoya belirtileri gösterdiği, kendinde hiçbir doktorun keşfedemediği bir hastalık olduğu vehmine kapıldığı hayatının son zamanlarını açığa çıkarmaktadır (s. 599 vd.). Selim, günlükte, "*sense of humour*"u kaybetmek istemediğinden söz etse de, çoğunlukla bunu başaramamıştır. Günlük, psikolojik dengesini kaybetmek üzere olan Selim'in dünyasını daha çok Kafkaesk bir açıdan yansıtmaktadır. Okur, söz konusu metnin, özellikle son sayfalarında, Selim'i hayata bağlayan hiçbir şey kalmadığını fark eder.

Selim'in son "eser"i "Tutunamayanlar Ansiklopedisi"dir. Selim, kendisi gibi geçmişte veya kendi çağında yaşadığını tahayyül ettiği tutunamayanları ansiklopedi parodisi yaparak anlatmıştır. Günlükte yer alan İsa parodisini de (s. 662 vd) bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. İsa figürü, Berna Moran'ın da saptadığı gibi romanda bir tutunamayanlar arketipi olarak yansıtılmıştır.[32] Onun biyografisini ironik bir dille anlatırken romanın aktüel zamanına birçok gönderme yaparak İsa'nın çarmıha gerilmesini doğuran sebeplerle kendisinin ve diğer çağdaş tutunamayanların toplum dışına itilmelerinin sebepleri arasında bir paralellik kurmaktadır. İsa'yla ilgili bilgilerin bir polis raporu parodisi olarak sunulması da bu bakımdan dikkat çekicidir.

Tutunamayanlar Ansiklopedisi'ne alınan kişilerin hepsinin ortak özellikleri vardır. Bunlar, silik, toplum dışına itilmiş kişilerdir. Hiçbiri toplumda saygı uyandıracak bir işe, bir kişiliğe sahip değildir. Kimseyle uzun süreli ve sağlıklı bir ilişkileri olmaz. Süleyman Kargı dışında, toplumda hiçbir iz bırakmadan ölürler veya ortadan kaybolurlar.

Selim'in ansiklopedisinden yansıyan tutunamayan biyografilerinin Türk aydınına mizahi bir bakış getirdiği düşünülebilir. Biyografisi yazılan bu figürlerin hiçbirinde kendisini gerçekleştirme bilincinin olmadığı, hatta büyük ço-

[31] Pikaresk romanın gelişimi için bkz. Şahbender Çoraklı, "Pikaresk Roman ve 'Pikaro' Jakop", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2002, C. 2, S. 28-29, s. 23-32.

[32] Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış-2*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, s. 212.

ğunluğunun entelektüel birikime sahip bulunmadığı açıktır. Bununla birlikte bu tutunamayanların her birinin Selim'in bazı zaaflarını ima eden sahte kişilikler olduğu da ileri sürülebilir. Bunları Selim kurgulamıştır. Selim'in kurmacasına kendinden bazı parçalar eklediği düşünülürse Tutunamayanlar Ansiklopedisi'nden yansıyan biyografilerin Selim özelinde Türk aydınının bazı zaaflarını sergileyen mizahi metinler olduğu söylenebilir.

Selim, ansiklopedisine en son kendi biyografisini ekler. Burada çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını anlatır ve sonunda sözü "tutunamayan" kavramına getirir:

> Bütün hayatınca konuştu. Sonunda Tutunamayanlar diye bir söz çıkarabildi ortaya: bir tek kelime. Çoğul bir kelime. Unutamadığı bazı insanları birleştiren bir kelime. (...) Bütün hayatınca Tutunamayanlardan kaçtığını sezer gibi oldu. Kendisine de bulaşmalarından korktuğunu anladı. Onlara yapmış olduğu haksızlığın ıstırabıyla kıvrandı. Onların gerçek temsilcisi olmak için eline çok fırsat geçmiş olduğunu ve bu fırsatları kaçırdığını anladı. ...(s. 718)

Bu cümleler okur açısından, ilk okuyuşta ikircikli bir durum yaratmaktadır. Şimdiye kadar okunan roman sayfalarında Selim Işık, tutunamayanların temsilcisi olarak görülüp gösteriliyordu. Bu sözler ilk bakışta Selim'in tutunamayan oluşunu bile kuşkulu kılmaktadır; ancak bunun Oğuz Atay'ın okuyucuya oynadığı bir oyun olduğunu, daha doğrusu romanın ironisini bir kez daha hatırlatma işlevini yerine getirdiğini düşünüyorum.

Romanın sonunda Turgut'un bölünmüş kişiliğiyle Anadolu'nun bilinmeyen yollarında, trenlerinde, önceden planlanmamış yolculuklar yaptığı, böylece ortadan kaybolduğu görülür.

Roman metni, Turgut'un yolculuklarından birinde trende tanıştığı romanı yayımlatan gazeteciye yazdığı mektupla ve Selim'in Tutunamayanlar Ansiklopedisi'nde yer almayan kendi biyografisiyle sona erer. Turgut, Selim'in kendisini ansiklopediye almamasını, Selim sağken henüz tutunamayan olmamasına bağlar ve artık ansiklopedide yer alabileceğini vurgular. Bundan sonra Olric'le birlikte Tutunamayanlar'ın devamı olan romanlar yazacağını, Tutunamayanlar Ansiklopedisi'ne yeni maddeler ekleyeceğini bildirir. Böylece biraz önce anlatılıp bitirilen romanın kurmaca bir metin olduğunu, anlatılanlardan kuşku duymak gerektiğini baştaki önsözlerde olduğu gibi yeniden ima eder. En sonda yer alan Turgut Özben biyografisi ise taşıdığı fantastik öğeler yüzünden Turgut'un kaçış gerçeğini belirsizleştirir.

Görüldüğü gibi Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*'ı Selim'i arayış eksenine oturtmuştur. Turgut'un arayıp bulduğu her metin veya her bilgi, kronolojik sıralamaya tabi tutulmadan, bilginin ediniliş sırasına göre okura sunulduğu için, ortaya karmaşık gibi görünen bir metin çıkmıştır. Metnin dağıtılmış bir "yap-boz"un parça parça bir araya getirilip tamamlanmasına benzeyen bir kurgu mantığının olduğu söylenebilir.

Tutunamayanlar'daki hiciv ve mizah motiflerinin çeşitliliği gerçekten şaşırtıcıdır. İlk bakışta hepsi bir araya tıkıştırılmış gibi görünen bu motiflerin aslında baştan beri gösterilmeye çalışıldığı gibi, romanın kurgusuyla sıkı bir ilişkisi vardır. Romanda hiciv ve mizah motifleri, kaygan bir zemine oturtulmuş da sayılmazlar. Her motif, önünde sonunda Selim'in veya genel anlamda söylenirse, Türk aydınının topluma tutunamayışının sebeplerini açığa çıkarmaktadır.

Oğuz Atay'ın ironisi *Tutunamayanlar*'da Türk aydınının varoluş sorunlarını açığa çıkarmak için kullanılmıştır. *Tutunamayanlar*'da hiciv, Selim ve Turgut figürlerinden yola çıkılarak Türk aydınının kendisini gerçekleştirmesini engelleyen, bireyleşmesine ket vuran olgulara yöneltilmiştir. Metnin kaygan gibi görünen komiğe ait zemininin ana dayanak noktası sanırım budur. Romanda hicvin teşhir ettiği, hesaplaşmaya çalıştığı unsurlar, toplumsal ve siyasal yapılarla ilgilidir.

Tutunamayanlar'da Türk aydınının varoluşunu engelleyen en önemli sebeplerin küçük burjuva konformizmi, Türk devriminin ideolojik tercihleri ve uygulamalarının ortaya çıkardığı kültür krizi ile Marksizmi bir din haline getiren sol hareket olduğu ileri sürülmüştür. Bu açıdan bakıldığında *Tutunamayanlar*'ın yakın tarihimizdeki sosyo-kültürel yapılanmaların Türk aydını üzerindeki etkilerine ironik bir yaklaşım getirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Romanda toplumsal ve siyasal olguların ürünü olduğu vurgulanan topluma yabancılaşmış, romanın terminolojisiyle söylenirse tutunamayan Türk aydınlarına ise, mizah penceresinden bakıldığı söylenebilir. Romanda yer alan "Garip Yaratıklar Ansiklopedisi"nde bu aydın tipi çekingen, korkak, asalak, taklitçi, beceriksiz, uyumsuz olarak nitelendirilmiştir.

Sonuç olarak *Tutunamayanlar*, Türk romanında modernist ve hatta postmodernist roman tekniklerinin ilk kez uygulandığı bir roman olmasının yanında, içerdiği komik öğelerinin zenginliği, Türk aydınının varoluş sorunlarına getirdiği benzersiz ironi ile de ihmal edilmemesi gereken bir romandır.

Türkçe-Çağdaş Farsça Fonetik ve Semantik İlişkileri Üzerine Notlar

Yusuf Azmun*

* Dr., Lefke Avrupa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

1. Farsça, İran, Afganistan ve Tacikistan'ı içine alan geniş bir alanda konuşulan Hint-Avrupa dillerinin İrani diller grubundan bir dildir. Bu dile, İran'da Farsi (Farsça), Afganistan'da Deri, Tacikistan'da Taciki denir. Bunların arasında önemli farklar yoktur. Farklılıkları daha çok fonetiktir. Semantik farklılıklar deyimlerde, bazan da Türkçe sözcüklerin kullanılmasında olabilir. Mesela, *änîq kärdän* (açıklamak; änîq < tü.anık < anuk [aşikar]) deyimi Deri ve Tacikçede vardır. Bu deyimi İranlılar anlamazlar. Üçü de aynı dili konuşan bu topluluklar arasında zaman zaman anlaşmazlık ya da ters anlaşmalar da olur. Bir Afgan, İranlı bir başkana "Senin *mā-tahtın* iyi çalışmıyor; sürekli dışarı çıkıyor" deyince başkan kabızlık ve ishal olma çelişkisini kavrayamamış. Çünkü *mā-that* Farsçada insanın alt tarafı demek, Deride ise muavin demek. Deride *ġäłät kärdän* yanılmak demek, aynı deyim Farsçada ise ağır bir sözdür ve "halt etmek" anlamında kullanılır. Bir Afgan, Farsça bilen birine "ġälät kärdî" deyince Farsça bilen ya somurtur, ya da "Xodet ġälät kärdî" (sen halt etmişsin) diyerek horozlanır!

2. Fonetik farklılıkları özellikle bugünkü Farsça ile Tacikçe arasında daha belirgindir. Tacikçe ve Derideki esre sesi, özellikle de izafet esresi bugünkü Farsçada kapalı *e* sesine dönüşür: *kitab-i män* (benim kitabım) Farsçada *ketāb-e män* oluyor. Datif ön eki Tacikçe ve Deride *bi-* olduğu halde Farsçada *be-*'dir: *bi-män* (bana) Farsçada *be-män* oluyor. Bu ek bazı durumlarda *ile* anlamında ve datif fonksiyonlu olarak da kullanılır. Türkçede ve Osmanlıcada da aynı anlam ve fonksiyonlardaki örneklerde bu ekin kapalı *e* şekli korunmuştur: *becayiş* < *be-cā-y-äş* (yerine), *beher* < *be- här* (her birine), *begayet* < *be*+ Ar. *ġāyä*[t] (gayetle, son derece), behemehal < *be- hämä- hāl* (bütün durumlara [göre], her halde), *bedürud* (Redhouse'ta bedrud) < *be-durūd* (selametle), *bekef* < *be-käf* (avucun içinde), *gülbeşeker* < *gul-be- şäkär* (şekere [katılan] gül, gül reçeli), *gülbeser* < *gul-be-sär* (çiçeği başında [ucunda], hıyar) v.b. gibi.

3. Farsçadaki uzun i sesi (î) Tacikçede uzun kapalı e (ê) şeklinde telaffuz

ediliyor. Osmanlıca her ikisini de kullanmıştır. Osmanlıca, konuşma dilinde daha çok ê taraftarı, edebi dilde de î sesini tercih ediyor. Osmanlıcanın bu fonetik seçimi ayrı bir araştırma konusudur. Anlaşılan eski devirde Farsçadan geçen sözcükler daha çok ê yanlısı, son devirlerde geçen sözcükler ise bu konuda î sesini tercih ediyor. Örneğin, Türkçede yaygın olarak kullanılan -sız/-siz olumsuzluk ekinin karşılığı olan Farsça ön ekini İran'a yakın (komşu olan) yerlerde yaşayan Türkler (Türkiye Türkleri, Azeriler ve Türkmenler) daha çok *bî* şeklinde telaffuz ederler, İran'dan uzak olan, ya da Taciklere yakın olanlar ise (Kırgızlar, Kazaklar ve Özbekler gibi) bu ön ekin *bê* şeklini kullanırlar. Aşağıda bu fonetik karşılaştırmadan örnekler veriyoruz:

Farsça	**Tacikçe**
bî-çārä	bê-çōrä
bî- nämāz	bê-nämōz
bî-kār	bê-kōr v.s.

Son örnekteki bêkōr Azericede *bekar* şeklinde korunmuştur. Bu durum Türkçe konuşan Azeriler için sorun yaratmaktadır- yanlış anlaşılmaya yol açmaktadır. Karakolda anne ve babasının mesleği sorulduğunda, büyük bir öfkeyle, hem annesinin hem de babasının "bekar" olduğunu söyleyen bir Azeri gence bir Türk polis komseri "Peki, sen nereden çıktın?" diye çıkışmış!

4. Yalnız bu ön ekteki *i* sesi değil, Farsçada birinci hecede bulunan başka uzun *i* (î) sesi de Tacikçe ve Deride uzun kapalı *e* sesi (ê) şeklinde telaffuz ediliyor. Farsça *bîrūn* (dışarı) Tacikçe ve Deride *bêrōn*, Farsça *dîrûz* (dün) *dêrōz*, *bîm* (korku) *bêm*, *pîş* (ön, önce) *pêş*, *zîräk* (akıllı), *zêräk*, *dîdä* (görmüş; göz) *dêdä* oluyor. Bu tür kapalı *e* sesleri Türkçede (Osmanlıcada) *peş*, *beynamaz*, *zeyrek* gibi sözcüklerde biraz fonetik değişime uğradıkları halde korunmuştur. Farsçada da Türkçeden geçme bazı sözcüklerde kapalı *e* sesi *ey* şeklinde telaffuz ediliyor. Bu durum Türkçe kelimelerin imlâsıyla ilgilidir. Eski yazıyla *big* şeklinde yazılan *beg* Farsçada *beyg* okunmuştur. Bugün İran'da *Ärsälān Beygî*, *Ähmäd Xān Beygî* gibi soyadları vardır. *Çağrı Bey* de Farsçada *Cägrî Beyg* okunmaktadır. Azerbaycan Atabeyleri'ne Farsçada *Ätābäkān-e Āzärbāycān*, Fars Atabeyleri'ne de *Äābäkān-e Fārs* denir. Görüldüğü gibi bu örneklerde de Türkçe *beğ* Farsçada *bäk* olmuş. Böyle yanlış okumaların örneklerini çoğaltmak mümkün. Hüseyin Bayqara, Farsçada Hoseyn Bā-yäğrā, Celāleddîn Mengü Berti de Cälāloddîn Monkäbernî olmuş. Aynı şahsa Türkmenistan'da *Meng Burnı* (Burnu Benli) deniyor!

5. Türkçede de bazı kelimelerin yanlış okunmasıyla değiştiğini biliyoruz. Arapça *cirm*, *cürm* olmuş. "Ateş olsan *cirmin* kadar yeri yakarsın" sözünde *cirm*, *cürm* okunmuş, çünkü ikisi de aynı şekilde yazılır. Tavşan yavrusu

anlamındaki *çebşek*, Semih Tezcan'ın tesbit ettiği gibi, Çağatayca yoluyla Türkçeye *çişek* şeklinde girmiş ve bugün çok bilinmeyen bir sözcük olarak bilmecelerde sık sık kullanılır. Farsçada *pistä* fıstık demektir. Türkçe *fıstıq* da *fındıq* ile *pistä* sözcüğünün kaynaşmasından ortaya çıkmıştır. Çok eski Türkçe metinlerde Arapça *vav* telaffuzlu *v* harfi, ya *f* harfi ile ya da üç noktalı *f* ile, bazan da *vav* harfinin üzerine konmuş üç nokta ile gösteriliyor. Mesela bugün Türkmencede *suw* şeklinde telaffuz edilen *su* sözcüğü 14. yüzyılda yazılmış olan *Revnak-ul-İslam*'ın yazmalarında *sin-fā* ya da *sin-vav-fā* ile yazıldığını görüyoruz. Farsçada bugün soyadı olarak kullanılan *Äfşār* Türkmencede üç noktalı *f* harfinin telaffuzuna uygun olarak *Awşar* ya da *owşar*, Türkçede de Avşar şeklinde söylenir. Farsçada yapı olarak *Äfşār*'a benzeyen dizgin anlamına gelen *äfsār* sözcüğünün de Türkmencede *awsar* ya da *owsar* şeklinde var olması ilginç bir fonetik/semantik durumu yansıtmaktadır.

6. Tacikçe ve Derideki bazı kısa *u* sesleri Farsçada *o* şeklinde telaffuz edilir: *bulbul* Frasçada *bolbol*, *gul* (çiçek) *gol*, *durust* (doğru) *dorost*, *guft* (söyledi) *goft*, *şud* (oldu) da Farsçada *şod* şeklinde söylenir. Bu tür *u* sesleri Osmanlıcada (Türkçede), Azerice ve Türkmencede genellikle *ü* sesine dönüşüyor: *bülbül*, *gül*, *dürüst*, *güft* ve *şüd* gibi. *Ve* bağlacının kısalmış şekli olan *u* (Osmanlıcada *ü*) bugünkü Farsçada *o* oluyor. Mesela Osmanlıca *gül ü bülbül* Tacikçe ve Deride *gul u bulbul*, Farsçada *gol o bolbol* oluyor. Türkçede bir süsleme sanatı olan *ebru* için Farsçada *äbr o bād* < *äbr u bād* (bulut ve rüzgâr, Osmanlıcası *ebr ü bād*) denir. Buna göre, buradaki Türkçe *ebru* sanatının, kaş anlamındaki Farsça *äbrū* ile ilgili olmadığı, bulutların rüzgârda hareketlerini betimleyen *äbr u bād*'ın kısaltılmış şekli olabileceği söylenebilir. Farsçada süngerin eski adı da eski bulut anlamındaki *äbr-i kuhän* (bugünkü Farsçada *äbr-e kohän*, Osmanlıca okunuşu da *ebr-i kühen*) ya da ölü bulut anlamındaki *äbr-i murdä* (bugünkü Farsçada *äbr-e morde*, Osmanlıca okunuşu da *ebr-i mürde*) olarak buluta benzetilir. Bugünkü Farsçada süngere de sözü geçen deyimler kısaltılarak *äbr* deniyor. Tacikçe ve Özbekçede ebru gibi deseni olan kumaşa da *äbrä* denir. Bu da yapı olarak Farsçadaki *dūd* sözcüğünden türetilen, is anlamındaki *dūdä* ya da *dūde* sözcüğünü çağrıştırıyor (Bkz. Paragraf 38). Benzeri fonetik yapıyı Türkçede kullanılan *zerde* sözcüğünde de görüyoruz.

Sondaki *e* sesi Türkçede bazan te'nis (dişillik) eki olarak Farsça sözcüklere de getirilir, *zenne* < Fars. *Zän* (kadın) + *e*, Zühre yıldızı ya da genç kız anlamındaki *Nāhîd*, kişi ismi olarak *Nahide* şeklinde kullanılır. Osmanlı döneminde Farsça *germ* < *gärm* (sıcak) sözcüğünden *germiyyet* (sıcaklık) türetlmiştir. Nef'i'nin şöyle bir beyti var: Hem gülüz hem bülbülüz *germiyyet-i* aşk ile biz / Dāğ-ı derde şu'le vü şem'-i gama pervāneyiz. Farsçada da eşek anlamındaki (xar) sözcüğünden *xariyyet* (eşeklik) ve *taxarxur* (eşek gibi davranma) türetilmiştir. Bunlar bugünkü Farsçada *xär*, *xäriyyät* ve *täxärxor* şeklinde telaffuz edilirler. Bugünkü Farsçada, özellikle de konuşma dilinde daha da ileri

gidilerek *xūbiyyāt* (iyilik) ve *bädiyyāt* (kötülük) gibi sözcükler de türetilmiştir. Ayrıca, Türkçe konuşma dilinde, Farsça *pêşîn* sözcüğünden türetilen *peşinen* ve Türkçe *ayrı* ve *yakın* sözcüklerinden türetilen *ayrıyeten* ve *yakînen* gibi Arapça tenvinli ve zarf fonksiyonlu biçimi Farsça konuşma dilinde de *telefonen* (telefon yoluyla, telefonda) örneğinde görüyoruz.

7. Farsça ve Derideki uzun *a* (*ā*) sesi Tacikçede ve bazı İrani dillerde uzun *o* (ō) şeklinde telaffuz ediliyor: *sāl-nāmä* (bugünkü Farsçada *sāl-nāmê*), *sōl-nōmä, rāh, rōh, cān, cōn* oluyor. Böyle uzun *a* (ā) sesinin uzun *o* (ō) sesine dönüşmesi olayını Özbekçede görüyoruz. Bugünkü Özbekçede, Tacikçenin etkisiyle Türkçe kökenli kelimelerde de *a* sesinin, özellikle de birinci hecedeki *a* sesinin *o* sesine dönüştüğünü görüyoruz: *qor* < *kar, ol-* < *al-, toş* < *taş* gibi.

8. Farsçada, *dūst, zūr, pūst* (deri, post), *gūyā* örneklerinde olduğu gibi hep uzun *u* (*ū*) şeklinde olan ünlüler Tacikçede uzun *o* (ō) sesine yakın bir şekilde telaffuz edilir: *dōst, zōr, pōst, gōyā* v.b. gibi. *Dost, zor* ve *post* gibi örnekler Türkçede aslî şeklini korumuşlardır. *Bū(y)* (koku) sözcüğünün aslî şekli de Türkçede *şeb-boy* ve *bostan* gibi örneklerde korunmuştur. Eski metinlerin transkripsiyonunda Tahran aksanına göre söylenen *dūst, pūst, zūr* gibi örneklerin kullanılması metni aslından uzaklaştırabilir. Türkçede *oruç* sözcüğünün gün anlamındaki *rōz* (*rūz*) sözcüğünden türeyen *rōzä*den geldiği söylenir. Aslında *oruç*, Avesta dilinde kullanılan *räoçä*nin değişikliğe uğramış daha sonraki bir biçiminin Türkçe fonetiğine uydurulmuş bir şeklidir. Bu sözcük bugün İranî dillerden biri olan Beluçide *rōç* (gün) şeklinde vardır.[1] Eski Türkçede bugünkü orucun karşılığı *baçaq*.[2] Başında *r* sesi bulunan bazı Farsça sözcüklerin başına Türkçede *o* sesi getirilmesi olayını *orospu* sözcüğünde de görüyoruz. Farsçada (alayına) yüzü ak anlamına gelen *rō-säpîd* > *rōsäpî* > *rōspî*, Türkçede *orospi* > *orospu* olmuştur. Türkmencede de *p* sesinin *m* sesine dönüşmesiyle *orosmi*, sonra da *oromsı* ve *orramsı* olmuş. Böyle *p* > *m* değişikliğini Farsça *uspār-*'ın (emanet etme) Türkçede *ısmarlamak* olmasında görüyoruz.[3]

9. Tacikçe ve Deride *qaf* ile *gayn* birbirinden ayrı sesleri karşıladıkları halde bugünkü Farsçada, Arapça ve Türkçe sözcüklerdeki *qāf* sesi yazılışına rağmen *gayn* gibi telaffuz edilir: Ar. *qādir* > Fars. *ġāder*, Tü. *Qara* > Fars. *ġärä*. Mesela Farsçada siyah renkli bir çeşit çökeleğe *ġärä ġorūt*, Türkçede klarnet denen müzik âletine Farsçada *ġärä-ney*, karmakarışık bir duruma da *ġärä-ġātî* denir. İran Azericesinde de *qara* > *gara* sözcüğü *gärä* şeklinde telaffuz edilir. İran Azericesinde baştaki *g* sesinin ince ünlünün önünde normal *g* sesine yakın bir sese dönüşmesi muhtemelen Farsçanın etkisiyle olmuştur. Aynı şekilde İran Azericesinde *qayın* (kayın veya kayıntı) > *gayın* > *geyin* ve *geyin* oluyor. Mesela kahvaltı, İran Azericesinde *geynaltı* oluyor. Türkmencede yaygın olarak kullanılan *damaq bolmaq* ya da *ġālmaq*, umduğunu bulamamak, ve Karadeniz bölgesinde ve

[1] *Färhäng-e Mo'în*, Ämirkäbîr, Tehran, 1360, c. I, s. VIII.

[2] Besim Atalay, *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*, Ankara 1940, I, s. 411.

[3] Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Türkmen Dilinde Farsça ve Arapça Sözcükler ve Uğradıkları Değişiklikler Üzerine Notlar", *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları, Agâh Sırrı Levend Armağanı III*, 2000, s. 11, 12.

Andolu'nun birçok yerlerinde söylendiği gibi *umsuruq olmaq* anlamlarında bugünkü Farsçada *dämäg şodan* şeklinde kullanılıyor. Türkçe *qılıq* Farsçada *qaf*la yazıldığı halde *ġeleġ* şeklinde telaffuz edilir ve *huy* anlamında kullanılır.

10. Farsçada *qara* > *gärä* ya da *ġärā* ile yapılmış çok sözcük vardır: *ġärä sūrän* ya da *ġärä sūrān* (kervan ya da kafilenin güvenliğini sağlamakla görevli süvari, *ġärä çor* (bir çeşit kılıç), Gärä Tāġ (Qara Taq şeklinde *qaf* ve *tā* ile yazılıyor) < Karadağ (Montenegro), *ġarägozlū* > *qara gözlü* (Hemedan'da bir aşiret adı, İran'da yaygın olarak kullanılan bir soyadı), *ġärä ġūş* < *qara quş* (Türkçede adı kartal olan bu kuşun adından dolayı Farsçada *ġūş* av kuşu anlamına gelir- Türkmencede bu kuşa *ġarağuş* denir, delinin bir sıfatı da *ġarağuşlı*dır; Azericede de bu kuşun adı *garanguş*tur, bu da *qarlugaç / qırlangıç* ilişkisini çağrıştırıyor), *ġärä çāylāġ* < *qara çaylaq* (yırtıcı bir kuş) *ġärä mînā* < *qara mînā* (alay bozan tüfeği), *ġäräçî* (çingene), *ġärä ġāz* < *qara qaz* (karabatak). Örnekler çoğaltılabilir. *Qara*, Farsçada o kadar çok kullanılmış ki Latin kökenli *calamanco* (bir çeşit yünlü kumaş) bile *qara* ile ilişkili olarak algılanmış ve *ġärämängol* ya da *ġärämängole* şeklinde Farsçaya girmiş.

11. Bugünkü Farsçada birinci hecenin sonundaki ünsüzle ikinci hecenin başındaki ünsüz arasında bir ünlü türer: *ārzū* > *ārezū*, *āzmūn* > *āzemūn* (sınav ya da sınav yapan anlamına gelen benim soyadımın pasaportumda bir de Fransızca olarak *azemoun* şeklinde yazılmış olması, benim için hiç de kolaylık sağlamıyor!), *Türkmen* de *Torkämän* olmuş (Tacikçe ve Deride *Turkmän*, Batı dillerindeki Turcoman ya da Turkoman ise muhtemelen Farsçadan alınmış). Türkçe *arslan* Farsçada *ärsälān*. Bu kural Batı dillerinden alınma sözcükler için de geçerli: Volkswagen'e Farsçada kısaca *Fuleks* deniyor. Türkçede bir dönem buna Vosvos denirdi.

12. Türk sözcüğü Deri ve Tacikçede Turk şeklinde telaffuz edilir. Farsçada ise Tork şeklinde söylenir. İran'da genellikle İran Azerilerine Tork, Türkiye Türklerine ise Tork-e Estanbolî denir. *Estanbolî* aynı zamanda bir yemek adı. Türkiye'de Buhara pilavı ya da Özbek pilavı olarak bilinir. İstanbulluların bilmediği bu yemeğin adının Estanbulî olması çok eskiden İstabul'a göç eden Özbeklerle ilgili. İş bulamayan Özbek göçmenler memleketlerindeki alışkanlıklarını İstanbul'da devam ettirmişler ve İstanbul sokaklarında Özbek pilavı satmışlar. İran'dan gelen turistler dönüşlerinde bu pilavı yaygınlaştırmışlar ve adına da E*stanbulî polow* demişler. Farsçada Türk adıyla yapılmış bileşik sözcükler vardır. Yağma için girişilen saldırıya *tork-tāzî*, yarı pişmiş ete de (belki "Türk usulünce pişirilmiş" anlamında *Tork-cūş* denir.

13. Türkçe yuvarlak ünlüler Farsçada genellikle ya *o* sesine dönüşür ya da kalınlaşır, *a* sesi de sonda genellikle *e* sesine dönüşür, *a* sesi korunduğun-

da da uzar: *göl* > *gol*, *oturaq* > *otorāġ* (oturulacak yer, bundan türetilen *otorāġ kärdän*, dinlenmek, mola vermek anlamında kullanılır), *qoruq* > *ġoroġ* (korumaya alınmış), *ġoroġ kärdän* (bir yolu ya da çevreyi trafiğe kapatmak gibi tedbirlerle kontrol altına almak), *sürme* > *sorme*, *qavurma* > *korma* > *ġorme* (bir Hint yemeğinin adı *chicken korma*), *qıyma* > *ġeyme*, *qaytan* > *ġeytān* ve *qaymaq* > *ġeymāġ* gibi. Kaymak, Farsçada "süt üstü" anlamında *sär- şîr* < *sär-e şîr*dir. Farsçada dondurmaya da *bästänî* denir. Dondurmanın kalitesinin iyi olduğu vurgulanmak istendiğinde *sär-şîr* ve *ġeymāġ* birlikte kullanılırlar: *sär-şîr-e* (< *sär-şîr* äst) *ġeymāġe* (< *ġeymāġ äst*) *bästänî* (Bu dondurma safi krema ve kaymaktır).

14. Farsçada ince yuvarlak ünlülerin kalınlaşması ve sondaki *a* sesinin kapalı *e* sesine dönüşmesi kuralı Batı dillerinden alınan sözcükler için de geçerli. Mesela, *dö lüks* şeklinde telaffuz edilen Fransızca de lux bugünkü Farsçada *do luks* oluyor. Rusça *dorojka* (iki atlı fayton), *doroşke*, yine Rusça *boçka* (bidon) *boşke*, *butka* (kulübe biçimli büfe, satış yeri) *botke* oluyor. Bu örneklerdeki *do* Farsça *iki* anlamına gelen *do* (Tacikçe ve Deride *du*, Türkçede *dü*) ile karışıyor. Aşırı lüks olan şeylere *se luks*, tek atla çekilen *dorşke*'ye de *yek roşke* deniyor. *Botke* artık Farsçada unutulmuş ve yerini İngilizceden Farsçaya giren *kiyoska* bırakmış. Türkçe *köşk* sözcüğünün Rusçadaki telaffuzunu gösteren bu sözcük Rusçadan Batı dillerine oradan da Farsçaya geçmiş, halbuki Farsçada saray gibi şatafatlı bir ev anlamında *kūşk* vardır. Bugün Türkçede *köşk* şeklinde var olan bu sözcük, perdelemek, ya da perdelemek suretiyle korumak anlamındaki Eski Türkçe *köşi-* fiilinden gelmektedir. *Köşk* sözcüğünün eski şekli olan *köşik*, korunak, emniyetli yer demektir. Bugünkü Türkmencede *köşi-* > *köşe-* rahatlamak, sakinleşmek, yavaşlamak anlamına gelir. Eski Türkçede gölge anlamındaki *köşige* ve *kölige* de *köşi-* ve *köşik* ile aynı aileden sözcüklerdirler. *Divanü Lugat-it-Türk*'te *köşiklig yir*[4] gölgelik yer anlamına gelmektedir. Türkçe sözcüklerdeki *ö* sesi Rusçada *iyo*, *ü* sesi de genellikle *yu* şeklinde teleffuz ediliyor. Mesela eski Türkçedeki ve bugünkü Türkmencedeki *ütük* (ütü) Rusçada *utyug* olmuştur. Farsçada ise bu sözcük *otū* olmuştur. *Süzme* Rusçada *siyuzma* olmuştur. *Köşk* de yukarıda belirttiğimiz gibi Rusçada *kiyosk* olmuştur. Rusçadan Farsçaya geçen bir başka Türkçe sözcük de *yātāġān*dır. Rusçada Tatar kılıcı anlamına gelen *yatagan* Türkçede *yatak* denen bir araba parçasıdır.[5] *Tormoz* (fren) da Farsçaya Rusçadan geçen çok sayıdaki araba terminolojisiyle ilgili sözcüklerden Türkçe kökenli bir sözcüktür. Rus dilinde bu sözcüğün bir varyantı da *turmaz* (durmaz). *Tormoz* sözcüğünün de 19. yüzyılda Rusçaya giren *turmaz*ın değişikliğe uğramış bir biçimi olduğu söyleniyor.[6] Farsça telaffuzu ile eski arabaların ve faytonların gölgeliği sayılan *korūk* da Türkçe *körük*tür.

15. Segman denen araba parçası da Farsçada halk etimolojisinin gadrine uğramış. Bu sözcüğün birinci bölümü (seg) Farsça köpek anlamındaki *säg*i andırıyor, sözcüğün –man kısmı da Fransızca el anlamındaki sözcüğü

[4] Besim Atalay, *Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi*, Ankara 1940, c. I, s. 509.

[5] Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Türkmen Dilinde Farsça ve Arapça Sözcükler ve Uğradıkları Değişiklikler Üzerine Notlar", *Agâh Sırrı Levend Armağanı*, III, s. 17, 18.

[6] Y. N. Şipova, *Slovar Tıyurkizmov v Russkom Yazykye*, Alma-Ata, 1976, s. 327.

çağrıştırıyor. Bunun için de bu araba parçasının adı Farsçada köpek eli anlamında *säg-däst* olmuş.

16. *Säg* (köpek) istenmeyen bir sözcük olduğu için Farsça konuşulan bir ortamda Türkçeyi bile etkilemiş. İran Azerileri bugün seksen (Azericede *sägsän*) demezler, çünkü onların ağzında bu sözcük "köpeksin" demek oluyor. Bu yüzden de İran Azerileri ve Azerbaycan cumhuriyetinde büyük bir kitle seksen yerine Farsça *häştād* sözcüğünü kullanırlar: *häştād bir, häştād iki* gibi! Farsçada avlanmasın diye havyar balığına da *säg-māhî* adı verilmiştir.

17. *Tüfek* sözcüğü de Rusçada *tiyufyak* olmuş. Bu Türkçeden pek uzak değil. Halbuki, Farsçada *tufäng* > *tofäng* olmuş. Farsçada *fişek* de *feşäng* olmuş. *–äk* ile biten sözcüklerin *–äng* olması Farsçada vardır: *zêräk* > *zîräk* >*zeräng* ya da *zäräng* olmuştur. *Zäräng* Deri ve Tacikçede yoktur. İran Azericesinde de bu fonetik eğilim vardır.[7]

18. Tüfek, fonksiyonu itibarıyla eski Türkçedeki *tüvek* sözcüğünü hatırlatıyor. Tüvek boru şekline getirilen belli bir ağacın kabuğunun ya da boğumu açılan kamışın içine gülle konarak içine üflemek suretiyle kuş avlamak için kullanılan bir âletin adı.[8] Türkçede de tüfeng sözcüğü var. Ancak bu geri ödünçleme olabilir. Tüfekle ilgili terimler Farsçada genellikle Türkçedir. Tüfeğin mekanizmasına Farsçada *gälängedän* < *gelen giden* (son zamanlarda *ro āyäk* < *rev-āy-äk* şeklinde Farsçalaştırılmışsa da *gälängedän* hâlâ yaygındır), tetiğe de *çäxmāğ* denir. Türkmencede bu sözcük *çaqmaq*dır. Tüfeğin dipçiğine de Türkmence *gundağ*, Farsçada da *ġondaāġ* < *qundaq* denir.

19. *Çaqmaq* sözcüğünün Türkçede unutulmuş olan 'yalan söylemek' anlamı Farsçada konuşma dilinde korunmuştur. Bugün Türkçede İtalyanca *palavra* ve ondan türeyen *palavracı* ile karşılanan kavram Farsçada *çāxān* sözcüğü ile ifade edilir. Hatta bu sözcükten türetilen abartılı konuşmak anlamındaki *çāxān kärdän* ve *çāxān goftän* masdarı yaygın olarak kullanılmaktadır. Bir hikâyeye göre *çāxān*a karşı daha abartılı bir *çāxān* söyleyene abartmanın nedeni sorulduğunda *beylä dîg* (kazan) *beylä çoġondär* (böyle kazana böyle pancar) demiş. Bugün bu söz *öyle yapılırsa ya da öyle olursa olacağı budur* anlamında kullanılır. Tüfeğin çakmağı (tetiği) tüfek atmak için kullanılır. Bu yüzden de Türkçe (palavra) *atmak* kavramını Farsça *çaqmaq* ile ifade ediyor.

20. *Eläderäm beläderm kärdän* < *elä* (öyle) *ediräm* (ederim) *belä* (böyle) *ediräm* (ederim) ("şöyle yaparım böyle yaparım" demek, cart curt etmek, horozlanmak) Farsçaya Azericeden geçen bir deyimdir. Türkçe *üzüm* Farsçada u*zum* olmuş. Bu sözcüğün Farsça karşılığı *ängūr*dur. *Uzum o ängūr* (Osmanlıcada

[7] Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Türkmen Dilinde Farsça ve Arapça Sözcükler ve Uğradıkları Değişiklikler Üzerine Notlar", *Agâh Sırrı Levend Armağanı*, III, s. 9.
[8] *Divanü Lugat-it-Türk*, I. s. 388.

üzüm ü engūr olur) da Farsçada alış-verişte kullanılan bir deyimdir ve "Altı tane bundan, yarım düzine de diğerinden (ver)" anlamına gelir.

21. Türkçede kullanılan Farsça kökenli *cebe-xāne* > *cephane*nin Farsça karşılığı *ġūrxāne* < *qor-xāne*. Türkçe *parola*nın Farsça karşılığı *gälän kim?* Eskiden *binbaşı*, *yüzbaşı* gibi askeri rütbelerde görülen *başı*, Farsça *bāşî* şeklinde bir eke dönüşmüştür. Genellikle aşağılayıcı sözlerin şiddetini arttırmak için kullanılır. Mesela, Farsçada *hämmāl* (yük taşıyıcı) bir küfür sözüdür. *Hämmālbāşî* ise onun şeddeli şeklidir.

22. Türkçe küfür olarak çok kullanılan bir de *härdämbîl* sözü vardır. Gelgit akıllı, kafası arada bir çalışan gibi kavramları ifade eden bu söz Azerice *härdän bir*den alınmıştır. Farsça konuşma dilinde çok yaygın olarak kullanılan başka bir Türkçe aşağılayıcı söz de *ġertî*dir. Doerfer bu sözcüğü *gırtı* olarak veriyor ve Azerice sözlüklerden aktararak anlamının "parça, tikä, azacıg şey" ya da "bir şey" olabileceğini söylüyor.[9] Ancak bu sözcüğün kırıtmakla ilgili olma olasılığı fazla. Bugünkü konuşma dilinde anormal davranışı olan ya da kırıtan anlamında kullanılıyor. Bundan türeyen *ġer dādän* kırıtmak anlamında çok yaygın olarak kullanılan bir deyimdir. Bugün İran Azerileri kırıtan birine "*gır verir*" derler. Aptal, hiç bir şey bilmeyen anlamında Farsçada *ġāġ* sözcüğü var. Bu kurutulmuş meyve anlamındaki *qaq* olmalı. Tabii, çeşitli deyimleriyle Farsçaya damgasını vuran Türkçe küfür *pox*tur: *hîç poxî nemîtävānäd bexoräd* (Hiçbir halt edemez), *hîç poxî äz dästäş bär nemîāyäd* (elinden bir şey gelmez), *hîç poxî nîst* (o önemli birisi değil) v.b. gibi. *Olaġ* < *ulaq* da Farsçada eşek, mecazen de aptal anlamında kullanılan bir aşağılayıcı sözdür. *Ulağ*, Türkmencede esasen beygir demek: *ulağı suwa yaq* beygire su ver demektir. Bugün Türkmencede bu sözcük at ve deve gibi binek hayvanları veya araba, motorsiklet ve bisiklet gibi taşıma araçları anlamında kullanılıyor. Pek yaygın olarak kullanılmayan bir serzeniş sözü de *bäd- oġor* < *bäd- uğur* (uğursuz) bileşik sıfatıdır.

23. Meslek ismi yapan Türkçe *–çı/-çi* eki de Farsçada yalnız *–çî* şekliyle yaygın olarak kullanılır. Bu ek aşağı yukarı her meslek için kullanılabilir: *doroşkeçî* (faytoncu), *ärrābeçî* (arabacı), *postçî* (postacı) v.b. gibi. Bu arada, Türkçede kavrulmuş nohut için kullanılan Farsça kökenli *leblebi* < *läb-läbî*ye Farsçada *noxodçî* deniyor. Farsçada patlamış mısıra nedense *ços-e fil* (fil doğal gazı) deniyor. *–çî* eki bugün yerini daha çok *î* ekine bırakmıştır: *tonbäkî* (dümbelekçi) *hämmāmî* (hamam işleten) gibi. Farsça konuşma dilinde çok yaygın olarak kullanılan boş, saçma anlamındaki *äläkî* sıfatı Türkçe *elek* sözcüğünün sonuna *î* nisbet ekinin getirilmesiyle yapılmıştır: *so'āl-e äläkî vä cävāb-e käläkî* (saçma sorular ve aldatmaca cevaplar). Türkçedeki ununu eleyip eleğini asmak deyiminin Farsça karşılığında da *elek* sözcüğü vardır: *ārd rā bîxtän vä äläk rā āvîxtän.*

[9] Türkische und Mongolische Elemente in Neupersischen, Wiesbaden 1963, 1965, 1967 (TMEN), II, s. 296.

24. Türkçede kullanılan *tabak* sözcüğünün Farsçada karşılığı *boşġāb* < *boş qap.* Resim çerçevesine Farsçada *ġāb-e äks,* gözlük kabına da *ġāb-e eynäk* deniyor. Arabanın lastik kapağı için kullanılan sözcük bugünkü Farsçada değişikliğe uğramış ve *ġālpāġ* olmuş. Bu sözcüğün aslına yakın biçimini *ġāpāg zädän* (lezbiyen ilişkide bulunmak) deyiminde görüyoruz. Buna Türkçe argoda *kapaklama* denir. Eski Türkçede lezbiyen için *sürtük* denir.[10] Tencereye Farsçda *ġābläme* denir. Zaten Farsçada *–ma/-me* ekli çok sayıda Türkçe sözcük var ve bunlar hep *–me* olmuştur: *çātme* (çatma, özellikle çatılmış tüfekler için kullanılır, aynı kökten gelen *çātū* < *çat-u* da darağacı ipi anlamına gelir). Kızağa Farsçada *sūrtme* < *sürtme* denir. Dizleri iki kolun arasına alıp oturmaya Farsçada *çombātme* denir. Bu sözcük bir tavuk hastalığının adı olan Türkmence *çommaltma*yı çağrıştırıyor. Türkçe *çomak* Farsçada da *çomāġ*dır. Hatta bu sözcükten Farsçada *çomāġ-dār, çomāġ be-däst* (eli sopalı) gibi bileşik sözcükler de türetilmiştir. *Çom-* fiil kökü Türkmencede (yere) saplanmak demektir. Düğme de bu dilde *dogme, dokme* ya da *togme* olmuş.

25. Farsçada *–ma/-me* ekiyle yapılmış birçok yemek adı vardır: *dolme* (dolma), *ġorme* < *qavurma* (bir yemek adı), *ġeyme* < *qıyma* (kıyma et, bir yemek adı) v.b. gibi. Yemek adlarından bahsetmişken zülbiyenin nereden geldiğini açıklamak yararlı olacaktır. Bu sözcüğün aslı Farsça *zālūbā* < *zālū-bā. Zālū* sülük demek, *bā* da yemek demek. *Bā* Orta Farsça *bāg*dan kısalmadır. Bu sözcük Arapçaya *bāc* (haraç) şeklinde geçmiştir ve Farsçada geri ödünçleme bir sözcük olarak yerleşmiştir. *Bā,* Türkçede *çorba*da vardır.[11] Farsça *zālūbā*, Arapçaya *zulbiyā* şeklinde geçmiş, Türkçede de *zülbiye* olmuştur. Sülük aşı denmesi zülbiye adlı bu tatlının sülüğü andıran lifleriyle ilgilidir. Eski Türkçede *geşür,* bugünkü Türkmencede *kä:şir.* Orta Farsçada ve bugün Farsça ağızlarında havuca *gäzär* denir. Bu sözcük Arapçaya *cäzär* > *cezer* şeklinde geçmiş ve bugün Türkçede havuç tatlısına *cezeriye* denir.

26. *Karın-daş* > *kardeş* kavramı eskiden *toġ-* > *doğ-* fiil kökünden yapılan bir partisip ile ifade edilirmiş, *toġmış, toġġan* > *doğan* ve *toġuklu* > *toğulu* ve *doğulu* (kardeş). Bunlardan *doğan* (kardeş) bugün Türkmencede yaygın olarak kullanılır. *Doğulu* da biraz anlam değiştirerek Farsçada korunmuştur. Ancak, Farsça mantığı birinci hecedeki *do*'yu *iki* olarak algılamış. Bunun için Farsçada *doġolū* < *do-ġolū* bugün ikiz demek (Aslında Farsçada ikize *hem-şikem* [karındaş] denir). Üçüz *se ġolū,* dördüz *çār ġolū* < *çāhār ġolū,* beşiz de *pänc ġolū* oluyor! Türkçe –lı/-li ekinin eski şekli –lu/-lü Farsçada *–lū* şeklinde özellikle de soyadlarında çok kullanılan bir ektir: *Bāhārlū, Şāmlū, Gäräçorlū* gibi. Bu arada iskambil oyununda *as* ya da *birli* için Farsçada *yeklū* denir.

27. Çok eski olmayan *gärdāş, yoldaş* gibi sözcükler bugün Farsça konuşan herkesin anladığı kavramlardır. Ancak arkaizm diyebileceğimiz bir sözcük

[10] *Divanü Lugat-it-Türk*, I, s. 477.

[11] Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Türkmen Dilinde Farsça ve Arapça Sözcükler ve Uğradıkları Değişiklikler Üzerine Notlar", *Agâh Sırrı Levend Armağanı*, III, s. 10.

Farsçada konuşma dilinde biraz anlam değiştirerek korunmuştur – *äyāġ*. *Mā bā hām äyāġ hästîm*, biz samimi iki arkadaşız anlamında bugün Farsçada yaygın olarak kullanılır. Eski metinlerde *saygı* ya da *saygı gösterilen bir ünvan* anlamında kullanılmıştır.[12] Kadeh anlamındaki *ayaq* ise Farsça eski edebi eserlerde kullanılmıştır. Korumak anlamındaki *ayamaq* ve *ayaw* gibi Türkmence sözcükler de aynı kökenden geliyorlar.

28. Farsçada bey, efendi ya da beyefendi anlamında *āġā* sözcüğü vardır. Bu sözcük *qaf* ile yazılıyorsa da yumuşak *g* (*ğ*) şeklinde telaffuz edilir. *Āġā* eğer bir seslenme ya da hitap için kullanılmıyorsa soyadından önce gelir: Āġā-ye Āzemūn gibi. *Āġā* sözcüğünün *gayn* ile yazılmış şekli harem ağaları gibi hadım edilmiş kişiler için kullanılır. Hadım edilmiş olduğu söylenen Kacar hükümdarı Āġā Muhammed Xān'ın adındaki Āġā *gayn* ile yazılır.

29. Bugünkü Farsça konuşma dilinde bazı Türkçe arkaizmlere rastlamak mümkündür. Tahran esnaf jargonunda *çūġ* sözcüğü vardır. Aslında bohça ya da çıkın anlamında kullanılan bu sözcükten türeyen *çūġlamak* derleyip toparlamak anlamında Türkmen ağızlarında vardır. Bohçalamak anlamında *Divanü Lugat-it-Türk*'te (III. s. 295) ve *Sanglax*'ta (214 r) da vardır. Yine *Divanü Lugat-it-Türk*'te çı:ğ ise bir uzunluk ölçüsüdür. Eski Türkçede *çug* ile çı:ğ arasında bir ilişki olduğu düşünülürse Farsçadaki *çūġ*un anlam ve fonetik yönden değişikliğe uğramış bir Türkçe sözcük olduğu düşünülebilir. Farsça edebî dilde kullanılan bir birim ölçüsü de *gäz*dir. *Divanü Lugat-it-Türk*'te *oq kezi* (I. s. 326) okun yaya oturtulması için açılan çentik, (*keđ-* ile ilişkisini düşünürsek) gedik. Bunu açmak için kullanılan kesici âlete de *kezlik* denir. Bu sözcük de *gäzlik* şeklinde Farsçada var. Oku yay üzerinde gergin durumda tutar gibi ölçülen kumaşın uzunluğuna'da *gäz* denir. Farçada bir metreye yakın bir ölçüdür. Bu sözcükten türeyen *gezemek* de Türkmencede tüfek ya da okla nişan almak demektir. Türkçe *sancak* Türkçedeki eski anlamlarıyla (bayrak, bölge v.b.) eskiden Farsçada vardı. Günümüz Farsçasında *säncāġ* toplu iğne demektir.

30. Farsçada meyhaneye *sūçî-xāne*[13] denmesi ilginç. Sözlükte bu maddeye, *āb-dār-bāşî* (çaycı) anlamındaki *sūçî* < *su-cı* altında yer verilmiş. Halbuki *sūçî-xāne*deki sūçî su ile ilgili değil, içki ya da şarap anlamında eski bir Türkçe sözcüktür. Aslı *süçig*tir. Bu sözcüğün bir anlamı da tatlıdır. Bugün bu sözcük bu anlamıyla Özbekçede *suçuk/çuçuk* şeklinde, Türkmencede de *süyci/çüyçük* şeklinde vardır.

31. Birbirleriyle *äyāġ* olan iki İranlı karşılaştığında *keyfet* < *keyfät kūkê* < *kūk äst* (keyfin yerinde mi?) diyerek hal-hatır sormaya başlayabilirler. *Kūk kärdän* masdarı saat için kullanıldığında kurmak, bir müzik âleti konu edildiğinde

[12] Bkz. *Divanü Lugat-it-Türk*, III, s. 172.

[13] Amid, I, s. 627.

de akord yapmak anlamına gelir. Eski Türkçede *küg* ya da *kög* olan bu sözüğün Çince kökenli olduğu ve Farsçada da bir ödünçleme sözcük olduğu ileri sürülüyor.[14] Esasen ses ve ezgi anlamına gelen *küg* ya da *kög* sözcüğü, *kü* ya da *küy* şeklinde Kırgızca ve Özbekçede korunmuştur. Türkmencede *kök* şeklinde kalmıştır. Türkmencede ayrıca düşünce anlamına gelen *küy* ya da *kö:y* sözcüklerinin birinin diğerinin yerine kullanılabilmesi, onların fonetik ve semantik değişime uğraması sonucu *küg* ya da *kög* sözcüğünden gelmiş olduğunu akla getiriyor. *Küylü* de Türkmencede hangi makamdan başlayacağı, nasıl davranacağı belli olmayan demektir. Eski Türkçede halı için kullanılan *kövür* ya da *kövüz* de *kög* veya *küg* ile bağlantılı. *Kövür* ya da *kövüz* bugün, Türk dillerinden birkaçında *kivis, kebir, kiviz* ve *kigiz* biçimlerinde korunmuş. Fonetik değişiklikler göz önünde bulundurulursa *kövür* ya da *kögüz* sözcüğünün *kögür* ya da *kögüz*den geldiği kolayca anlaşılır. Moğolcada davula *kögerge* denir. Aynı kavram Çağataycada *kövürge.* Bu sözcük *Lugat-ı Çağatay* ve *Senglah*'ta Ali Şir Nevayi'den alınan örneklerle gösterilmiştir: Yana kerre-nāy ü *kövürge* üni / Kılıp āşikārā kıyāmet küni.[15] Doerfer bu sözcüğü *körgä* okumuş ve birinci dizeyi şöyle aktarmış: yana karra-nāy va *körgä* üni.[16] *Körgä* bence doğru değil. Bu şekilde okunduğunda vezin bakımından dizenin bir hecesi eksik geliyor. *Senglah*'ta da Nevai'den şöyle bir beyit var: *Kövürge* dehr ara saldı ġarîvî / Niçik kim mest bolġay nerre-dîvî.[17] Davul anlamındaki bu sözcük Farsçada *gävärgä* şeklinde var.[18] *Kögür* > *kövür* halının ses ve ezgiyle ilişkisini gösterir. *Tokı-* (dokumak) fiil kökü de ses yansımasını ifade eder. Bu, dokuma tarağının iplik düğümleri üzerine indirilmesi sırasında çıkardığı ritimli sestir. Bu ritimli ses ve halıdaki renk ve desen ahengi halı ve musıki arasındaki ilişkinin de bir ifadesidir.[19] Yukarıda belirttiğimiz gibi Farsçaya *kūk* şeklinde geçen *kög* ya da *küg* Türkmencede *kök* şeklinde korunmuştur. Türkiye Türkçesinde de ağızlarda *köklemek* akord etmek anlamında var.[20] Sazı *akord etmek* için Türkmencede *köklemek* ya da *gurmaq*, akord etmek denir. Türkmenler de hal-hatır sorduklarında "*kök mi, ġurġun mı?*" derler. Bu bir bakıma "köklenmiş, kurulmuş saz gibi neşe saçacak durumda mısın?" demektir.

32. Farsçaya giren Türkçe sözcüklerde sondaki ünlüler ya da sonu ünsüzle biten bir ekin önündeki yuvarlak ünlüler eğer *vav*la yazılırsa *ū*, *vav*sız yazılırsa *o* gibi telaffuz edilirler: *çāġū* < *çaqu* > *çaqı*, *ġolloġ* < *qulluk* (rüşvet), *ġāşoġ* < *qaşuq* (kaşık), *çopoġ* < *çupuq* > *çubuq* (İran'da yaygın olarak kullanılan, uzun ağaç sapı olan, tütün ateşleme yeri de seramikten yapılan geleneksel bir çeşit pipo), *ġātoġ* < *qatuq* (yoğurt – Azericede *gatıg* ya da *gatıx*, Türkmencede *gatıq*). Türkçe –*q* (-k) ekinin önünden gelen ünlü *ı* veya *i* ise bu ünlü Farsçada *e* sesine dönüşüyor: *qayıq* > *ġāyeġ* (kayık), *qatıq* > *gāteġ* (katık, ekmekle yenen şey), *ġeşġereġ* (feryat, çığlık) < Az. *gışgırıg* (Edebi dilde *qışqırıq* yazılır ve *gışgırıx* şeklinde telaffuz edilir) < E. Tü. *qışqırıq* v.b. gibi. Bu son örnek Farsça *ġeşġereġ rāh ändāxtän* (feryat etmek, kıyamet koparmak) deyiminde konuşma dilinde yay-

[14] Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century -Turkish*, Oxford, 1972, s. 702.

[15] Şeyh Süleyman Efendi, *Lugat-i Çağatay*, İstanbul, 1298, s. 258.

[16] TMEN c. I. s. 475.

[17] Clauson (hazırlayan), *Sanglax*, London 1960, 301 v.

[18] H. Ämîd, *Farhäng-e Ämîd*, Tehran 1343, c. II, s. 887.

[19] Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Söz Mirasımız – Öz Mirasımız", *Journal of Turkish Studies-Türklük Bilgisi Araştırmaları, Günay Kut Armağanı*, I, 2003, 163.

[20] J. W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Constantinople 1920, s. 1599.

gın olarak kullanılır. Farsçada *cîğ zädän* çığlık atmak anlamında kullanılır. Bunun Türkmencesi uzun ı ile *çīğır-*, Türkiye'de ağızlarda *çığır-* şeklinde vardır. Bir yansımayı bildiren *çīq*tan yapılmış olan bu sözcükten sonra gelen ötüşümsüz (sadasız) *q* sesi sadalılaşarak *ğ* sesine dönüşüyor. Bu sadalılaşma olayı, uzun bir ünlüden sonra gelen *q* gibi ötüşümsüz bir sesi bir ünlünün izlemesi sonucu bu sesin sadalılaşması kuralıyla bağlıdır. Bu kurala göre *çīq-lıq* > *çīq-ı-lıq* > *çīğılıq* ve sonra *çığlıq* (çığlık) olmuştur. Türkmencede bu gelişmeye tanık olabilecek örnekler var: *sīq* (ıslık sesi) sesinden *sīqılıq* ve *sīğır-* (ıslık çal-), *çāk* sesinden *çāqılıq* (davet) ve *çāğır-* (çağır-, davet et), *qīq* sesinden *ğīqılıq* (feryat, bağırtı) ve *ğīğr-* (bağır-) çıkmıştır; "kadınlar hamamı" gibi çok fazla insan gürültüsü olan yer için kullanılan *ğīq da wāq* deyimindeki *wāq* sesi de Eski Türkçede *bāqır-* örneğinde gördüğümüz *bāq* sesinin bugünkü Türkmencede (muhtemelen, Türkmencede konuşma dilinde olduğu gibi *b* sesinin iki ünlü arasında kalması sonucu) fonetik değişime uğramış biçimini andırıyor. Eski Türkçe *bāqır-* Türkmencede *bāğır-*, *çāqır-* da *çāğır-* olmuştur. Clauson bu son örneğin *çağır- / çağur- / çakur-* biçiminden söz ediyor (s. 410). Özbekçe *gäpir-* (konuş-) Tacikçe ve Deride *gäp zädän* oluyor. Farsçada feryat şeklindeki seslerden yapılmış bileşik fiilerde daima vurmak anlamındaki *zädän* yardımcı fiili vardır, *dād zädän* (bağırmak) *cīğ zädān* (çığlık atmak), *färyād zädän* (feryat etmek, bağırmak) v.b. gibi. Bunların Türkçe karşılığında hep *–ır- / -ir-* eki var. Yukarıda gösterdiğimiz *çaqur-* (*çakur-*) ve *çağur* örneğindeki *-ur-* eki göz önünde bulundurulursa yansıma sözcüklerinin sonuna gelen bu ekin *–ur-* yardımcı fiilinin ekleşmiş hali olduğunu düşünebiliriz. Buna göre *gäpir-* < *gäp ur-* = Tacikçe ve Deri *gäp zädan*, *çīğır-* < *çīqır-* < *çīqur-* < *çīq ur-* = Fars. *cîğ zädän* gibi örneklerde semantik paralellik olduğu düşünülebilir.

33. Farsça ile Türkçe arasında birkaç örnekte semantik ve fonetik yönden birbirinin zıddı olma olayı vardır. *Tevhîd* ve *nevîn*, *bülbül* gibi ince ünlüsü olan örnekler Farsçada *towhîd*, *novîn*, *bolbol* şeklinde kalın ünlü ile telaffuz edilir. Tersine, Farsçada ince ünlüsü olan *häftä* Türkçede *hafta*, *hävîc* de *havuç* oluyor. Türkçe *izci* sözcüğünün Farsça karşılığı *öncü* anlamındaki *pîşāhäng*. İdari işlerin yürütüldüğü *kalem* Farsçada *däftär* oluyor, buna göre de Türkçedeki *kalem müdürü*nün Farsça karşılığı *modîr-e däftär* (müdîr-e defter). Türkçe İngiliz anahtarı Farsçada *āçār färānse* (Fransız anahtarı), Türkçe *anne-baba* karşılığı Farsçada *pedär- mādär*, *kıyı-köşe* de Farsçada *gūşe- kenār* şeklinde ters bir sırayı takip ediyor.

34. Erik anlamına gelen *gowce* sözcüğünün Farsçaya *gökce* > *göğce* > *gövce* ya da *göyce* şeklinde bir fonetik değişimi sonucu Azericeden geçmiş olduğu düşünülebilir. Domatese Farsçada *gowce-e färängî* ya da kısaca *gowce färängî* (Avrupa eriği) denir. İran Azerileri domatese *gırmızı badımcan* (kırmızı patlıcan) derler. İran'da patlıcana da "matemli hıyar" diyenler var! Afganis-

tan'da da domatesin adı *balcan-i Rūmî* < *bādälcān-i Rūmî*dir. Farsçada ismi bilinmeyen sebze ve meyveler Frenk'e (Avrupa'ya) ait gibi gösterilir. Çileğe de Farsçada *tūt-e färängî* (Avrupa dutu) denir.

35. *Āġāç* sözcüğü Farsçada hem ağaç hem de fersah, yani altı kilometrelik mesafe anlamında kullanılmaktadır. İran'ın güney-batısında bir şehrin adı *Āġācārî*. Bu muhtemelen Ağaç Eri ile ilgilidir. Yine İran'da *Sāvocbolāġ* adlı bir yer vardır. Bu da aslında Türkçe *savuç bulaq*tır. İran'da Ġärä Çāy ve Ġärä Sū adlarında nehirler vardır. Bazı coğrafî adlar İran'da değiştirilmiştir: *Hācîlär* (Hacılar) Mînūdäşt, *Bäş Yuwuşġa* Pänc Peykär, Gomoş Täppe (Kümüş Depe) de Gomîşān olmuştur. *Ġärāce Dāġ* > *Qarca Dağ, Äräsbārān*'ın eski adıdır.

36. Farsçada, özellikle de konuşma dilinde, *tepe*, *yeke*, *teke*, *çukur*, *seki*, *oba* (köy) gibi Türkçe sözcükler *täppe*, *yekke*, *täkke*, *çoġġor*, *säkkū*, *obbe* gibi şeddeli telaffuz edilir. *Tepe*, Farsça olduğundan şüphelenilmeyecek derecede yaygın bir şekilde kullanılan bir sözcüktür. Sözlüklerde *yäkkä* şeklinde harekelenen sözcük bugün *yekke*dir. Bu sözcük İran Azericesinde *yekä* şeklinde iri kıyım, güçlü, kolayca yenen anlamına gelir. Bugünkü Farsçada ise bu sözcük tek anlamındaki *yek* < *yäk* sözcüğünü çağrıştırdığı için semantik değişikliğe uğramış. Genellikle bileşik sözcüklerde kullanılan *yekke*nin *iri kıyım* ve *güçlü* anlamı ençok *yekke bezän* bileşik sıfatında ifade edilmiştir. *Yekke bezän* bugün Farsçada herkese dayak atacak kadar iri kıyım ve güçlü ya da kabadayı anlamına gelir. *Yekke-tāz* atla saldırıya geçen cengaver anlamında kullanılır. Türkçe *teke* sözcüğü Farsçada *täkkä* > *täkke* olmuş, *sek-* kökünden türeyen *seki* < *sekü* de eski şekliyle Farsçaya girmiş ve Farsça fonetiğine uydurularak *säkkū* şeklini almış, Türkçe *çuqur* ve Türkmencede köy anlamına gelen *ōba* da Farsça konuşma dilinde sırasıyla *çoġġor* ve *obbe* olmuşlardır.

37. Bazı Türkçe sözcükler Farsçada birkaç türlü yazıldığı için fonetik ve semantik kargaşaya neden olmuşlardır. Önce *kargaşa*dan söz açmışken bu sözcüğün Farsça sözlüklerde birkaç varyantını görüyoruz. Bugünkü Farsçada *ġärġāşä* şeklinde telaffuz edilen bu sözcük hem iki *qaf* ile, hem de iki *gayn* ile yazılır. Sözlüklerde bunun bir varyantı da *xärxāşä* şeklinde verilir. Çelikçomak oyunu Farsçada *çālîk*. Bu, *çelik* sözcüğünün *elif*li yazılmış biçimi olsa gerek. Çünkü *çekiç* de eski Farsça metinlerde *çākūç* şeklinde yazılmıştır. Farsçada da *b* sesi kolayca *v* sesine dönüşüyor. Mesela *bāz* değişir ve *vāz* olur. *Bāz āmädän* (dönmek) *vāz ämädän* oluyor. Bunun tercümesi *vaz gelmek* Türkçeye yerleşmiş. Sonra aynı anlama gelen *bāz* (*vāz*) *gäştän* bileşik fiili *vaz geçmek* masdarını çağrıştırmış. Farsçada da bunun tersi olabiliyor. Farsçada *käcāvä* ya da *käcāve* deve üzerinde gelin için özel olarak hazırlanan gölgelikli süslü yer anlamında kullanılır. Farsçada buna *käcābä* (käcāve) veya *käcäbä* (käcāve) de denir. Türkmence edebî dilde buna *kecebe* denir. Yomut ağzında ise bu

sözcük *köcebe* ya da *köcöbe* şeklinde aslına daha yakındır. Bu son şekil bir araya gelen *köç* + *oba*nın ünlü uyumuna tabi olmuş biçimidir. Burada *oba* çadır ve gölgelik anlamına geldiği gibi herkese yukarıdan bakan, herkesin sevgi ve saygısına mazhar olan bir taht gibi yüce bir mevki anlamını kazanıyor. Eskiden hükümdarlar ya da önemli şahsiyeti olan kişiler için *kaňga* (araba) üzerinde bir taht (or-oba) kurulurdu. Or-oba sözcüğünün *or* kısmı bugün kullanılan *orun* (yer, mekân) sözcüğünün temelini oluşturur. Bu sözcük de sonradan *araba* olmuş.[21] Arap alfabesiyle *araba* genellikle *ayn*la yazılıyor. Belki de *araba*nın hem biçim hem de ses yapısı olarak bir çeşit mancınık olan *'arrādä*yi çağrıştırdığı için böyledir. Arapçada Latin kökenli *'asker* de *ayn* ile yazılıyor. Türkçe *arvat* sözcüğünün metateze uğramış biçimi *avrat* da çıplaklık anlamındaki Arapça *'avrät* ile karıştırılmış. Halbuki *arvat* Türkçedir ve eski Türkçe *urağut*tan gelir.[22]

38. Duman ya da tütsü anlamındaki *dūd* ve onun nispeten yeni bir türevi olduğu sanılan *dūdä* ya da *dūde* (is) ve *dūdî* (afyonkeş) ile *tüt-* arasında yakın ilişki var. Aslında *tüt* bir isim köküdür. Türkiye Türkçesinde *tüt-* fiil köküdür. Türkmencede ise tütmek anlamındaki fiil kökünün *tüt-e-* şeklinde isimden yapılmış olduğunu görüyoruz. *Tütsü* < *tüt-sü* < *tüt-sük* de isim kökünden yapılmıştır. Eski *–suk / -sük* eki *–su / -sü* veya *–sa / -se* ekine dönüşmüştür. Bazen de *–çuq*, *çaq* şeklinde fonetik değişikliğe uğramıştır. Bu ekler genellikle *–lık / -lik* ekinin fonksiyonunu yerine getirirler. *Yüksük* < *yük-sük* örneğinde *yük* parmak ucu demektir. Buna göre *yüksük* "parmaklık" ya da parmak ucunu korumak için gerekli şey demektir. *–çuq* ekini de eskiden Farsçada kullanılan *moncūğ* < *monçuq* sözcüğünde görüyoruz. *Boyun* > *moyun* değişimi göz önünde bulundurulursa bu sözcüğün aslının *"boyunluk"* anlamına gelen *boyunçuq* ya da *moyunçuq* olduğu düşünülebilir.[23] Farsça olarak bilinen *dūd* aslında bir isim olan *tüt* sözcüğünü çağrıştırıyor. *Toz* ve duman ve sis anlamlarında günümüz Türkmencesinde de yaşayan *tōt, tüt* ve *dūd* ile aynı aileden sözcükler sayılabilirler.

39. Farsçada çok sayıda Türkçe kuş adı var. Bunlardan biri de *sîçğänä*dir. Türkçe telaffuz edilirse bu sözcük *sıçgana* olur. Türkçe kaynaklarda bu kuş adına en yakın sözcük *sıçğanaq*. Clauson bunu küçük fare olarak açıklıyor ve Budist Uygur metinlerinden şu örneği veriyor: sıçğanakların tutunup...(kendi küçük farelerini yakalayıp...). *Sıçğana* amcamın bana anlattığına göre pisliğini silah olarak kullanan, başka bir deyişle pisliğini başka kuşların kanadına püskürtüp onları uçamayacak duruma getirip onları avlayan bir yırtıcı kuştur. Yine elyazma bir Farsça sözlükte cengaverlerin giydiği ve atlarının üzerine attıkları bir çeşit zırh anlamına gelen *tıçgaq* şeklinde bir Türkçe sözcük gördüm.

21 Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Söz Mirasımız – Öz Mirasımız", s. 174.

22 Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Söz Mirasımız – Öz Mirasımız", s. 168-169.

23 Ayrıntı için bkz. Y. Azmun, "Söz Mirasımız – Öz Mirasımız", s. 170-171.

40. Farsça-Türkçe fonetik ve semantik ilişkilerinde yanıltıcı durumlar olabilir. Bu durum, konuşma dili özellikleri, bir sözcüğün yabancı dilde değişik algılanmasıyla semantik değişime uğramasıyla ilgili olabilir. Türkçede *çamaşır, teneşir* sözcüklerindeki *–şır / -şir* eki Farsça *şusten* [bugünkü Farsçada *şostän*] (yıkamak) masdarının partisip (ortaç) fonksiyonlu bir muzari (geniş zaman) köküdür (Sevan Nişanyan'ın belirttiği gibi[24] *şūrîdan* masdarından değildir). Aslı *şūy*dur ve Farsça konuşma dilinde *şūr* şeklinde söylenir. *Şusten*'in birinci şahıs şimdiki zamanı *mî-şūyäm* şeklinde yazılsa da konuşma dilinde *mî-şūräm* şeklinde telaffuz edilir. Yani -*şūy*un yerini -*şūr* almıştır. *Came-şūy* (giysi yıkayan) da *cāme-şūr* şeklinde Türkçeye geçmiş, fonetik ve semantik değişikliğe uğrayarak da *çamaşır* olmuş (*c* sesinin *ç* sesine dönüşmesi olayı Farsçadan Rusçaya geçen *cāmedān* > *çemodam* [bavul] sözcüğünde de vardır – bugün, Rusçadan bir geri ödünçleme olarak, Farsçada bavula *çämädān* denir). Aynı şekilde *teneşir* de şöyle bir gelişme sonucu ortaya çıkmıştır: *tänä-şūy* (gövdeyi yıkayan) > *tänä-şūr* > *tene-şūr* > *teneşir* (insan gövdesinin yıkandığı yer). Yalnız *silahşör* ve *kalemşör* sözcüklerindeki eki yukarıdakilerle karıştırmamak gerekir. *Silahşör* < *silah-şūr* sözcüğündeki ek *şūrîdän* (isyan etmek, başkaldırmak) masdarından gelmektedir. Buna göre *silahşör,* silahıyla başkaldıran, *kalemşör* de kalemiyle başkaldıran demektir. Yukarıda (Paragraf 14) Rusça *tormoz* (fren) sözcüğünün Türkçe *turmaz*dan geldiğini belirtmiştik. Durmaz anlamındaki bu sözcük *durur* ya da *durdurur* anlamında kullanılıyor.

41. Farsça kökenli *camekan* da Türkçede fonetik ve semantik değişime uğramış bir sözcüktür. Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü* adlı kitabında[25] bu sözcüğü *cāme* giysi +*gân* uygun, ait olarak anlatıyor. Nişanyan'ın *–gân* ekinin bu anlamını nereden bulduğunu bilmiyorum. Farsçada bu ek, bir çoğul eki olarak sonunda bir ünlü bulunan sözcüklere eklenir. Türkçede *Emirgan* sözcüğünde vardır. Emîr +gân şeklinde açıklanabilecek bu sözcükte *–gân* doğru kullanılmamıştır, çünkü *emîr*in sonunda ünlü yoktur. Sanırım bu sözcük *emîre* + *gân*ın kısalmış şeklidir. *Emîre* prenses demektir. Muhtemelen *Emîregân*'ın vurgusuz *e* sesi İstanbul ağzında düşerek *Emirgân* olmuştur. *Camekân* sözcüğünün aslı *cāmeken*dir. Bu şekliyle Osmanlıcada vardır ve (hamamlarda) elbise çıkarılan ve asılan yer demektir. Nabi, *Hayriye*'de şöyle demektedir: Şi'r-i bî-ma'nî-yi bî-îhāma / Benzer ol *cāmeken* üzre cāme. Bugünkü Farsçada hamamda soynma ve giysi asma yerine *räxtkän* denir (eskiden cāme-ken denirdi). *Räxt*, giysi ve çamaşır demektir. Osmanlıcada *raht* şeklinde telaffuz edilir. -*ken* ya da -*kän*, (giysiyi) çıkarmak, soymak ya da soyunmak anlamlarındaki *kändän* (kenden) masdarından türetilen partisip fonksiyonlu muzari (geniş zaman) köküdür. Buna göre *camekan* < *cāme-ken* (insanların) elbise çıkardığı yer demektir.

42. Farsçada çok sayıda Türkçe sözcük vardır. G. Doerfer *Türkische und*

[24] Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı: Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam, Istanbul, 2003, s. 45.

[25] *age*, s. 80.

Mongolische Elemente in Neupersischen adlı kitabında 2500'e yakın Türkçe ve Moğolca sözcüğü çok başarılı bir şekilde değerlendirmekle çok yararlı bir iş yapmıştır. Günümüz Farsçasında bu sözcüklerin çoğu kullanılmamaktadır. Ancak bugünkü Farsça konuşma dilinde ve ağızlarında kullanılan Türkçe sözcükler ve deyimler derlenirse bunlar da büyük bir yekun tutacaktır.

Metinde değerlendirilen sözcüklerin bir dizinini veriyoruz (Bu dizinde hüviyeti belirtilenler hariç bütün sözcükler günümüz Farçasında yaygın olarak kullanılmaktadır):

ăçār Färānse/ 33	*İngiliz anahtarı*
ăğā/ 28	bey (*gayn* ile yazılmışsa hadım edilmiş kişi demek)
Ăğācārī < *Ağaç Eri/* 35	İran'da bir şehir adı
ăğāç/35	uzunluk ölçüsü, fersah, 6 km.
ărezū < *Fars. Ārzū/* 11	arzu
'arrādä Ar./ 37	mancınık gibi taş atmak için kullanılan âlet
arvat < *uragut/* 37	kadın
ayrıyeten < Tü. *ayrı* + Ar.dan uydurma *--y-e-ten*	ayrıca
ăzemūn < *āzmūn* Fars. / 11	sınav ve sınav yapan
äbr Fars. / 6	1. bulut 2. sünger
• *äbr-i kuhän* (*äbr-e kohän*)/ 6	eski bulut > sünger
• *äbr-i murdä* (*äbr-e morde*)/ 6	ölü bulut > sünger
• *äbr u bād* (*äbr o bād*)/ 6	bulut ve rüzgar > ebru sanatı
äfsār (Tkm. *awsar* veya *owsar*)/ 6	dizgin
Äfşār (Tkm. *awşar* veya *owşar*)/6	bir Türk (Türkmen) boyunun adı
Ähmäd Xān Beygî/ 4	Ahmet Han Bey soyundan
äläk < Tü. *elek/* 23	elek
• *äläkî* < Tü. *elek* + *î/* 23	boş, saçma
änîq kärdän Tac. < Tü. *anıq* + *Fars. kärdän*	açıklamak, açığa kavuşturmak
ärrābeçî < Tü.arabacı/ 23	arabacı
Ärsälān < Tü. *Arslan/* 11	kişi adı
Ärsälān Beygî/ 4	Arslan Bey soyundan
äyāğ < Tü. *ayaq/* 27	samimi arkadaş
bālcān-i Rūmî < *Deri, bādālcān-i Rūmî* (Avrupa patlıcanı) / 34	domates
bāq E. Tü./ 32	bağırma sesi
bāqır- E.. Tü. /32	bağırmak

bāşî < Tü. *baş-ı/ 21*	(bir işin) sorumlu(su)
bāz āmädän veya *bāzgäştän* (dönmek) */vāz āmädän/ vaz gelmek > vazgeçmek/ 37*	
bäd oġor < Fars. *bäd* + Tü. *uğur/ 22*	uğursuz
Bähārlū < Fars. *bähār* + Tü. *–lu/26*	İran'da bir aşiret adı
Bäş Yuwusğa Tkm./ 35	*İran'da* Pänc Peykär adlı kasabanın eski adı
bekar Aze. < Tac. *bê-kār/ 4*	işsiz
beyg < Tü. *beg / 4*	bey
beylä dîg beylä çogondär < *böyle dîg* (kazan) *böyle çoġondär* (pancar)/ 19	
bolbol Fars. *bulbul* Tac./Deri/6	bülbül
boşġāb < Tü. *boş-qap/* 24	tabak
boşke < Rus. *boçka/* 14	bidon
botke < Rus. *butka* < İng. *Booth* +Rus. *-ka/ 14*	satış kulübesi
Cälāloddîn Monkäbernî < *Celālü'd-dîn Mengü Berti/ 4*	Celalüddin Harzemşah
calamanco (Bkz. *Ġärämängol*)/ 10	bir çeşit yünlü kumaş
camekân < Fars. *cāmeken* < *cāmä-kän*	(hamamlarda) giysi çıkarılan ve asılan yer > vitrin, cam kapağı olan yer / 41
cāmeken Bkz. *camekân/* 41	
cezeriye Ar. < *cezer* (havoc) < Fars. *gäzär/* 25	havuç tatlısı
chicken korma < İng. *chicken* + *korma* < *qavurma/* 13	bir Hint yemeği
cirm > *cürm / 5*	cirmin kadar > cürmün kadar
cîğ zädän Fars. / 32	çığlık atmak
çāġū < *çaqu/ 32*	çakı, bıçak
çāğır- Tkm. < *çāqır* < *çāqur* < *çāq ur-/ 32*	1. Çağrmak, seslenmek 2. Davet etmek
çākūç < *çeküç / 37*	çekiç
çālîk < *çelik/* 37	çelik- çomak oyunu
çamaşır < Fars. *cāme-şūr* < *cāme-şūy/* 40	giysi yıkayan > giysi
çāq E/ Tü. / 32	çağırma sesi
çāqılık Tkm. < *çāq-lıq/* 32	davet
çāqır- E. Tü. Bkz. *çāğr-/* 32	
çātme < *çatma/ 24*	çatılmış (tüfekler)
çātū < *çat-u/ 24*	darağacı ipi
çāxān < *çaq-an/* 19	palavra, yalan
• *çāxān goftän/* 19	palavra söylemek
• *çāxān kärdän/* 19	atmak, palavra sıkmak
çämädān Fars. < Rus. *Çemodan* < Fars. *cāmä-dān/* 40	bavul
çebşek/ 5	tavşan yavrusu
çemodan Rus. < Fars. *cāmä-dān* > *çämädān/*40	bavul

çığır-/ 32	çığlık atmak
çığır- Tkm. < *çīqır-*< *çīqur* < *çīq ur-* / 32	çığlık atmak
çığlıq < *çīq-ı-lıq* < *çīq-lıq* / 32*çīq* E. Tü. / 32	çığlık sesi
çişek < *çebşek*/ 5	tavşan yavrusu
çomāġ < *çomaq*/ 24	çomak, sopa
• *çomāġ be-däst*/24	eli sopalı
• *çomāġ-dār*/ 24	sopalı, vurucu güç
çombātme/ 24	dizleri kollar arasına alıp oturma
çommaltma Tkm./ 24	bir tavuk hastalığı
çoġġor < *çuqur*/ 36	çukur
çopoġ < *çubuq*/ 32	geleneksel pipo
çüġ / 29	birim, para birimi, papel (argo)
dād zädän Fars. / 32	bağırmak
däftär/ 33	ofis, yazıhane, kalem dairesi
• *modîr-e däftär*/ 33	kalem müdürü
dämāġ şodän < Tkm. *damaq bolmaq*/ 9	umduğunu bulamamak
dogme, dokme, togme < *duğme*/ 24	düğme
doġolū < *doğulu* < *toguklu*/ 26	ikiz
• *se ġolū*/ 26	*üçüz*
• *çāhārġolū*/ 26	*dördüz*
dolme < *dolma*/ 25	dolma, yemek adı
do luks < Fr. de lux/ 14	çok lüks
• *se luks*/ 14	*do luks*ten bile daha lüks
doroşke < Rus. *dorojka*/ 1	iki atla çekilen fayton
• *doroşkeçî*/ 23	faytoncu
dūd/ 38	duman, tütsü
• *dūde*/ 38	is
• *dūdî*/ 38	afyonkeş
ebru < Fars. *äbr o bād* (bulut ve rüzgâr anlamında, Osmanlıcası *ebr ü bād*)/ 6	ebru sanatı
eläderäm beläderäm kärdän < *elä ediräm belä ediräm*/ 20 (öyle ederim böyle ederim)	atıp tutmak, cart curt etmek
Emirgan < Ar. *emîr* + Fars. *-gân* (çoğul eki) < Ar. *emîre* (prenses) + Fars. *-gân*	İstanbul'da bir semtin adı/ 41
Estanbolî < *İstanbul- î*/ 12	1. İstanbullu 2. Bkz. *Estanbolî polow*
• *Tork-e Estanbolî*/ 12	Türkiyeli Türk
Estanbolî polow/ 12	İran'da pişirilen bir çeşit Buhara pilavı
färyād zädän Fars./ 32	feryat etmek

fıstık < Fars. *pistä* + *fındık*/ 5	
Fuleks < *Volkswagen*/ 11	İran'da Volksvagen'in kısa adı, Vosvos
garanguş Aze < *qara quş*/ 10.	kartal
gatıx Aze./ 32	yoğurt
gälängedän < *gelen geden* (giden)/ 18	tüfek mekanizması
gälän kim/ 21	parola
gäpir- Özb. < *gäp ur-* / 32	konuşmak
gäp zädän Fars. / 32	konuşmak
gävärgä < *kövürge*/ 31	davul
gäzär Fars./ 25	havuç
gäzlîk < *kezlik*/ 29	bıçak
germ < Fars. *Gärm*/ 6	sıcak
germiyyet	sıcaklık
geşür Tü./ 25 Bkz. *gäzär*	
geyin Aze. < *qayın*/ 9	1.kayın 2. kayıntı
• *geynaltı* < *qayın altı*/ 9	kahvaltı, aperetif
gezemek Tkm. /29	nişan almak
gırmızı badımcan Aze./ 34	domates
gır ver- Aze./ 22	kırıtmak
Gomîşān/ 35	Kümüş Depe'nin yeni adı
Gomoştäppe < *Kümüş Depe*/ 35	
gowce < Aze. *göğce* < *gökce*/ 34	erik
ġāb-e äks < *qap-ı 'aks*/ 24	resim çerçevesi
ġāb-e eynäk < *qap-ı 'aynäk*/ 24	gözlük kabı
ġābläme < *qaplama*/ 24	tencere
ġāġ < *qaq*/ 22	aptal
ġālpāġ/ 24	araba tekerinin kapağı
ġārdāş < qardaş/ 27	kardeş
ġāşoġ < *qaşuq*/ 32	kaşık
ġāteġ < *qatık*/ 32	katık
ġātoġ < *qatuq* > *qatık* > Bkz. *gatıx*/ 32	yoğurt
ġāyeġ < *qayıq*/ 32	kayık
ġāpāġ zädän / 24	lezbiyen ilişkilerde bulunmak
Ġärāce Dāġ< *Qaraca Dağ*/ 35	İran'da bugünkü adı Äräsbārān olan bir dağın adı
ġärä < *qara*/ 9	kara, siyah
Ġärä Çāy < *Qara Çay*/ 35	İran'da bir nehir adı
ġäräçî < *qaraçı*	çingene
Gäräçorlū < qara-çorlu (kılıçlı)/ 26	bir soyadı

ġärä ġāz < *qara qaz* / 10	karabatak
Ġärägozlū < *qara gözlü*/10	1. Hemedan'da bir aşiret adı 2. bir soyadı
ġärä ġorūt < *qara qurut*/ 9	siyah renkli bir çeşit çökelek
ġärä ġūş < *qara quş*/ 10	kartal
ġärämängol < (Latin) *calamanco*/ 10	bir çeşit yünlü kumaş
ġärämängole Bkz. *ġärämängol*	
ġärä mînā < *qara* + Fars. *mînā*/ 10	alay bozan tüfeği
ġärä ney < *qara* + Fars. *ney*/ 9	siyah ney > klarnet
Ġärä Sū < *Qara Su*/ 35	İran'da bir nehir adı
ġärä sūrān ya da *ġärä sūrän* < *qara süren*/ 10	kervan güvenliğini sağlayan
Ġärä Tāq < *Karadağ* (Montenegro)/ 10	
ġärġāşä (hem gayn hem de qafile yazılır, *xärxāşä* biçimi de var)/ 37	kargaşa
ġeleġ < *qılıq*/ 9	huy, karakter
ġer dādän < qırıtmaktan *qır* + Fars. *dādän*/ 22	kırıtmak
ġertî < *qırıt-*/ 22	kırıtık, züppe
ġeşġereg < Aze. *gışgırıg* (*qışqırıq*) < *qışqırıq*/ 32	çığlık, feryat
• *ġeşġereg rāh ändāxtän*/ 32	kıyamet koparmak
ġeymāġ < *qaymaq*/ 13	kaymak
• *sär-şîr-e ġeymāġ-e bästänî*< *sär-şîr äst* (ve) *ġeymāġ äst bästänî*/ 13	"Bu donurma safi krema ve kaymaktan ibarettir" anlamında bir satış reklamı
ġeyme < *qıyma*/ 13, 25	kıyma et
ġeytān < *qaytan*/ 13	
ġīq Tkm. < *qīq* / 32	bağırma sesi
• *ġīq da wāq* Tkm./ 32	şamata
ġīqılık Tkm.< *qīqılıq* < *qīqlıq*/ 32	feryat, şamata
ġolloġ < *qulluk*/ 32	rüşvet
ġondāġ < *qundaq*/ 18	1. tüfeğin dipçiği 2. çocuk kundağı
ġorme < *qavurma* / 13	kavurma et, bir yemek adı
ġoroġ < *qoruq* / 13	korunmaya alınmış (yer)
• *ġoroġ kärdän*/ 13	bir yeri ya da yolu trafiğe kapatmak, kontrol altına almak
ġurmaq Tkm. < *qurmaq*/ 31	telli bir müzik âletini akord etmek
ġūrxāne < *qor-xāne*/ 21	cephane
ġūş < *quş*/ 10	av kuşu
Hācîlär < *Hacılar*/ 35	İran'da Mînūdäşt denen bir kasabanın eski adı
häftä ve *hävîc* Fars. > *hafta* ve *havuç*/ 33	(Türkçede ünlüsü kalınlaşıyor)
hämmāl < Ar. *hammāl*/ 21	1. yük taşıyıcı 2. aşağılayıcı bir söz

• *hämmālbāşî* < Ar. *hammāl* + Tü. *başı/* 21	şeddeli aşağılayıcı bir söz
hämmāmî < Ar. *hammāmî/* 23	hamam işleten
härdämbîl < Aze. *härdän bir/* 22	kafası arada bir çalışan, gel git akıllı
häştād Fars./ 16	seksen demek (Azericede *sägsän* "köpeksin" anlamına geldiği için bu rakamın Farsçası olan *häştād* onun yerine kullanılır)
• *häştād bir/* 16	seksen bir
• *häştād iki/* 16	seksen iki
Hoseyn Bā-yäğrā < *Hüseyin Bayqara/* 4	
kalemşör < Ar. *qaläm* + Fars. *şüîdänden -şūr/* 40	kalemiyle karşı koyann > mücadeleci yazar
kapaklama Tü. argo Bkz. *ğäpäğ zädän*	
käcāvä, käcābä, käcäbä (Farsçada)/ *kecebe, köcebe* (Türkmencede)/ 37	bir binek hayvan üzerinde gelin için hazırlanmış gölgelikli süslü oturma yeri
kiyosk Rus. < Tü. *köşk/* 14	büfe
korūk < *körük/* 14	fatyton ya da arabanın körük biçimli gölgeliği
kök Tkm./ 31	akordlu, düzgün, iyi durumda
• *kökle-* / 31	akord etmek
• *kök mi, gurğun mı?/* 31	"İyi misin? anlamında hal hatır sorma sözü
kölige Tü./ 14	gölge
köşi- E. Tü / 14. 1. Perdelemek 2. Tkm. *Köşī-* > *köşe-*	Rahatlamak, sakinleşmek, yavaşlamak
köşige E. Tü. Bkz. *Kölige/* 14	
kövür, kövüz Tü./ 31	halı
kövürge Tü. / *31*	davul
kūk < *küg* , *kög* (ezgi)/ 31	düzgün,akordlu, iyi durumda
• *kūk kärdän* / 31	akord yapmak, (saati) ayarlamak
kūşk < Tü. *köşik* > *köşk/* 14	köşk
leblebi Tü. < Fars. *läb-läbî/* 23	
minbāşî < Aze. *min* (bin) + *başı/* 21	binbaşı
moncūq < *monçuq* < *moyunçuk*> *boyunçuq* > *boncuq/* 38	boncuk
Nahîd Fars./ *6*	1. Zühre yıldızı 2. Genç kız
• *Nahide / 6*	kadın adı
noxodçî/ 23	leblebi

obbe < *oba*, Tkm. *ōba*/ 36	köy
olāġ < *ulaq*/22	eşek, *mec.* Aptal
oq kezi Eski Tü./ 29	yaya tutunması için ok üzerinde açılan çentik
oruç Tü. < Orta Fars. *räoçä*, Beluçide *roç* (gün)/ 8	
otoraġ< *oturaq*/ 13	oturulacak yer
• *otorāġ kärdän*	mola vermek, dinlenmek
otu < *ütü*/ 14	ütü
postçî < Fransızca *post* + *-çi*/ 23	postacı
pox < Azc. *pox*/ 22	pislik
peşinen < Fars. *pêş-în* + Ar. -en (tenvin)/ 6	peşin olarak, önceden
räxt Fars./ 41	giysi, çamaşır
• räxtkän < räxt- kän/ 41	hamamlarda giysi çıkarılan ve asılan yer
Sävocbolaāġ < Tü. *savuç – bulaq*/ 35	İran'da bir şehir adı
säg Fars./ 15, 16	köpek
säg-däst < *segman (segment)*/ 15	araba segmanı
sägsän Azc./ 16	1. seksen 2. köpeksin
säkkū < *sekü*/ 36	seki
säncāġ < *sancaq*/ 29	1. sancak 2. toplu iğne
sīġır- Tkm. < *sīqır-* < *sīq ur-*	ıslık çalmak
sīq / 32	ıslık sesi
sūplıq < *sīq-lıq*	ıslık
sıçġänä < *sıçġana*/ 39	yırtıcı bir kuş adı
silahşör < Ar. *silāh* + Fars. *şūrîdän*'den *–şūr*	silahı ile karş koyan, cengaver
sorme < *sürme*/ 13	sürme
süçî - xāne < *süçig* + *xāne*/ 30	meyhane
sürtme < *sürtme*/ 24	kızak
sürtük Eski Tü. / 24	lezbiyen
Şāmlū < *Şam* + *Tü. –lu*/ 26	bir soyadı
taxarxur	Bkz. *xar*
täkke < *teke*/ 36	erkek keçi
täppe < *tepe* / 36	tepe
telefonen < *telefon* + Ar. –en (tenvin)	telefonda, telefon yoluyla
teneşir < Fars. *tänä- şūr* < *tänä-şūy*	beden yıkayan > bedenin yıkandığı yer

tıçgaq Tü./ 39	zırh
tonbäkî Fars./ 23	dümbelekçi
Tork < *Türk* / 12	Türk, Azeri
Torkämän/ 11	Türkmen
Tork-cūş/ 12	yarı pişmiş (et)
Tork-e Estanbulî Bkz. *Estanbolî*	
Tork-tāzî/ 12	yağma etme, garet etme
tormoz Rus./ Fars. < Tü. turmaz/ 14	fren
tofäng/ 17	tüfek
tütsü Tü./ 37	
tüvek Eski Tü./ 18	içine konan gülleyi üflemek suretiyle kuş
	avlanmakta kullanılan boru biçimine
getirilmiş ağaç	kabuğu ya da bir kamış
ulağ Tkm. < *ulaq*/ 22	taşıma aracı
ütük Tkm./ 14	ütü
Vosvos Bkz. *Fuleks*	
xar Fars. (bugünkü Farsçada *xär*)/ 6	eşek
• *xariyyet (xäriyyät)/ 6*	eşeklik
• *taxarhur* (*täxärxor*)/ 6	eşek gibi davranma
xūbiyyät < Farss. *xūb*	iyilik
yakînen < Tü. *yaqın* + Ar. –en (tenvin)/6	yakından
yekä Aze. / 36	iri, büyük, iri kıyım
yekke < *Fars. yek* ve Aze. yekä/ 36	maharetli, işini bilen, güçlü
• *yekke- bezän*/ 36	kabadayı
• *yekke- tāz*/ 36	maharetli at koşturan
yeklū < Fars. yek + Tü. –lü/ 26	iskambilde as ya da *birli*
yūzbāşî < *yüz* + *başı*	yüzbaşı
zenne < Fars. *Zän*	kadın, kadın rolündeki erkek
zerde < Fars. *Zärdä*	sarı renkli bir tatlı adı
zülbiye Ar.> Tü. < Fars. *zālū* (sülük) + *bā* (yemek)/ 25	bir tatlı adı

Burnt Books: A Catalogue of Some Turkish Manuscripts Destroyed in the 1992 War in Bosnia

(Turkish Manuscripts, Part 8:* Oriental Institute, Sarajevo - Section 2)

Eleazar Birnbaum**

Dedicated to Şinasi and Gönül Tekin,
in admiration and gratitude for their lifetimes
of major contributions to Turkish studies.

Contents **Page**

1. Introduction (a) General 172
(b) Oriental Institute Publications 174
(c) Romanization/Transliteration 174
(d) Acknowledgements 174

2. Description of the Turkish Manuscripts in the Oriental Institute, Sarajevo (OIS): Foreword - Some General Considerations 175
a) Bilingual and Multilingual Works 175
b) Multiple Copies in OIS 175

3. Bibliography and Sigla 176

4. Descriptions of the Turkish Manuscripts by Subject 181
A. History and Geography (no. 1-23) 181
B. Biography (no. 24-30) 190
C. Literature: Poetry (no. 32-89) 192
D. Literature: Prose (no. 90-117) 215
E. Islam: Religious Literature (including Ḳur'ān and Commentary, Ḥadīs̱, Şerī'at Law, Fetvā etc.) (no. 118-129) 224
F. Sufism (no. 130-135) 228
G. Ethics and Philosophy (no. 136-151) 230
H. İnşā: Elegant Prose Manuals and Collections (no. 152-155) 236
I. Lexicography/Language: 238
(a) Persian-Turkish; (b) Arabic-Turkish (no. 156-165) 238
J. Sciences, Medicine, Pseudo-sciences (no. 166-170) 241

5. Appendix: Non-Turkish Manuscripts 243
K. Arabic Manuscripts (no. 171-191) 243
L. Persian Manuscripts (no. 192-196) 248

* The first five articles in this series appeared in the *Journal of the American Oriental Society*: pts 1-3 in vol. 103 (1983), p. 413-420; 515-532; 691-707 respectively; parts 4-5 in vol. 104 (1984), p. 303-314; and 465-503 respectively; pt. 6 in *Journal Asiatique*, [Paris], tome 287 (1999), p. 433-455; pt. 7 in *Journal of Turkish Studies*, vol. 24/III=*In Memoriam Agâh Sırrı Levend III* (2000), p. 39-80.

** Professor Emeritus, University of Toronto, Canada, Department of Near and Middle Eastern Civilizations.

6. Indexes	(a) Names;	250
	(b) Book Titles	252
7. Concordances of the Manuscripts		
	(a) By Catalogue running numbers and OIS manuscript accession numbers	254
	(b) By OIS accession numbers and Catalogue running numbers	255
	(c) By Catalogue running numbers and E. Birnbaum Collection numbers	257

1. Introduction

(a) General

The Oriental Institute of Sarajevo once possessed one of the largest collections of Islamic manuscripts in Europe, numbering over 5000 codexes in Arabic, Turkish, Persian and Islamic Bosnian, plus an immense number of archival documents, mainly Ottoman.

In 1992 when the federal state of Yugoslavia was disintegrating, Bosnia and its capital Sarajevo became a battleground. Serbian nationalist forces regarded the Oriental Institute as a major repository of Bosnian Islamic culture and identity, and, in extension of their policy of "ethnic cleansing", deliberately targeted the Institute for destruction, inflicting a massive fire bombing on it on May 17, 1992. Virtually the whole collection of manuscripts and documents went up in flames. The vast majority had never been recorded in a printed catalogue.

I visited the Institute in happier times, in May 1981.[1] I first consulted the "Register of Manuscripts" (labeled "Inventar Rukopisa"), which had been started in 1975, and at the time of my visit consisted of 3 large handwritten *defters* (ledgers). The MSS were listed in a single sequence of numbers, from no. 1 onwards. The latest entry at the time of my visit was 5131. More manuscripts were bought or donated later still and were being entered in the *defter* on arrival. Each manuscript was given an accession number and recorded in a one-line description which included some or all of the following, when known to the Institute's staff: author, title of work, foliation, date of copy, name of copyist, place of copy, dimensions of page.

I skimmed through each *defter* noting the call numbers of some manuscripts which might interest me, and had those books brought to my table. As I examined them, I jotted down some details of the particular manuscripts, including occasionally brief descriptions of such items as opening words, watermarks and previous ownerships. I ordered partial or complete photocopies of 16 separate works (mostly in Turkish), contained in 11

[1] For an account of the Turkish MSS in the "former Yugoslavia", see E. Birnbaum, "Turkish Manuscripts: Cataloging since 1960 and manuscripts still uncatalogued. Part 2: Yugoslavia, Bulgaria, Romania." *Journal of the American Oriental Society*, vol. 103.3 (1984), p. 515-532; pages 520-521 are devoted to the Oriental Institute in Sarajevo.

manuscript volumes. I described them in detail and provided facsimiles of sample pages of most of them in a study published in 2000.[2] That article and the present one may together serve as a kind of *türbe*, a modest memorial to the original manuscript collection of the Oriental Institute of Sarajevo. In my descriptions in this study, I use the present tense, as in my original notes: by recording details of these MSS, I feel that I have, in some sense, kept them alive.

The present contribution does not purport to be a full catalogue of the great collection which was destroyed, but an unpretentious description of a selection of items which I chose for examination at the time of my visit, on the basis of the one-line entries in the *defter*s; they reflect the notes about them, which I made then. The vast majority of the MSS described here are in Turkish, but I have also given some information on a small number of Arabic and Persian ones in an Appendix (See below, section 4, K and L, p. 243-250).

"*Other Manuscripts*": To my brief description of each individual Turkish manuscript I have added references to some other MS copies of the same work preserved in libraries in Europe, Turkey (and occasionally North America), and called attention to relevant citations of specific bibliographical information in some scholarly reference sources. Where applicable, I have first noted copies listed in the series of five magisterial volumes of catalogued manuscripts in the Berlin Staatsbibliothek, titled *Turkische Handschriften* [THSS], Teile [Parts] 1-5 published in Wiesbaden, 1968-1981 (as a part of the *Vezeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* [VOHD], Band XIII, 1-5). The distinguished Turcologists and cataloguers B. Flemming, M. Götz and H. Sohrweide often recorded in THSS the locations elsewhere of other copies of the particular work being described. Thus I rarely cite MSS in old well-catalogued collections such as Bibliothèque nationale de France in Paris, or the British [Museum] Library, when THSS has already noted them. I do however give references to MSS in collections which have been catalogued since volume 5 of THSS appeared. Among them are those of the Türk Dil Kurumu, Atatürk Kütüphanesi (Istanbul), İzmir Milli Kütüphanesi, Tercüman (now in the Süleymaniye), Dār al-Kutub al-Miṣrīyah (Cairo) and Leiden University, vol. 1 (2000). Türkiye Diyanet Vakfi's *İslām Ansiklopedisi* (DİA) contains many references to specific Turkish MSS, some uncatalogued, and so I have cited information from DİA from time to time. In the course of my visits to libraries in Europe, Turkey and elsewhere, e.g. Cairo University Library, OZJA (Zagreb) and Atatürk Kitaplığı (Istanbul), I have come across many uncatalogued Turkish MSS, and from my notes made on the spot I have cited some of these under "Other MSS". In addition I have provided details of some relevant MSS in my own collection in Toronto, which does not yet have a printed catalogue.[3]

[2] "Manuscript victims of the 1992 War in Bosnia" (see footnote * above, Part 7), referred to in my catalogue entries below as "*Sarajevo I*".

[3] I hope to produce a catalogue or handlist of my collection in due course.

(b) Oriental Institute publications

In 1997 the Oriental Institute published a "Catalogue of Literary Manuscripts" in its erstwhile collection, compiled by its long time staff members Salih Trako and Lejla Gazič (See Bibliography and Sigla, below, under TG). It describes 564 MSS of which 280 are entirely in Turkish.[4] Although limited to "literary works" (a term which that catalogue interprets very broadly), it fell very far short of including all "literary" MSS. Of the works which I have described in the present catalogue, less than one third are mentioned in the Trako-Gazič book, or to put it differently: that catalogue lacks two thirds of even the limited number described in my catalogue. Nevertheless, I recommend that the TG catalogue should also be consulted since it includes many items not mentioned in my account here and it gives significant additional information even on some of the MSS which I do mention, such as page dimensions, foliation, lines per page, etc., details which I often did not record for lack of time when in Sarajevo.

There are some other resources for detailed information on Turkish MSS in the Oriental Institute. Among the most important is the Institute's scholarly journal *Prilozi za Orijentalnu Filologiju/Revue de Philologie Oriental* (POF), which includes articles on many individual MSS, often with accompanying facsimiles. A classified index of the *Prilozi* and all other Institute publication until 1975 was included in POF, vol. 25 (1975). Its compiler B. Nuridinovič also produced for the Oriental Institute a useful *Bibliography of Yugoslav Orientalistics (Oriental Studies)/Bibliojografya Jugoslavenski Orijentalistike, 1945-1960* (published in 1968, with several continuation volumes). In it references to Turkish MSS were generally placed in the Ottoman history sections.

(c) Romanization/Transliteration

For Ottoman Turkish I have used the system set out in E. Birnbaum, "The Transliteration of Ottoman Turkish for Library and General Purposes", in the *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87 (1967), p. 122-155. It is similar to that used in *İslām Ansiklopedisi* but is more detailed, refined and systematic. For Arabic and Persian, I have used essentially the Library of Congress/American Library Association (LC/ALA) rules.

[4] There are also 138 manuscripts in Persian, 59 in Arabic, and 12 in Arabic script Bosnian. The other 75 MSS are multi-part collectaneous works (*mecmû' a*), containing works in more than one language.

(d) Acknowledgements

I cannot conclude this introduction without again thanking the staff of the Oriental Institute of Sarajevo, and in particular Lejla Gazić and Salih Trako for their kindness during my visit more than two decades ago. I am further grateful for a copy of the Institute's 1997 *Catalogue of Literary MSS*

(noted above) which Lejla Gazič gave to me in 1999 when we both presented papers at the 21st International Conference of the European Association of Middle East Librarians held in Liège (Belgium).

2. Descriptions of the Turkish manuscripts: Foreword

(a) Bilingual and multilingual works

Many bilingual or multilingual works (Arabic and Turkish; Persian and Turkish; Arabic, Turkish and Persian), including dictionaries, grammars, interlinear translations of Islamic classics, etc., can reasonably be classified as being either in Turkish or in another language. In the Balkans their purpose was generally to provide readers of Turkish (whether Turks or other Muslims who knew Turkish) with a better knowledge of the other classical languages and literatures of Islam: Arabic and/or Persian. Should such manuscripts be considered Turkish or not? In libraries all over the world there has been no uniformity of treatment. In almost all major manuscript libraries, some of these works appear in their catalogues of Turkish MSS, while similar MSS will be recorded in their catalogues of Arabic or Persian MSS. In many cases, several copies of a single bilingual work are dispersed, some in the Arabic catalogue and others in the Persian or Turkish ones (as applicable). Trako's 1986 Catalogue of Persian MSS in the Oriental Institute, Sarajevo (OIS) contains a very high percentage of bilingual works which could equally be considered Turkish MSS. In the present article I have included such bilingual items as Turkish.

(b) Multiple copies in OIS

In a general note, which I wrote for my own use in Sarajevo while examining the MSS, I recorded that the OIS had multiple copies of many individual works, frequently well-known texts, which were taught in *medreses* for several centuries. I also listed separately and occasionally in more detail some individual works of which OIS possessed multiple (sometimes even a dozen or more) copies. Among the bilingual Turkish/Persian and Arabic/Turkish ones are such standard dictionaries as *Luġat-i Ni'metullāh* (cf. Trako-P, no. 198-206); *Aḫterī-i Kebīr;* the standard commentaries by Surūrī (d. 956/1549), Şem'ī (d. after 1012/1603) and Sūdī (d. after 1007/1598-99) on Persian classics such as the *Gulistān* and *Bustān* of Sa'dī (d. 691/1292); *Tuḥfa-i Şāhidī*, with Şāhidī (d. 957/1550)'s own commentary on it; *inşā* texts, including multiple copies of *İnşā-ı Merġūb* (whose contents varied from manuscript to manuscript); *ḳānūn-nāmes* of various kinds (but particularly of Sulṭān Süleymān [Ḳānūnī]); a variety of *fetwā/fatwā* collections in Turkish and/or in Arabic; and copies of the *Ma'rūżāt* of Ebū's-Su'ūd Efendi (d. 982/1574). Several copies were found of such older Turkish mystical and ethical works as *Enwār*

ül-ʿĀşıḳīn and *Dürr-i Meknūn* both of them by Yazıcıoğlu Aḥmed Bīcān (d. 870/1465-6); and standard Ottoman medical books in Turkish by Ibn Sālām/Sālūm, Ṣāliḥ b. Naṣrullāh (d. 1080/1669-70), and *Menāfiʿ ün-Nās* by Nidāʾī (d. 975/1567). There are numerous MSS of *Taʿlīm al-Mutaʿallim*, a standard ethical/pedagogical treatise in Arabic by Zarnūjī (12-13th century).

The OIS has also hundreds of different *mecmūʿas*, usually untitled collections of very mixed content in any or all three of the classical languages: Turkish, Arabic and Persian. I was able to include only a select few of these in my descriptions.

Of particular interest for the Islamic cultural history of the Balkans, especially of Bosnia and Herzegovina, are a wide variety of local authors and copyists.[5] Although a small number of such manuscripts were in the "Bosnian" language (written in Arabic script), most were in Turkish, Arabic or Persian.

3. Bibliography and sigla

Atatürk, Belediye	*Atatürk Kitaplığı, Belediye..., Cevdet Paşa yazmaları... Alfabetik Kataloğu.* Hazırlayan Nail Bayraktar. İstanbul, 1997.
Atatürk, Ergin	*Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin yazmaları.* Hazırlayan Nail Bayraktar. Cilt 1-2. İstanbul, 1993-95.
Atatürk, M. Cevdet	*Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet yazmaları Alfabetik Kataloğu.* Hazırlayan Nail Bayraktar. İstanbul, 1998.
Atatürk, Yeni	*Atatürk Kitaplığı Yeni Bağışlanan Yazma Kitapların Alfabetik Kataloğu*, I. (2. basım)-II. Hazırlayan Nail Bayraktar. İstanbul, 1998, 1994.
Atsız, Âlî	*Âlî bibliyografyası.* Hazırlayan [Nihal] Atsız. İstanbul, 1968.
Atsız, Kemalpaşaoğlu	*Kemalpaşaoğlu'nun eserleri*, in *Şarkiyât mecmu'ası VI* (1966) p. 71-112 and VII (1972) p. 83-135.
Birnbaum Collection	Private manuscript collection of Eleazar Birnbaum, Toronto, Canada.
Birnbaum, Interlinear...Dictionaries	"Interlinear translation: the case of the Turkish dictionaries" in *Journal of Turkish Studies* vol. 26/I= *Essays in Honour of Barbara Flemming/ Barbara Flemming Armağanı*, I, [ed.] Jan Schmidt. [Cambridge, Mass.], Harvard University, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 2002, p. 61-80.

[5] Information on many such persons will be found in M. Ždralović, *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima.* 2v. Sarajevo, 1988.

Birnbaum, *Sarajevo I*	Eleazar Birnbaum, "Turkish manuscript victims of the 1992 war in Bosnia, 1" (Turkish Manuscripts, part 7: Oriental Institute, Sarajevo - Section 1) in *Journal of Turkish Studies*, vol. 24/III= *In Memoriam Agâh Sırrı Levend Hatıra Sayısı, III.* [Cambridge Mass.], Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 2000, p. 39-80.
BJO	*Bibliografiya Jugoslavenski Orijentalistike*, [1945-1960 and continuations]. Sarajevo, 1968-.
BL	[British Library, London]. *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*. By Charles Rieu. London, 1888.
BL-HP	[British Library, London] *Handlist of Persian manuscripts, 1895-1966*. By G. M. Meredith-Owens. London, British Museum, 1968.
Blaškovič	*Arabische, türkische und persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava*. Redak. J. Blaškovič. Bratislava, 1961.
Blochet	Bibliothèque Nationale, *Catalogue des manuscrits turcs*, par E. Blochet. 2 vols. Paris, 1932-33.

Cairo. *Dar al-Kutub*. See DK

Cairo. *al-Kutubkhānah al-Khidīwīyah.* See al-Dāghistānī.

CUL	Cairo University Library. [No printed catalogue of Turkish manuscripts]
al-Dāghistānī	Dāghistānī, Aḥmad Ḥilmi, *Fihrist al-kutub al-Turkīyah al-mawjūdah fi al-Kitābkhānah al-Khidīwīyah.* [Cairo], 1306/1888-89.
DİA	*Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* İstanbul, 1988-.
Divanlar Kat.	*İstanbul Kitaplıkları Türkçe yazma divanlar kataloğu.* 4 vol. İstanbul, 1947-1976.
DK	Cairo. Dār al-Kutub al-Qawmīyah. *Fihris al-makhṭūṭāt al-Turkīyah...1870-1980.* [Cairo] 1987-1992.-*Mulḥaq...1970-1980.* [Cairo, 1992] 5 parts.
Dmitrieva	*Opisanie Tiurskikh rukopiseı Instituta Narodov Azii (Vostokovedeniia)*, [By] L. V. Dmitrieva [et al.]. Tom 1-3. Moskova, 1965-80.

Dobrača, Kasim. See Gazi Husrev Beg Biblioteka.

EI 2	*Encyclopaedia of Islam*, new edition. Leiden, 1954-.

Fluegel	G. Fluegel, *Die arabischen, persischen und turkischen Handschriften der K.-K. Hofbibliothek zu Wien.* 3 Bde. Wien 1865-67.
GAL	*Geschichte der arabischen Litteratur,* von C. Brockelmann. 2. Auflage. 2 Bde. Leiden 1946-49; [G= *Geschichte*...2 Bde; S= *Supplement.* 3 Bde.] 1937-1942.
Gazi Husrev Beg	Gazi Husrev-Begova Biblioteka u Sarajevu. *Katalog arabskih, turskih i perzijskih rukopisa.* [Vol. 1-2 compiled by Kasim Dobrača, vol. 3 compiled by Zeynil Fajič]. Sarajevo, 1963-91; vol. 4-. [in progress].
Gotha	*Die türkischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha,* verzeichnet von W. Pertsch. Wien, 1864.
GOW	*Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke,* von F. Babinger. Leipzig. 1927.
Hamseler Kat	*İstanbul Kütüphaneleri. Türkçe Hamseler Kataloğu.* İstanbul, 1961.
İA	*İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul, 1940-1988.
İst. U. K.-TY	*İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar.* [No printed catalogue].
İz, *Nazım*	Fahir İz. *Eski Türk edebiyatında nazım, 1.* [2 bölüm]. İstanbul, 1966-67.
İz, *Nesir*	Fahir İz. *Eski Türk edebiyatında nesir, 1.* İstanbul, 1964.
İzmir	*İzmir Milli Kütüphanesi yazma eserler kataloğu.* Hazırlayan Ali Yardım. 4 cilt. İzmir, 1992-97.
JRAS	*Journal of the Royal Asiatic Society,* London.
JTS	*Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları.* Cambridge, Mass., 1977-.
Kashf	Kātib Çelebi. *Keşf-el-Zunun/Kashf al-Zunūn.* [Hazırlayan] Şerefettin Yaltkaya [ile] Rıfat Bilge. 2 cilt. İstanbul, 1941-43.
Kayseri, Râşid	*Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi, Türkçe, Farsça, Arabça yazmalar kataloğu.* Hazırlayan Ali Rıza Karabulut. Kayseri, 1982.
Kıbrıs	Ramazan Şeşen, *Kıbrıs İslam yazmalar kataloğu,* İstanbul, 1995.
Konya, Yusuf Ağa.	[No printed catalogue of this collection].
Lāmi'ī...Works	Günay Kut Alpay, 'Lāmi'ī Chelebi and his works'. In *Journal of Near Eastern Studies,* vol. 35 (1976) p. 73-93.

Leiden	*Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and other collections in the Netherlands.* vol. 1… compiled by Jan Schmidt. Leiden, 2000.
Levend, TET	Agah Sırrı Levend, *Türk edebiyatı tarihi, I.* Ankara, 1973.
Manchester	Manchester, John Rylands Library, *Catalogue of Turkish Manuscripts* by Jan Schmidt. Manchester [Forthcoming, 200-].
Mostar	Hivzija Hasandedič, *Katalog arabskih, turskih i perzijskih rukopisa* [Arhiva Hercegovine, Mostar]. Mostar, 1977.
OA	*Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies.* Istanbul, 1980-.
OIS	Oriental Institute, Sarajevo. [The number following OIS is the Accession Number of the manuscript in the Institute's library].
OM	Bursalı Meḥmed Ṭāhir, *'Os̱mānlı Mü'ellifleri.* 3 vols. İstanbul, 1334-43.
OZJA (Zagreb)	Orijentalna Zbirka Arhiva Jugoslavensko Akademija Znanosti… u Zagrebu. [Manuscripts in the Oriental Section of the Archive in Croatia, previously a branch of the Yugoslav Academy of Sciences].
POF	*Prilozi za Orijentalnu Filologiyu/ Revue de Philologie Orientale.* Sarajevo, 1950- .
Princeton, Mach	*Catalogue of Arabic manuscripts (Yahuda section) in the Garrett collection, Princeton University Library,* by R. Mach. Princeton, N. J., 1977.

Sarajevo, Gazi Husrev Begova Biblioteka. See Gazi Husrev Beg.

Sicill-i 'Os̱mānī	Meḥmed Ṣüreyyā, *Sicill-i ' Os̱mānī.* 4 vols. İstanbul, 1308-1315/1890-1897.
Smitskamp	*Islamic Manuscripts: Catalogue 635*, compiled by Nico van den Boogert. [Offered for sale by] Smitskamp Oriental Antiquarium. Leiden, 2002 [All MSS were purchased by an undisclosed "private collector" in 2002].
Storey, PL	C. A. Storey, *Persian Literature: a Bio-bibliographical Survey.* London, 1927-.
Süleymaniye:	[This great library in Istanbul houses a large number of collections of manuscripts gathered from other locations, which still retain their origi

	nal names and manuscript numbers, but are now preceded by the word "Süleymaniye", e:g., Fatih; Serez; Esad Ef.].
Süleymaniye, TYİK	*Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Yazmalar İndeks Kataloğu.* [Â-Divan-i Ramiz] İstanbul, 1975.
TDA	*Türk Dünyası Araştırmaları.* İstanbul, 1979- .
TDAYB	*Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten.* Ankara, 1953- .
TDED	*İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi.* İstanbul, 1946- .
TDKK-YEK	*Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Yazma Eserler Kataloğu.* Hazırlayanlar Müjgân Cunbur… Ankara, 1999.
Tercüman	*Tercüman Gazetesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu, I.* Hazırlayan Günay Kut. İstanbul, 1989 [This collection is now in the Süleymaniye Ktp., İstanbul].
TG	Salih Trako, Lejla Gazič, *Katalog Rukopisa Orijentalnog Instituta—Lijepa Književnost.* Sarajevo, Orijentalni Institut u Sarajevu, 1997.
THSS	*Türkische Handschriften*, Wiesbaden, Teil (Tl.) 1, beschrieben von B. Flemming. 1968. Tl. 2, beschrieben von M. Götz. 1968. Tl. 3, beschrieben von H. Sohreweide. 1974. Tl. 4, beschrieben von M. Götz. 1979. Tl. 5, beschrieben von H. Sohrweide. 1981. (*Vezeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland…* hrsg. W. Voigt. Bd. XIII, 1-5)
TKS-A	*Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu.* Hazırlayan F. E. Karatay. 4 cilt, İstanbul, 1962-69.
TKS-P	*Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu.* Hazırlayan F. E. Karatay. Istanbul, 1961.
TKS-T	*Topkapı Sarayı Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu.* Hazırlayan F. E. Karatay. 2 cilt. Istanbul, 1961.
TME	*Türk Mesnevi Edebiyatı 15. yy[a] kadar.* [Yazan] Âmil Çelebioğlu. İstanbul, 1999.
Trako-P	*Katalog perzijskih rukopisa Orientalnog Instituta u Sarajevu*, obradio Salih Trako. Sarejevo, 1986.
TTY	*İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Katalogları.* 11 fasikül. İstanbul, 1943-62.
TYDK	*İstanbul Kütüphaneleri (Kitaplıkları) Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu.* İstanbul, 1947-1976.

Zagreb OZJA. See OZJA (Zagreb).

Ždralović Muhamed Ždralović. *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima.* 2 vol. Sarajevo, 1988.

4. Manuscripts: Descriptions of the Turkish Manuscripts by Subject

A. History and Geography

1. OIS 3154/ III

Author: ʿĀlī, Muṣṭafā (d. 1008/ 1599)
Title: *Mir'āt ül-ʿAvālim*
f. 20b-28b (Part 3 of a *mecmūʿa* of 177 folios)
Script: *Taʿlīḳ*
Date of Copy: 1054/ 1644-45, in Banya Luka/Banja Luka.

A short history/cosmography of the Creation of the world and miracles of the prophets, composed 995/1587.

Other MSS: OIS 13/III (no. 2 in the present catalogue); THSS, Tl. 5, no. 130; Tl. 4, no. 327-328 (and MSS elsewhere listed in THSS); Tercüman 198; İzmir 3328; Atsız, *Âlî Bibliyografyası* (Istanbul, 1968) p. 19-20, listing 35 MSS in Istanbul.

2. OIS 13/III

Author: ʿĀlī, Muṣṭafā (d. 1008/ 1599)
Title: *Mir'āt ül-ʿAvālim*
f. 127-147 (Part 3 of a 3 part *mecmūʿa*)
Copied 1141/1729.

A short history/cosmography of the Creation of the world and miracles of the prophets, composed 995/1587.

Other MSS: OIS 3154/III (no. 1 in this catalogue); and MSS elsewhere listed in that entry.

3. OIS 3236

Author: ʿĀlī, Muṣṭafā (d. 1008/ 1599)
Title: *Zübdet üt-Tevārīḫ*
f. 1-337
Script: *Taʿlīḳ*
Copyist: Meḥmed b. Ḥuseyn Çelebi
Date of Copy: 9 Ẕīʿl-Ḳaʿde 983/ 9 February 1576.
Paper: Watermarked: Anchor suspended from a ring, enclosed in a

circle, which is surmounted by a six-armed star.

A brief history from Creation until Ghazzâlî (d. 505/1111), which ʿĀlī drafted in *Bāna Lūḳ* [Banya Luka] in 982-983/ 1575, based mainly on the Arabic work *Ishrāq al-Tawārīkh* of al-Ījī (d. 756/ 1355). ʿĀlī completed his fair copy in Banya Luka in the first week of Muḥarrem 983/ April 1575 (according to his *ḫātime*). The copyist states that he completed this copy from the author's original (*al-nuskhah al-aṣlīyah*), also in *Bāna Lūḳ bi-Livā-i Bosna* (Banya Luka in the province of Bosnia) on 9 Ẕī'l-Ḳaʿde 983/ 9 February 1576, which is less than a year after ʿĀlī's original composition. Includes an owner's note dated 991/ 1583.

Other MSS and references: THSS, Tl. 4, no. 196; OZJA (Zagreb), no. 20/I, copied 1082/ 1672 (according to Ždralović, vol. 2, p. 81, no. 447); DK 2786; Atsız, *Âlî Bibliyografyası* (Istanbul, 1968), p. 15-17 (listing 6 Istanbul MSS of this work).

4. OIS 22/IV

Author: Anonymous [Ottoman Chancery]

Title Heading: (f. 52b) *Ḫaṭṭ-ı Hümāyūn-i Bālī Beg Ḥażretleri Ṣūret[i]*

f. 52b-54b (4th and final part of a *mecmūʿa* of 55f.)

Begins: (f. 52b) *İftiḫār il-mahṣūṣ il-muḳarrebīn*

Ends: *İki cihānda yüziñ aḳ olsun. Şöyle bilüb emr-i şerīfim iʿtimād ḳılub ʿāmil ola. Taḥrīren fī şehr-i Şaʿbān il-muʿaẓẓam sene ve* [sic] *s̱emāne ve s̱elās̱īn ve tısʿa ve miʾah* [sic].

Script: *Nesiḫ*, unvocalized. Careless spelling errors.

Date of Copy: Undated, but paleographically ca. mid 17th century. A later owner's note on flyleaf 1111/ 1699-1700.

Paper: 21 x 14 (written area 16 x 10 cm.) Watermarks, some of Anchor suspended from a ring, both within a circle surmounted by a six armed star; others Trelune (3 crescents) and countermarks AC.

Copy of an "Imperial Rescript" dated Şaʿbān 938/ March-April 1532, issued to Yaḥyā Paşazāde Bālī Beg (d. 950/ 1542) by the Chancery of Sultan Süleymān Ḳānūnī, denying his request for promotion as a reward for his conquests in Europe.

For further details and facsimile, see Birnbaum, *Sarajevo I*, no. 4, p. 45-46 and facsimile, p. 64.

5. OIS 852/ IV

Author: Anonymous

Title: *Kitāb ül-Menāḳıb*

f. 65-149 (Part 4 of 5 items copied at various dates and bound together as a *mecmūʿa*)

Date: Undated, but other works in the volume were copied in

1083/1673; 917/1511; 1029/1620
The contents of this *menāḳıb-nāme* were not established.

6. OIS 589

Author: Anonymous
Title: *Tārīḫ-i Āl-i 'Os̲mān*
Ottoman history, from the reign of Sultan Süleymān Ḳānūnī to that of Murad IV (i.e., 1520-1640). Author and further details are not established.

7. OIS 115/I

Author: Anonymous/ Disputed
Title: [*Tārīḫ-i Hind-i Ġarbī* or *Ḥadīs̲-i Nev*]
Title Heading: *İbtidā-i Ẓuhūr-i 'Ālem-i Cedīd...*
f. 1b-13a (first part of a *mecmū'a* of 85 folios)
Begins: (f.1b) *Tārīḫ-i hicretüñ doḳuz yüz senesinde ẓuhūr iden Yeñi Dünyā...*
Ends: (f. 13a) *...ve bu ems̲āli çoḳ bize Yeñi Dünyānuñ ne ṭarīḳile bulunduġı ancaḳ lāzim. Ve's-selām.*
Script: *Nesiḫ*. Careless spelling errors.
Date: Not stated but paleographically early 18th century (a later marginal note is dated 1150/1737).
TG 525
Extract from *Tārīḫ-i Hind-i Ġarbī*, an anonymous account of "facts" about America as known in the late 16th century: Text corresponds to the first part of the first printed edition by İbrāhim Müteferriḳa, Istanbul 1142/1730, f. 31b (bottom)- 38a (middle).
For fuller description of this MS and references to other MSS and studies, see Birnbaum, *Sarajevo I*, no. 5, p. 46-47, and facsimile, p. 65.

8. OIS 360/ IV

Author: Anonymous
Title: [*Tevārīḫ-i Āl-i 'Os̲mān*]
Title heading of MSS: (f. 61) *Tārīḫ-i Āl-i 'Os̲mān*
f. 61-156 (in *mecmū'a* of 165 folios)
A few folios (perhaps 4) missing at the beginning.
Begins (now): (f. 61) "*Düşim budur,*" *didi. Ol şeyḫ eyitdi: "Yā yigit, senüñ bir ulu oġluñ ola. Adı 'Os̲mān ola. Çoḳ ġazālar ḳıla. Saña muştuluḳ...*"
Script: *Dīvānī*
Colophon: (f. 106a) dated 1010/1600, but supplementary additions to 1015/1606-07.
Paper: Watermark: Anchor, hanging from a ring, within a circle, itself surmounted by a 6 armed star.
Popular Old Ottoman historical chronicle known among modern

scholars as the "Giese Anonymous". The main text (f. 61-106a) covers Ottoman history, 750-926 A.H./ 1350-1520; last dated event (f. 105b), 925 A.H./ 1519; thus, Ottoman history from its beginnings to the end of the reign of Selim I. After colophon (f. 106a), an addition (to f. 156) narrating events to 1015/1606-07. This MS corresponds to pages 10 (middle)- 139 or 140 of Nihat Azamet's Latin script edition, *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*, F. Giese neşri. (Istanbul, 1992).

Other MSS: OIS 17 (described below, no. 9); OIS 298/ III (described below, no. 10). For more MSS elsewhere see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 45, paragraph 2.

9. OIS 17

Author: Anonymous

Title Heading: *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān ilā Yevminā Hāẕā*

f. 1-99. Begins (f. 1b): *Bir nice tārīḫler olmışdı ʿayān. * Göñlüme bir nesne düşdi nā-gehān.*

Ends: *Sene 897 yılında Muḥarrem ül-Ḥarāmüñ evvelinde gelüb Ḳosṭanṭinīyede ḳarār eyledi. Ve'llāhü aʿlem.*

Script: *Nesiḫ*. Unvocalized, except in verse citations.

Copyist: (f. 98b) Emrüllāh b. Muṣṭafā

Date of Copy: (f. 98b) Rebīʿ I, 1063/ February 1653

Paper: 19.35 x 13.5 (14 x 10) cm. Watermark: Crown surmounted by six-armed star, surmounted by recumbent crescent (both points up).

The popular old Ottoman historical chronicle generally known among modern scholars as the "Giese Anonymous". This MS covers the period from the beginnings of the dynasty to the arrival of Bayezid II in Istanbul in 896/1491 [MS erroneously "897"], corresponding to pages 1-129 of the Latin script edition of Nihad Azamet, *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*, F. Giese neşri (Istanbul, 1992). This MS lacks a few folios near the beginning. For a more detailed description, see Birnbaum, *Sarajevo I*, no. 3, p. 44-45, and facsimile p. 63.

Other MSS: OIS 360/ IV (no. 8 in this catalogue); OIS 298/III (no. 10 in this catalogue) and the other MSS listed in Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 45, paragraph 2.

10. OIS 298/III

Author: Anonymous

Title: [*Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān*]

Title heading: (f. 203) *Tevārīḫ-i Selāṭīn-i Āl-i ʿOs̱mān*

f. 203-280 (of a *mecmūʿa* of 280 folios). 22.5 x 16 cm.

Begins: (f. 203) *Ḥikāyet getürmişler kim Āl-i ʿOs̱mān Ġāzī b. Ertuġrl b. Süleymānşāh b. Ḳayı Alp... ʿalā hāẕā 18 nefer...*

Date: Undated

Script: Vocalized *nesiḫ*. Ignorant spelling errors in Arabic and Persian loanwords.

Paper: 22.5 x 16 cm. Watermarks: Oxhead and Trelune (3 crescents)

Popular Ottoman historical chronicle now known as "Giese Anonymous". This MS covers the period from the rise of the Ottoman to the sending of Prince Selim (son of Süleymān Ḳānūnī) to Ḳaraman/Ḳonya in Receb 949/1542, at which point the MS stops abruptly. The MS lacks the introductory verses and the section *Sebeb-i Te'līf*; it corresponds to p. 8-150 of N. Azamet's Latin script edition, *Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân*, F. Giese neşri (Istanbul, 1992).

Other MSS: OIS 360/ IV (no. 8 in this catalogue); OIS 17 (no. 9 in this catalogue). Further details of this MS and others elsewhere will be found in Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 45, paragraph 2.

11. OIS 270/I

Author: Anonymous

Title Heading: *Tevārīḫ-i Āl-i 'Os̱mān*

f. 1-10 (first part of a *mecmūʿa* of 117f.) 19 x 13 cm

Date: Undated

Fragment of an unidentified Ottoman historical chronicle written in a simple Turkish style. Last event recorded is in the reign of Selim II (d. 982/1511).

12. OIS 2261

Author: Anonymous

Title Heading: *Tevārīḫ-i Āl-i 'Os̱mān*

f. 1-110

Script: *Dīvānī*

Date of Copy: 1043/1633

Paper: 15 x 10 cm

Unidentified historical chronicle of the Ottoman Empire.

Heading on f. 64: *Nişāne-i tevḳīf ed-dīvānī.*

13. OIS 3259/I

Author: Anonymous

Title Heading: (f. 1b) *Tevārīḫ-i Sulṭān Selīm Ḫān*

f. 1b-123a (first part of a *mecmūʿa*)

Script: *Taʿlīḳ*

Date: Undated, but another part of the *mecmūʿa* is dated 1099/1688

On the conquests of Sultan Selim I (1512-20). The MS is badly water-damaged.

14. OIS 611

Author: Ḥasan Beg-zāde, Aḥmed (d. ca. 1046/1636-37)
Title: [*Tārīḫ-i Ḥasan Beg-zāde*]
Title heading: *Muḫtaṣar-i Tāc üt-Tevārīḫ*
Pages (not folios) numbered 1-225
Begins: *Ḥamd ü sipās ol Ḫālıḳ ül-cinn ve'n-nās dergāhına kim...*
Last headings: (page 225-226) *Ḫātime-i Sulṭān Murād 855... El-ʿulemā fī eyyāmi ḫilāfetihi.*
The last biography given is *Mollā Şeyḫ ʿĀlī Semerkendī...* About 2 folios (4 pages) are lost from the end of this MS
Script: Good *Taʿlīḳ*
Date: Undated
Paper: 28.5 x 16 cm: Watermarks: (1) Crown; (2) elsewhere a Crossbow (?)

Tārīḫ-i Ḥasan Beg-zāde , a major Ottoman history, has never been printed. The latter part is an original work but the first part is essentially an abridgement of the well-known history *Tāc üt-Tevārīḫ* by Saʿdeddīn (d. 1599), which explains the title heading of the copy. This MS covers the period from the rise of the Ottoman dynasty until the end of the reign of Murad II (d. 855/1451). Copies of this history are rather rare. The text of this MS corresponds to folios 1b-90b in the MS Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Bağdad Köşkü 307 (see TKS-T, no. 745). For further information on the author and other MSS, see references in DİA, cilt 16, p. 363-364: EI 2, art. Ḥasan Bey-zāde; TTY, p. 116-118.

15. OIS 4155

Author: Kātib Çelebi (d. 1067/1657)
Title: *Taḳvīm üt-Tevārīḫ*
f. ?
Date of Composition: 1058/1648
Date of Copy: 1066/1656

A summary chronology of world history from the Creation to 1058/1648 in tabulated form. *This MS was copied in the last year of the author's life, only 8 years after its famous polymath author Kâtib Çelebi completed the work.*

Other MSS and references: THSS, Tl. 1, no. 36-38; for a listing of 46 MSS in Turkish libraries, see M. Tayyib Gökbilgin, 'Kātib Çelebi'nin Kronolojik Eseri *Takvimüttevarih*' in *Kātib Çelebi, Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara, 1957 [and reprints], p. 101-119; further MSS: Leiden, no. 290 and citations there.

16. OIS 2650/II

Author: Kemāl Paşa-zāde, Aḥmed b. Süleymān (d. 940/1533)

Title: *Süleymān-nāme* (?)

f. 67-89 (the second section of a 3 part *mecmū'a* of 151 f.)

Copyist: Ḥācı ʿĀlī b. Ferhād

Date of Copy: 1009/ 1600-1601

No work by Kemāl Paşa-zāde bearing this title seems to be recorded in biographical or reference works. I was not able to examine this MS. Perhaps it is his *Selīm-nāme* or his *Mohāç-nāme*.

17. OIS 4939

Author: Maḥvī (presumably 16th century)

Title: *Süleymān-nāme*

f. 1-50.

Begins: *İdelüm nām-ı Ḥakkile söze bünyād. * Kī "İnneke" emriyle oldı ʿālem ābād.*

TG 317

A *mes̱nevī* poem describing the conquests of Sultan Süleymān Kānūnī (1526-66). This is an apparently unknown *Süleymān-nāme*. It is not included among the many different works of this title by various authors recorded by Agâh Sırrı Levend in *Gazavâtnâmeler* (Ankara, 1956). The biographies of several poets named Maḥvī are given in various *Teẕkere-i Şuʿarā*, (for quick reference see A. S. Levend, TET, index under Maḥvī): but none of them is mentioned as the author of a *Süleymān-nāme*. TG 317, briefly describing this MS, attributes it to a Maḥvī who was a *ḫalīfe* to the Gülşenī sufi Şeyḫ, Sezā'ī Ḥasan (d. 1151/1738-39) (cited from OM I, 84 n. 1), but it would seem unlikely that a work in praise of Sultan Süleyman would have been written some two centuries after that Sultan's lifetime.

Could "Maḥvī" be merely a misreading of "Maḥremī"? A poet with that *maḫlaṣ* who died in 942/1535-36 was the author of a *Süleymān-nāme* describing Ḳanūnī's successes until his conquest of Baġdād. (A copy is in TKS-T, no. 681). This is extremely unlikely for two reasons: Maḥremī's opening *beyt* is quiet different and the TKS MS is much longer- 346 folios compared with 50 folios of the Sarajevo Maḥvī.

18. OIS 4138/I

Author: Nevā'ī, ʿAlī Şīr (d. 906/1501)

Title: *Mecālis ün-Nefā'is*

See Persian manuscript section of this catalogue no. 195, under: Ḥakīm, Muḥammad Shāh Qazvīnī (d. after 929/1523)

Tarjama-i Majālis al-Nafā'is li-Mīr ʿAlī Shīr Navā'ī, [translated from Chaghtay Turkish into Persian by] Ḥakīm.

For further details, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 43-44, no. 2 and facsimiles, p. 61-62.

19. OIS 377

Author: Ramażān-zāde, Meḥmed Paşa (d. 979/ 1571)
Title: *Tārīḫ-i Nişāncı Meḥmed Paşa*
[Formal Title: *Siyer-i Enbiyā-ı ʿIẓām, Menāḳıb-ı Selāṭīn-i Āl-i ʿOs̱mān*]
f. 1-55.

A brief general history of the world. While complete MSS of the work conclude with the death of Sultan Süleyman in 974/1566, this MS reaches only to 836/1432, thus containing no more than about half of the complete text of *Tārīḫ-i Nişāncı.*

Other MSS and references: This summary history was very popular and many MSS are extant. See THSS, Tl. 4, no. 219; GOW, p. 103-104; TKS-T, no. 576-585.

Three previously unrecorded MSS in the Birnbaum Collection: T 98 (probably 16th century, a luxury MS with fine *ʿunvān* in blue and gold, and calligraphy in excellent *taʿlīḳ*, adorned with gold, blue and black ink); T 65 (copied 1007/1598-99; *taʿlīḳ*; somewhat misbound); T 30/II, folio size, large *nesiḫ*, on watermarked paper; copied ca. late 12/18th century).

This work is sometimes called *Tārīḫ-i Tevḳīʿī* or *Tārīḫ-i Küçük Nişāncı.*

20. OIS 3955

Author: [Ṣolaḳ-zāde, Meḥmed Hemdemī (d. 1068/1658)]
Title: [*Tārīḫ-i Ṣolaḳ-zāde*]
f. ? (unfoliated)
Begins: First folio begins with rubric: *Ḥażret-i Sulṭān Meḥmed Ḫān-ı gerdūn-iḳtidār fātiḥ-i Ḳosṭanṭīnīye, pādişāh-i kāmkār.*
Ol şehinşāh-i ʿālī-cāhuñ velādet-i bā-ʿizzetleri sekiz yüz otuz üç Recebinüñ yedinci güni vāḳıʿ olub sinn-i şerīfleri yigirmi bir buçuk seneye vāṣıl olduḳda pederleri merḥūm Sulṭān Murād Ḫān…
Last two rubrics: *(1) Ḫātime-i ḳıṣṣa-ı Ḫān Bāyezīd. (2) Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mānı taḥrīr iden müverriḫān, Bāyezīd Ḫān …*
Date of Copy: Undated, but paleographically 17th century. A later owner's note on the flyleaf is dated 1185/ 1771-72.
Paper: Watermark: Small Crown surmounted by a 6 armed star, itself surmounted by a recumbent crescent. Similar to watermarks on no. 39 (OIS 4710 *Ḫātūn dāstānı; Dāstān-i Güvercin; Dāstān-i İsmāʿil; İbrāhīm Dāstānı*), which bears the copy date 1058/1648.

Ottoman historical chronicle covering the reigns of Sultans Meḥmed II and Bāyezid II (1451-1512). The flyleaf is marked *cild-i s̱ānī.* While the MS itself lacks author's name and the work's title, I have identified it as being part of *Tārīḫ-i Ṣolaḳ-zāde*, corresponding to p. 189-350, line 5 of the second printed edition, Istanbul, 1297-98/ 1880-81.

Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 157-158.

21. OIS 967

Author: Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, [Ṭaberī] (d. 310/922)

Title: [*Tercüme-i Tārīḫ-i Ṭaberī*]

Title Heading: *Tevārīḫ-i Ṭaberīye*

f. 1-139.

Begins: *Şükr ü minnet ol Allāha olsun ki...*

Colophon describes it as "*cild-i evvel*".

History from the Creation until the drowning of Pharaoh's army in the Red Sea while in pursuit of the escaping Israelites. This MS is part of the most widespread anonymous Old Ottoman translation of the Balʿamī's (d. 363/967) abridged Persian version of Ṭabarī's great Arabic language history, *Tārīkh al-rusul wa-al-mulūk wa-al khulafā'*.

Date of Copy: 908/1502

Paper: 30 x 20 cm. No watermarks.

Other MSS of vol. 1 and of other volumes of this anonymous Old Ottoman translation: THSS, Tl., no.1-9, where many other MSS elsewhere are also listed; E. L. Daniel, 'Manuscripts and editions of Balʿamī's *Tarjamah-i Tārīkh -i Ṭabarī* in JRAS (1990), p. 282-308; DK 714 (2 copies); TKS-T 463-475.

Note: A previously unrecorded MS is in Birnbaum Collection, MS T 81:

Title Heading: *Tevārīḫ-i Ṭaberīye*: cild 1; 2; 3 (incomplete). vol. 1-2, pages 1-712 (lacking pages 505-524); vol. 3, p. 1-388, followed by a missing section, followed by 12 unnumbered pages. Ends in the middle of description of the life of Muḥammad, when he had migrated to Medina and asked the "Sultan of Ḥabeş" to send the Muslims in Ḥabeş to him.

Script: Vocalized *nesiḫ*, in several different hands.

Date: Undated, but ca. 16-17th century. 21 x 15.5 cm. watermarked paper.

Some damage: Several pages have parts torn away (eg. p. 1-3, lower part); and some are entirely missing. Some pages misbound, in wrong order.

22. OIS 1435

Author: Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, [Ṭaberī] (d. 310/922)

Title Heading: *Tārīḫ-i Ṭaberī*

Volume(s): ?

Date: 1052/1642

Copyist: Ḫudāvirdi b. Ḥuseyn Bosnavī, (at Sinj).

Part of the Anonymous Old Ottoman translation of Ṭaberī (?).

I did not see this MS, but it is recorded in Ždralović, II, p. 62, no. 318. (Other copy, no. 21, OIS 967).

23. OIS 959

Author: Temeşvārī, Ḥācı İbrāhīm Naʿīmeddīn
Title: *Ḥadīḳat üs-Suʿadā* [or *Şühedā*]*-i Serḥadd*
p. 1-31 (not f.)
Date: None

A rare work of the *ġazavāt-nāme* genre about the fighting in the frontier regions (*ser-ḥadd*) of Temeşvar and Belgrad, between 1092 and 1152/1681-1739, written apparently by a frontier warrior. A. S. Levend mentions this work in *Gazavâtnâmeler* (Ankara, 1956), p. 149-151, but under the title *Ḥadīḳat üş-Şühedā*, with information on the few known MSS.

B. Biography

24. OIS 4810

Author: ʿAhdī, Aḥmed b. Şemsī (d. 1002/1593-94)
Title: *Gülşen-i Şuʿarā* [or *Tezkere-i ʿAhdī*]
f. ? (unfoliated)
Begins: [Besmele] *Hest reh-i rāst bi-bāġ-i naʿīm rāh-i cinān olduġına…*
Ends: *Yaraşur köşine dur itse anıñ * ʿAhdīyā her birin erbāb-ı fünûn.*
Script: Scholar's *dīwānī*
Colophon (last folio, a), Copyist and Date: Sinān Ḫalīfe b. ʿAlī Lārendī, 992/ 1584
Paper: 20.5 x 12.5 cm. Watermark: Anchor suspended from a ring, both surmounted by a circle, which is surmounted by a six-armed star.

A biographical dictionary of contemporary Ottoman poets, copied in the author's lifetime. This MS belongs to the first recension of ʿAhdī's work, completed 971/ 1563-64 and seems to be the second oldest dated copy presently known.

For further details see E. Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 42-43, and facsimile, p. 60. On ʿAhdī, see James Stewart-Robinson, "Ahdī and his biography of poets' in *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*, ed. C. E. Bosworth, Edinburgh, 1971, p. 557-564; DİA, cilt 1, s. 509-514.

25. OIS 344

Author: ʿAhdī, Aḥmed b. Şemsī (d. 1002/ 1593-94)
Title: *Gülşen-i Şuʿarā* [or *Tezkere-i ʿAhdī*]
f. 1-201.
Script: Clear *nesiḫ*
Date: 1005/1596-97 (only 3 years after the author's death).
Paper: Watermark: Anchor suspended from a ring, both surrounded by a circle, itself surmounted by a six-armed star.

Similar watermarks, no. 24 (above), OIS 4810 (another MS of 'Ahdī's, *Gülşen*, dated 992/ 1584).

26. OIS 52

Author: Anonymous
Title: *Cevāhir ül-Menāḳıb*
f. 1-42
No further information. OM III, 198 records a *Cevāhir ül-Menāḳıb* by Şefīḳ Efendi: "Soḳollu Meḥmed Paşa 'Amcazādesi Budin Vālisi Muṣṭafā Paşa namına yazılmışdır. Yazma."

27. OIS 2077

Author [of this Old Ottoman translation]: (f. 2b) Meḥmed b. Bālī
Title [of this Old Ottoman translation]: (f. 3b) *Güzīde*; (f. 2b) *Ravżat ül-'Ulemā tercümesi*
Author of the original work in Eastern Turkish: (f. 3a, 3b) "Abū Naṣr b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Saraḫsī"
Title of the original work in Eastern Turkish: (f. 2b) *Ravżat al-'Ulamā*
f. 1-108.
Begins: [Besmele] *Şükr ü sipās ol Tañrıya kim andan artıḳ Tañrı yoḳ, ve s̱enā ve taḥayyiāt...*
Ends: ...*ve raḥmetiñden bī-naṣīb eylemeğil. Āmīn, yā Rabb ül-'alemīn.*
Script: Clear unvocalized *nesiḫ*
Copyist: Not stated
Date and Place of Copy: (f. 108a.) 22 Ẕī'l-Ḥicce 1044, Ḳosṭanṭīnīye/Constantinople, June 1635.
Paper: 16 x 10.5 cm

A general guide to Islamic religion and ethics, accompanied by illustrative anecdotes translated into Old Ottoman from what the translator, Meḥmed b. Bālī, terms "an erratic and disorderly *olġa bolġa* style" (i.e. an Eastern Turkish language).

For a detailed description, and location of other MSS, see Birnbaum, *Sarajevo I*, no. 7, p. 49-51 and facsimile, p. 68-69. One further MS has recently been recorded: Smitskamp 119.

28. OIS 4576

Author: Anonymous
Title: *Ravżat ül-'Ulemā ve Cennet ül-'Urefā*
f. 1-238.
Date of Copy: 1120/ 1708 [or perhaps 1102/ 1690?]
Copyist: Muḥammad/Meḥmed b. Şeyḫ Seyfed-dīn [ve'd-?] Devlet

The *Inventar* (register of MSS at OIS) did not mention an author. It is possible that this MS may be related to the work originally titled *Ravżat*

ül-ʿUlamā, composed by "Abū Naṣr b. Ṭāhir b. Muḥammad al-Saraḫsī", which was translated into old Ottoman Turkish by Meḥmed b Bālī, under the title *Güzīde* (See preceding entry, no. 27, OIS 2077).

I did not have the opportunity to examine OIS 4576: the one line entry in *Inventar* is inadequate to ascertain whether this MS is the original eastern Turkish work of al-Saraḫsī, or the Ottoman Turkish translation *Güzīde* or perhaps a totally different work in Turkish or Arabic or Persian.

29. OIS 30

Author: Lāmiʿī (d. 938/1532)
Title: *Fütūḥ ül-Müşāhidīn li-Tervīḥ Ḳulūb il-Mücāhidīn*
[Alternative Titles: *Nafaḥāt ül-Üns Tercümesi;* and *Fütūḥ ül-Mücāhidīn li-Tervīḥ Ḳulūb il-Müşāhidīn*]
Date of copy: 978/1570
Very fine calligraphy and decoration.

Collected biographies of Sufis. An expanded translation into Ottoman Turkish (completed 972/1521) of the original Persian text by ʿAbd al Raḥmān Jāmī (Cāmī, d. 898/1492) of *Nafaḥāt al-Uns* (completed 1476).

For details of many MSS of Lāmiʿī's work see THSS, Tl. 1, no. 254 and Tl. 5, no. 140; and TKS-T, no. 1150-1156; 3039.

30. OIS 2650/III

Author: Lāṭīfī (d. 990/1582)
Title: *Tezkere-i Şuʿarā*
f. 92-151 (third and last part of a *mecmūʿa*, all by the same copyist)
Copyist: (Ḥācı) ʿAlī b. Ferhād
Date: 1009/1600-1601

Well-known collective biographies of Turkish poets from the beginning of the Ottoman Empire until 953/1546; illustrated by samples of their verse.

Other MSS: Listed with references in THSS, Tl. 1, nos. 260-263; further MSS: İzmir 3210; DK nos. 624-628; Tercüman, no. 216.

31. See no. **195**

C. Literature: Poetry

32. OIS 4449

Author: ʿAbdī, Mūsā (mid-15th century)
Title: *Cāmesb-nāme*
f. 1-177
Script: *Nesiḫ*

The mythical adventures of the prophet Daniel's mythical posthumous son Cāmesb and the King of the Serpents (*Şāh-i Mārān*).

In simple Old Ottoman *mesnevī* verse, it was composed in 833/1430, and dedicated to Sultan Murād II; it was doubtless inspired by a Persian original.

TG 109

Other MSS: See list of 13 other MSS and further references in DİA, cilt 7, p. 43-45, art. *Câmasbnâme* [sic]; TME, p. 240.

Other Turkish works of this title have been written by several different authors: in verse, a short one by Aḥmed -i Dāʿī (d. after 824/1421); and in prose by "Aḥmed" (see below no. 93, OIS 2594 [TG 334]; also in Berlin, THSS, Tl. 2, no. 231; and in Zagreb, OZJA, no. 1230, noted by Ždralović, vol. 2, p. 164, no. 1024, copied in 1164/1751).

33. OIS 1784

Author: Āhī, Beñli Ḥasan Çelebi (d. 923/1517)
Title: *Ḥusn ü Dil*
f. 1-132.
No date and place of copy; copyist not named.

A Sufi mystical romance in *mesnevī* verse, modeled on a Persian work of the same title by Fattāḥī Nīshāpūrī (d. 852/1448).

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 483-485; Tl. 3, no. 314; Tl. 5, no. 233.

34. See no. 49a

35. OIS 899

Author: Aḥmedī (d. 815/1412-13)
Title: *İskender-nāme*
f. 1-208 [approx]
Begins: At folio numbered "4" (which indicates that the first 3 original leaves have been lost). The first extant heading is: *Fī'l-münācāt* [not in Ünver's edition, see below] followed by verse:
*Lutfüñile īy Kerīm-i lā-yezāl * ʿafv it bizden nekim geldi zelāl* (=Ünver 107)
Ends: Last 2-3 folios missing, and the latter part of MS is misbound; the pages are in confusion. Heading on last folio: *Tārīḫ-i İskender* (not in Ünver), followed by
*Çünki göher-bār idüben nāme'i * Nakş kıldum ben Sikender-nāme'i*
*Muṣṭafā'nuñ hicretinden bellü bil * Kim yedi yüz ṭoḳsan ikinci yıl.* (= Ünver)
Last extant heading:
Ṣıfat-ı naẓm ve ḫatm şüden
Script: *Nesiḫ*, vocalized
Date of Composition: 792/ 1390

Date of Copy: Not given
Paper: Watermark: Anchor suspended from a ring, all within a circle, surmounted by a six-armed star; such paper is characteristic of the 16th/17th centuries.

The epic adventures of Alexander the Great in *meṣnevī* verse. Many MSS exist elsewhere; the reference text is İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T.Y. 9221 (copied 847/1444), edited with facsimile by İsmail Ünver, *Ahmedī: İskender-nāme: İnceleme*, tıpkı basım (Ankara, 1981). This MS (OIS 899) differs considerably from Ünver's text.

Other MSS: OIS 2928 (no. 36, next entry below), a mere fragment. Many MSS listed in Ünver's edition. Further MSS in THSS, Tl. 2, 488-489; İzmir 3187-3188; DK, no. 102-103 (and perhaps 104 [fragment])

Previously unrecorded good MS: E. Birnbaum Collection, MS T 103, copied Şevvāl 1050/ January-February 1641, by Dervīş ʿAlī el-Çākirī; vocalized *nesiḫ*.

36. OIS 2928

Author: Aḥmedī (d. 815/ 1412-13)
Title: *İskender-nāme*
f. 1-55
Script: *Nesiḫ*
Date of Copy: Muḥarrem 1154/April 1741
TG 64

A fragment containing only about one tenth of the full text, with pages lacking at the beginning, middle and end. The much fuller text OIS 899 (no. 35, the preceeding entry) is not mentioned in TG.

37.

Author: Anonymous ?
Title: *Dāstān*

An introduction to the *Dāstān* manuscripts

Many anonymous short *dāstāns*, composed in simple Old Ottoman *mes̱nevī* and much beloved by less educated readers and auditors, are found most often in *mecmūʿas* (collective manuscripts) which often contain several *dāstāns*. The subjects are generally legendary incidents in the life of Muḥammed, his family and his earliest Companions, other prophets and heroes of Islām, including *ġāzīs*, saints, and Sūfis, kings and caliphs, and of traditional pairs of lovers.

In some MSS the tales are not headed *dāstān-i* ..., but *ḳıṣṣa-ı* ... or *ḥikāye-i* ... or have the first of those elements at the end (in a Turkish izafet construction, ... *dāstānı*, ... *ḳıṣṣası*, ... *ḥikāyesi*).

The table below lists those *dāstāns* in OIS of which I am aware: most of them appear in TG, with only minimal information. After the table, I have described some of the *dāstāns* in greater detail. While these MSS do not generally mention their authors' names, some have been established from other MSS elsewhere. Âmil Çelebioğlu has given important information on authoship in his *Türk Mesnevi Edebiyatı, 15. yy[a] kadar* (Istanbul, 1999) [TME]. In the last column of the table, I note the page reference and authorship given in TME. All of them were probably composed in the 14th century except *Aḥvāl-i Ḳıyāmet*, which is 13th century.

Dāstāns in OIS

Names of *dāstān* (after *dāstān-i* or before ...*dāstānı*	Running no. in TG catalogue	Number in OIS "Inventar"	Date of MS if known (A.H./C.E.)	TME page/Author
Aḥvāl-i Ḳıyāmet	557	4760/I	—	39/Şeyyād ʿĪsā
Ana ve Oġul	561	4298/V	1160/1747	—
ʿĀşıḳ Ġarīb (Ḥikāye-i...)	561	1502/V	1261/1845	—
Duḫtar-ı Miskīn (=*[Dāstān-ı] Ḳız* below)	561	4298/VI	—	84-85/Yūsuf-i Meddāḥ
Ebū Derdā	557	4760/VII	—	—
Ejderhā	494	241/V	1061/1651	78-79/Kirdeci ʿĀlī
Ejderhā	560	2349/VI	1158/1745	78-79/Kirdeci ʿĀlī
Ejderhā	561	4298/IV	1160/1747	78-79/Kirdeci ʿĀlī
Ejderhā	563	2250/I	—	78-79/Kirdeci ʿĀlī
Ervāḥ-i Ḥażret-i Nebī	557	4760/XII	—	—
Eşnāf	521	3062/IV	—	—
Geyik	559	283/III	1140/1728	81-82/Ṣadreddīn
Geyik	561	4298/III	1160/1747	81-82/Ṣadreddīn
Geyik	82	860/V	—	81-82/Ṣadreddīn
Geyik	—	1502/I	1261/1845	81-82/Ṣadreddīn
Güvercin	556	1777/VI	—	77/Kirdeci ʿĀlī
Güvercin	558	4710/I	—	77/Kirdeci ʿĀlī
Güvercin	559	283/II	—	77/Kirdeci ʿĀlī
Güvercin	562	247/IV	—	77/Kirdeci ʿĀlī
Güvercin [Title: *Kitāb-ı Güvercin*]	563	2250/VII	—	77/Kirdeci ʿĀlī
Ḫalḳ-ı Nūr-ı Enbiyā	557	4760/III	—	—

Ḫātūn	557	4760/IX	—	99-100/Anonymous
Ḫātūn	558	4710/I	—	99-100/Anonymous
Ḫātūn	494/9	241/IX	—	99-100/Anonymous
Ḫātūn [Title: *Kitāb-ı Ḫātūn*]	563	2250/IX	1054/1644	99-100/Anonymous
Ḫurşīd-şāh [*Ḥikāye-i* ...]	—	1502/III	1261/1845	—
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	82	860/VI	—	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	92	4753/II	—	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	494	241/VI	—	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	558	4710/IV	1058/1648	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	559	283/I	1160/1728	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	560	2349/III	—	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	562	247/III	ca.1172/1758-9	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*b. Muḥammed*]	247	3830/III	1084/1673-4	82/ Ḳayṣerīli ʿĪsā
İbrāhīm [*-i Ḫalīl*]	563	2250/I	—	—
İbrāhīm ve Nemrūd	560	4760/V	—	—
İsmāʿīl	558	4710/III	1058/1648	—
İsmāʿīl	563	2250/VIII	—	—
İsmāʿīl [Title: *Ḥikāye-i* ...]	82	860/VI	—	—
Ḳahramān ±-i Ḳātil [also *Ḳıṣṣa-ı Ḳahramān* and *Ḳahramān-nāme*]	299	4234	1143/1730	—
Ḳahramān ± Ḳātil [also *Ḳıṣṣa-ı Ḳahramān* and *Ḳahramān-nāme*]	233	2971	1034/1624-5	—
Ḳız	556	1777/IV	—	84-85/ Yūsuf-i Meddāḥ
Ḳız [Title: *Duḫtār-i Miskīn*]	561	4298/VI	—	84-85/ Yūsuf-i Meddāḥ
Māʾil-Şāh ile Ebū Güneş [*Ḥikāye-i* ...]	—	1502/IV	1261/1845	—
Mihr ü Vefā	163	331/I	—	62-63/ Perhaps Ümmī ʿĪsā [composed 774/1372-3]
Muḥammed Ḥanefī	563	2250/VI	—	74-75/ (?Tursun Faḳīh)
Sulṭān Cimcime	559	283/IV	1140/1728	105-106/ Anonymous
Sulṭān Cimcime	561	4298/I	1160/1747	105-106/ Anonymous
Tilki ve Geyik	562	247/V	1172/1758-9	—
Ṭurna	557	4760/IV	—	—
Üveys-i Ḳaranī	494/II	241/II	1061/1651	—

Yıldız-Şāh, Murād-Şāh	—	1502II	1261/1845	—
Yūsuf ü Züleyḫā	—	3830	—	—

38. OIS 1502/I, II, III, IV, V

Author: Anonymous

Title: [*Dāstān* and [*Ḥikāye*]

A *mecmū'a* containing five traditional legendary tales in simple Old Ottoman *mesnevī* form.

f. 1-194

Contents:

I. *Dāstān-ı Geyik* (See entry no. 40 for details)

II. *Ḥikāye-i Yıldız Şāh, Murād-Şāh ve Gül-'izār*

III. *Ḥikāye-i Ḫurşīd-Şāh*

IV. *Ḥikāye-i Mā'il-Şāh ile Ebū Güneş*

V. *Ḥikāye-i 'Āşıḳ Ġarīb*

39. OIS 4710/I, II, III, IV

Author: I. Anonymous; II. Kirdeci 'Ālī ; III. Anonymous; IV. Ḳayṣerīli 'Īsā; (all 14th century)

Title: [*Dāstān*...]

f. 1-25 A *mecmū'a* containing four legendary tales about the prophet.

I. (f. 1b-7b) *Ḫātūn dāstānı*. Other MSS: TG 241/9; 557; 558; Süleymaniye TYI 574; "*Ḥikāye-i Ḫātūn*", TDKK-YEK no 863, f. 9b-12b; 29b-31b, TEM 385.

II. (f. 8a-9a) *Dāstān-ı Güvercin*. Other MSS: TG 556; 559; 562; (*Kitāb-ı Güvercin*) TG 563, TEM 387.

III. (f. 9b-16b) *Dāstān-ı İsmā'īl*. Other MSS: TG 563; 82 ("*Ḥikāye-i İsmā'īl*")

IV. (f. 17b-25a) *İbrāhīm Dāstānı*. Other MSS: (*Dāstān-ı İbrāhīm*) TG 92; 494; 558; 559; 560; 562; 247, TEM 387.

Script: *Nesiḫ*

Copyist: Receb Mü'ezzin b. Meḥmed Odabaşı

Date: 1058/1648

Paper: 20 x 15 cm. Watermark: Crown surmounted by a six-armed Star, itself surmounted by a recumbent crescent (with both points ponting up). Similar to watermark on no. 20, OIS 3955, which is the second half of Ṣolaḳ-zāde's history of the Ottomans, covering the reigns of Mehmed II and Bayezid II (1451-1512).

TG 558

40. OIS 1502/I

Author: Ṣadreddīn (14th century)

Title: [*Dāstān-ı Geyik*]

Title Heading: [*Ḥikāye-i Geyik*]

f. 1-? (First of 5 part *mecmūʿa*, totaling 194 folios)

Date of Copy: 1261/1845

The tale of Muḥammed and the deer, a traditional legendary account of how a group of riders came to Muḥammed to seek proof of his prophethood. In simple Old Ottoman *mes̱nevī* verse. This MS not listed in TG.

Other MSS of *Dāstān-ı Geyik*: TG 559 (f. 6-9, dated 1140/1728); TG 561; 82; THSS, Tl. 3, no. 282; Süleymaniye TYIK, nos 596-570; Blochet AF 252; TEM 390.

A previously unrecorded MS in the Birnbaum Collection, T 13, f. 41b-44b, a MS which contains many other *dāstān*s.

41. OIS 4710/II

Author: Kirdeci ʿĀlī (14th century)

Title: [*Dāstān-ı Güvercin*]

Part 2 of a *mecmūʿa*, containing four legends in simple Turkish in *mes̱nevī* verse. This tale is about Muḥammad and a dove.

Other MSS: TG 556; 558; 559; 562; Süleymaniye TYIK 571.

Previously unrecorded MS: Birnbaum Collection MS T13, f. 44b-46a. Also included in an untitled lithograph collection of *mevlids* and folk *mes̱nevī*s, İstanbul, Maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīye, 1311/1893-94, p. 32-34 (of a 48 page booklet).

42. OIS 4710/IV

Author: Ḳayṣerīli ʿĪsā (14th cenruty)

Title: [*Dāstān-ı İbrāhīm*]

Title Heading: *İbrāhīm Dāstānı*

f. 17b- 25a. (4th part of a *mecmūʿa* of 4 *dāstāns*)

Script: *Nesiḫ*

Copyist: Receb Müʿezzin b. Meḥmed Odabaşı

Date of Copy: 1058/1648

For a description of the whole *mecmūʿa* see no. 39, "*Dāstān*"

Traditional legend about Muḥammad's son İbrāhīm, in Old Ottoman *mes̱nevī* verse.

TG 558

Other MSS and references: In OIS, TG 82; 494; 556; 563; Süleymaniye TYIK 575; 576; TEM 387.

Previously unrecorded MS in Birnbaum Collection: T 13, f. 50b-54b.

This *dāstān* also appears in an untitled lithograph *mecmūʿa* of *mevlids* and folk *mes̱nevī* tales printed in İstanbul, Maṭbaʿa-ı ʿOs̱mānīye 1311/1893-94, p. 34-38.

43. OIS 241/VI

Author: Ḳayṣerīli ʿĪsā (14th century)

Title: *Dāstān-ı İbrāhīm*

f. 53-59 (Part 6 of a *mecmūʿa* including several *dāstāns* totaling 71 f.)

Script: *Nesiḫ*, vocalized

Paper: 20 x 14 cm, 13 lines to the page.

Traditional legend about Muḥammad's son İbrāhīm, in simple Old Ottoman *meṡnevī* verse.

Other MSS: See preceding entry no. 42.

44. OIS 4710/III

Author: Anonymous

Title: *Dāstān-ı İsmāʿīl*

f. 9b- 16b (of a 4 part *mecmūʿa* totaling 14 folios)

Script: *Nesiḫ*, vocalized

(For details of script; copyist, date and paper, see no. 39 [OIS 4710])

Traditional legendary account of how the prophet İbrāhīm (Abraham) was prepared to sacrifice his son İsmāʿīl (Ishmael).

TG 558

Other MSS and references: TG 563; 82 (Title: *Ḥikāyet-i Ḳurbān-ı Ḫalīl*...); no. 45 and 46 below, probably the same work as Süleymaniye TYİK 572, "*Dāstān-i Ḫalīlullāh İbrāhīm ve ẕebḥü veledihi İsmāʿīl*".

45. OIS 860/VI

Author: Anonymous

Title: [*Dāstān-ı İsmāʿīl*]

Title Heading: *Ḥikāyet-i Ḳurbān-i Ḫalīl ür-Raḥmān İsmāʿīl* ...

f. 80a-83a (following Süleyman Çelebi's *Mevlid*)

Paper: 19 x 14 cm

TG 82

Other MSS: See entries, no. 44 and 46.

46. OIS2250/VIII

Author: Anonymous

Title: *Dāstān-ı İsmāʿīl*

f. 41b-44b (of *mecmūʿa* of *dāstāns*, totaling 53 folios)

Begins: *Diñle imdi bir ʿacā'ib dāstān * ʿIşkile diñleyesiz, iy dostān*

Script: *Nesiḫ*, vocalized

Paper: 21x 14.5 cm.

TG 563

Other MSS: See preceding entries, no. 44-45.

47. OIS 241/II

Author: Anonymous

Title: [*Dāstān-ı Üveys-i Ḳaranī*]

Title Heading: *Kitāb-ı Üveys ül-Ḳaranī*

f. 28b-40a (in a *mecmūʿa* of 71 f.)

Date of Copy: Şevvāl 1061/ September 1651

Anonymous *mes̱nevī* poem: the legend of Uways al-Qaranī, a companion of the prophet Muḥammad, and of the first 4 Caliphs (This is not Lāmiʿī's poem *Menāḳıb-ı Üveys ül-Ḳaranī* mentioned by Günay Kut, "Lāmiʿī Chelebi and His Works" in *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 35 (1976) p. 82, no. 9).

TG 494/II

Other MSS: THSS, Tl. 3, nos. 284, 285; BL, p. 253.

48. OIS 3830

Author: Anonymous

Title Heading: *Dāstān-ı Yūsuf ü Züleyḫā*

f. 1-49

Begins (f.1): *Bir söze başlayalum, evvelin Allāh diyü * Hem ʿināyet Ol ide, fażl-i bismi'llāh diyü*

Ends: *Bunu yazdum biñ seksen dört tāriḫinde * Ḥaḳḳ Teʿālā zikri şükri dā'im itsün dilimde*

Script: *Nesiḫ*

Copyist: Not named

Date of Composition: 1084/1673-74 (final verse).

A not yet identified *mes̱nevī* of the popular romance of *Yūsuf ü Züleyḫā*, obviously not the earlier ones composed by Şeyyād Ḥamza (13th century), Ḍarīr (14th century), Ḥamdī (composed 847/1492) and Kemāl Paşa-zāde (d. 940/1533).

49. OIS 331/I

Author: Anonymous

Title Heading: *Ḳıṣṣa-ı Mihr ü Vefā*

f. 1-20; 17 lines to a page. (2nd part of 39 folio MS)

Begins: *S̱enā vü ḥamd ü şükr-i bī-nihāye * K'ol Şāha ola Ḳādir-i bī-ḥāl*

Script: *Nesiḫ*, vocalized

Copyist: Yūsuf b. İsmāʿīl of Malkoç near Glamoç

Dated: Cemāẕī I 1237/ February 1822

A short romantic *mes̱nevī* of about 650 verses in the *hezec* metre. (‿– – –/‿– – –/‿– –)

TG 163

Several authors wrote *Mihr ü Vefā mes̱nevīs* in Turkish. This one may be that of Muṣṭafā Çelebi (see DİA, cilt 2, p. 418), possibly the poet Muṣṭafā

Emin of Priştine (d. 972/1564-65) whose work was decried as worthless by Kâtib Çelebi in *Kashf al-Ẓunûn*, art. *Mihr ü Vefā*; or (less likely) Ümmi ʿĪsā, who composed a *Mihr ü Vefā* in 774/1372 (TEM 62-63; 392)

The copyist Yūsuf b. İsmāʿīl of Malkoç is known from several MSS which he copied, listed in Ždralović, I, p. 79-80; 198; 202

The other MS in this *mecmūʿa* (f. 21-37) is the well known Arabic work *Uṣūl al-Ḥikam fī Niẓām al-ʿÂlam*, by Ḥasan Kāfī Akḫiṣārī (see the Arabic section of this Catalogue, below no. 174).

49a. OIS 454

Author: Aḥmed

Title: *Mevlid*

f. 1-57.

Beginning: Missing

Ends: *Bizden eyle anlara her dem selām. * Bu kitāb olsun bunuñ ile temām. Çünki Ḍ ʿ C [ḍād, ʿayn, cīm = 800+70+3] vardı hicretden ḥesāb. * Oldı ol vaḳtde temām işbu kitāb, 873.*

Script: Nice *nesiḫ*, fully vocalized; archaic orthography; paleographically ca. 16th century.

Copyist: Not named

Paper: No watermark

TG 96

This *mes̱nevī* on the birth and life of the prophet Muḥammad, completed (as stated in the final couplet) in 873/1468, is much rarer than the *Mevlid* (properly named *Vesīlet ün-Necāt*) completed in 812/1409 by Süleymān Çelebi, which was published in a scholarly edition by Ahmed Ateş (Ankara 1954). In that work Ateş discusses also this *Mevlid* by Aḥmed; he knew of only 4 MSS of it (facsimiles, levha I-V).

OIS possesses another MS of Aḥmed's *Mevlid*: no. 50 below, OIS 1095 (TG 97).

50. OIS 1095

Author: Aḥmed

Title: [*Mevlid*]

Title Heading: *Mevlūd-i Nebī*

f. 1-115

A *mes̱nevī* on the birth and life of the prophet Muḥammad, (not that of Süleymān Çelebi, d. 825/1421)

TG 97

Other MSS: See no. 49a.

51. OIS 241/I

Author: Anonymous
Title: [*Mevlid*]
Title Heading: *Mevlūd*
f. 1-28 (Part 1 of a 4 part *mecmū'a* of 71 folios)
Script: *Nesiḫ*, vocalized
Date of Copy: 1061/1651

Mes̱nevī on the birth and life of Muḥammad, different from, but in the same style as *Vesīlet ün-Necāt*, the most famous *mevlid* by Süleymān Çelebi (d. 825/1421)

TG 494/I; TG 100

Another anonymous *mevlid* is included in the same *mecmū'a* (OIS 241/III), no. 52 below, f. 41-52.

52. OIS 241/III

Author: Anonymous
Title: *Mevlid*
f. 41-52. (Part 3 of a 71 f. *mecmū'a*)
Script: *Nesiḫ*, ,vocalized
Date of Copy: Unspecified on this *mes̱nevī*, but probably
1061/1651 (the same date as parts 1 and 2 of this *mecmū'a.*)

Another anonymous *mevlid*, not the famous *mevlid* named *Vesīlet ün-Necāt* by Süleymān Çelebi (d. 825/1421).

53. OIS 852/V

Author: Anonymous
Title: *Risāle-i Tācīye*
f. 150-163 (The last item of 5 works bound together, copied
by different scribes in the 16th and 17th centuries)
Date of Copy: 1029/1620

Presumably a Sufi tract. This is not the work of the same name authored by Müstaḳīm-zāde who died in 1202/1787-88 (described in THSS, Tl. 3, no. 88).

54. OIS 117

Author: Anonymous
Title: *Yūsuf ü Züleyḫā*
f. 1-92. (MS lacks beginning and end).
Date of Copy: 1191/1777
A mystical *mes̱nevī* in Turkish
TG 248

55. OIS 2407

Author: ʿĀşıḳ Paşa (670-733/1271-1332)

Title: *Ġarīb-nāme*

f. 1-188

Beginning lost. First heading in this MS: *Dāstān-i dihüm ez Bāb-i evvel.*

Script: *Taʿlīḳ*: old fashioned and clear, but not elegant

Copyist: Dervīş Laṭīfī

Date of Copy: 814/1411

A relatively early MS of the famous didactic introduction to Sufism composed in 730/1330 in Old Ottoman *mes̱nevī* verse for Turks who did not know Arabic or Persian.

TG 62

Other MSS: THSS, Tl. 3, no. 275; TDKK-YEK 698-699;

Other OIS MSS, see below, no. 57, 58, 56, 59= OIS nos. 4430, 3265, 3909, 1719= respectively TG 61, 63, -, 60.

56. OIS 3909

Author: ʿĀşıḳ Paşa (670-733/1271-1333)

Title: *Ġarīb-nāme*

f. 1- ?

Script: *Nesiḫ*, vocalized, average quality

Date: Undated but probably copied in the 16th century; flyleaf bears notes of family deaths, the earliest dated 1025/1616

Paper: Watermark: Anchor hanging from a ring, surrounded by a circle, which is itself surmounted by a six-armed Star. This watermark is similar to many others, but is smaller than most of this design.

This MS is incomplete, having lost the beginning, the end and portions in the middle.

This MS is not in TG, but 4 others of the *Ġarīb-nāme* in OIS are in TG (OIS 1719, 2407, 3625, 4430 are included as TG 60, 62, 63, 61) and are described in the present Catalogue (no. 59, 55, 58, 57).

57. OIS 4430

Author: ʿĀşıḳ Paşa (670-733/1271-1333)

Title: *Ġarīb-nāme*

f. 1- ?

Date of Copy: 1015/1607

TG 61

For other MSS, see no. 55 above.

58. OIS 3625

Author: ʿĀşıḳ Paşa (670-733/1271-1333)
Title: *Ġarīb-nāme*
f. 1- ?
Date of Copy: 1049/1639-40
TG 63
For other MSS, see no. 55 above.

59. OIS 1719

Author: ʿĀşıḳ Paşa (670-733/1271-1333)
Title: *Ġarīb-nāme*
f. 1-360.
Date of Copy: Not dated, but paleographically 16-17th century.
Paper: 30 x 20 cm. No watermarks
TG 60
For other MSS, see no. 55 above.

60. OIS 3969

Author: Bāḳī (d. 1008/1599)
Title: [*Dīvān*]
f. 1-84.
Begins: *Fī ḥarf il-elif*
*Gün yüzin ʿarż eyledi Nevrûzda ol meh-liḳā * Mihr altun ḳaplu bir āyine virdi rû-nümā* [=lithographed ed., Istanbul 1256/1859, p. 62]
Script: *Dīvānī/taʿlīḳ.*
Copyist: Aḥmed Ḫalīfe [=Ḳalfa]
Date of Copy: 1005/1596
Paper: Watermarks, but the design is difficult to see.

Contains mainly Turkish *ġazel*s, but some also in Persian; also Turkish *taḫmīs*es and *mufredāt.* Does not contain Bāḳī's *ḳaṣīde*s and *merṡiye*s.

Although Bāḳī is widely regarded as possibly the greatest Ottoman Turkish poet, yet his *Dīvān* has still not appeared in an adequate scholarly critical edition.

This manuscript was written during Bāḳī's lifetime.

TG 221

Other MSS: THSS, Tl. 3, no. 232 and references there; Leiden, 837, 1285; TDKK-YEK 688-689; also DİA, cilt 4, art. Bâkî, p. 537-540.

Additional note: Bound in between f. 79 and 80 is a fragment of the *Dīvān* of the poet Necātī (d. 914/1509).

61. OIS 2355

Author: [Celīlī, Ḥāmidī-zāde (893-977/1488-1569)]

Title: *Leylā vü Mecnūn*

f. 1-63, 17 lines to the page

Beginning: Missing

Ends: *Yā Rabb bu raḳīm ki oldı ābād * Ḥusn ili sezā-yi āferīn bād*

Date of Composition: Completed in the last decade of Ẕī'l-Ḥicce 919/Jan 1514 (according to the tenth *beyt* before the end of this MS)

Script: Rough *dīvānī*.

Date of Copy: Undated, but probably 17th century

Paper: Watermark: Crown surmounted by a six-armed Star, itself topped by a recumbent Crescent with both points turned up. Similar watermarks in the following dated OIS MSS: 4811/I (no. 147, below, *Tercüme-i Ḳābūs-nāme*, copied 1055/1645); 4811/II (no. 95, below, anecdotes, copied 1050/1640); 17 (no. 9, above, *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOsmān* [Giese Anonymous], copied 1063/1653.

TG 145

This *mes̱nevī*, the second of Celīlī's series of 5 (*Ḫamse*), is dedicated to Sultan Selīm I (1512-20) and is *rare*.

Other MSS and references: DİA, cilt 7, p. 269-270; EI 2, vol. 5, art. Madjnūn Laylā, p. 1105-1106.

62. OIS 839/I

Author: Fāżıl-i Enderūnī, Ḥuseyn (d. 1225/1810)

Title: *Ḫūbān-nāme*

f. 1b-33b (First part of a *mecmūʿa* of 114 f., which also contains (pt. 4) the same author's *Zenān-nāme*; see below no. 63)

Composed 1206/1791-92

Date of Copy: Muḥarrem 1239/ September 1823

A *mes̱nevī* which describes the characteristics of handsome young men of many nations.

TG 516

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 506; DİA, cilt 11, art. Enderunlu, p. 188-189; DK, no. 1538; EI 2, vol. 3, p. 727-728.

A previously unrecorded MS: E. Birnbaum Collection no. T 8/II, copied 1215/1800, in the author's lifetime.

63. OIS 839/IV

Author: Fāżıl-i Enderūnī (d. 1225/1810)

Title: *Zenān-nāme*

f. 41b-84a (4th part of a *mecmūʿa* of 114 f., which also contains (pt. 1) his *Ḫūbān-nāme* (f. 1b-33b); see above, no. 62.

[Date of Copy: 1239/1823].

A *mesnevī* which describes the characteristics, good and bad, of women of many nations, with scenes from urban life such as the *ḥammām*.

TG 516

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, nos. 507-508 with references there to other MSS elsewhere etc.; DK, no. 2803; Smitskamp, no. 252.

A previously unrecorded MS: E. Birnbaum Collection, no. T 8/I, copied 1215/1800 in the author's lifetime.

64. OIS 544

Author: Fużūlī (d. 963/1556)

Title: *Dīvān*

f. 1-79b.

Begins: (f. 1b) *Ḥamd-i bī-ḥadd ol Mütekallim-i nuṭḳ-i āferīne...*

First verse begins: (f. 5b) *Āferīn, ey Ṣāniʿ-i ten...*

Script: *Nesiḫ*, tending to *rıḳʿa*

Copyist: (f. 79b) ʿAbdülġaffār b. Resūl.

Date of Copy: Rebīʿ II 1027/ April 1618

Paper: 19.5 x 13.5 cm.

Contains Fużūlī's Turkish *Dīvān* only: Introduction [in prose]; *ḳaṣīde*, *ġazels*, *ḳıṭʿa*, *müsaddes*, *muḫammes*, *rübāʿī*

Fużūlī is perhaps the most widely loved poet in Turkish; hundreds of MSS of his Dīvān are found in libraries in Europe, in the territory of the former Ottoman Empire in the Middle East, and even in Central Asia and India.

TG 161

For other MSS and references, see THSS, Tl. 3, no. 228; TDKK-YEK 707-710; 989; DİA, cilt 13, p. 246.

65. OIS 1662

Author: Ḥamdī (853-909/ 1449-1503)

Title: [*Leylā vü Mecnūn*]

Title Heading: *Mecnūn ü Leylā*

f. 1-167.

Begins: (f. 1b) *Çūn ismü'llāh ola ʿunvān-i defter...*

Script: Good *Nesiḫ*, vocalized

Date of Composition: 905/1499-1500

Date of Copy: Undated, but 16th century. Notes added later are dated 967/1559-60 and 958/1551.

Paper: 18 x 30 cm, 13 lines to page.

MS lacks the last few folios. Last heading: *Te'yīd ve rivāyet ve ḫātime-i kitāb*

TG 141

Other MSS: MSS of this work, the second *mesnevī* of Ḥamdī's *Ḫamse*

are very rare, yet OIS possesses 2 copies: the second is no. 66 below, OIS 335 (incomplete); TDKK-YEK 745

For other references to MSS and studies see DİA, cilt 15, p. 452-454.

66. OIS 335

Author: [Ḥamdī (853-909/1449-1503)]
Title: [*Leylā vü Mecnūn*]
Title Heading: *Mecnūn ü Leylā*
f. 11-40; 51-60; 93-98; 142-149 (Lacks all other folios, i.e. 97 leaves, constituting two thirds of the original text is lost from this MS).
Begins: [after lost f. 1-10] (f. 11) *Maṭlāʿ-ı dāstān-ı Mecnūn ü Leylā. Dur efsāneye viren niẓāmı * Bu tertīb üzere naẓm itdi kelāmı* [This *beyt* as in BL, p. 170b (Or. 1163, f. 48a)]
Script: *Nesiḫ*, vocalized
Date of Copy: No date, but 16-17th century.
TG 142
Other MSS: See preceding entry.

67. OIS 1656

Author: Ḥamdī (853-909/1449-1503)
Title: *Yūsuf ü Ẓüleyḫā*
f. 1-207.
Begins: (f. 1b) *Ẕikr olunmasa evvel ismi'llāh * Her ne başlansa aḫır ola tebāh*
Ends: (f. 270b) *Ḳodı ehl-i derde bunı yādigār * Ümīdi olandan duʿā-yı münīr*
Script: *Nesiḫ*
Date of Composition: (f. 207) 897/1492
Date of Copy: Ẕī'l-Ḳāʿde 944/April 1538
Paper: 15.5 x 9 cm. 15 lines to page
TG 135

Many major authors wrote *mes̱nevī* s on Yūsuf and Züleyḫā, often treated as a mystical love story between the human soul and God. Ḥamdī's has been perhaps the most popular in Turkish literature. More than 200 MSS are known.

Other MSS in OIS 42 (TG 138); 1704; 4719 (TG 138); see no. 68-70 below.

Other MSS and references: THSS, Tl. 1, no. 51; Tl. 5, no. 246; DİA, cilt 15, p. 452-454 (with major references); TDKK-YEK, 810-814; Smitskamp, 275.

Previously unrecorded MSS: E. Birnbaum Collection, T 23 (16th century, *taʿlīḳ*); T 104 (copied 985/1578, *taʿlīḳ*)

68. OIS 4719

Author: Ḥamdī (853-909/1449-1503)
Title: *Yūsuf ü Züleyḫā*
f. 1-142.
Beginning: Lacking about 10 folios at the beginning, and about 10 folios in various parts of the middle of the MS.
Ends: (f. 142b) *Şükr [ü] minnet Ḫudāy subḥāne * Ki bu naẓmı bitürdi pāyāne*
Script: *Rıḳʿa*
Copyist: İbrāhīm b. Yūsuf
Date of Copy: Receb 996/ June 1588
Paper: 19.5 x 13 cm
TG 136
Other MSS: See no. 67 above.

69. OIS 1704

Author: Ḥamdī (853-909/1449-1503)
Title: *Yūsuf ü Züleyḫā*
f. 1-302
Date of Copy: 1002/1593.
Not in TG
Other MSS: See two preceding entries.

70. OIS 42

Author: Ḥamdī (853-909/1449-1503)
Title: *Yūsuf ü Züleyḫā*
f. 1-113
Script: *Taʿlīḳ*
Date of Copy: Not dated
Paper: 19 x 11 cm. 15 lines to page
TG 138
Other MSS: See no. 67 above.

71. OIS 2125

Author: Ḥużūrī, 15-16th century.
Title: *Tercüme-i Esrār-nāme-i ʿAṭṭār*
f. 1-120
Begins: *Zehī Ṣāniʿ ki ḫākī Ādem eyler * Kef-i dūd-i siyāhı ʿālem eyler*
Script: *Nesiḫ*, verging on *dīvānī*
Date of Copy: Ramażān 968/1561
Paper: Watermark: Anchor suspended from a ring, both surrounded by a circle which is surmounted by a six-armed Star (typical of many 16th century papers)

Not in TG

Other MSS: This particular translation of the Persian mystical *mesneĀ* of "*Amir-nāmalı*" of 'Aṭṭār (d. ca 927/1229) is extremely rare. (The OIS ledger attributed the translation to Fużūlī, evidently due to the cataloguer's misreading of the name of Ḥużūrī, but the name on the MS is clear. The only other extant MS which I know of is in the Üsküdar Selimağa, Kemankeş 418, copied Şevval 966/ 1559, i.e. 2 years before the OIS copy (See İbrahim Kutluk, "Kültür ve dil tarihimizin yeni bir vesika: Attar'ın *Esrârnâme* tercümeleri", in TDED, II, 1948, 125-132).

72. OIS 839/II

Author: Kāmī, Meḥmed (d. 1136/1724)

Title Heading: (f. 33) *Fīrūz-nāme-i Kāmī Efendi*

f. 33b-40a (Part of a 5 part *mecmū'a* of 114 folios)

Ends: *Naẓma getürdi bunı Kāmī-i zār * Tā ki suḫandāna ḳala yādigār*

Date of Copy: Cemāẕī II 1151/ October 1738.

TG 516

A *mesnevī* telling the adventures of the prince Firūz-Şāh, evidently based on a Persian original.

Other MSS: Cairo DK, no. 3738: TKS-T 2986/ IV

73. OIS 1995

Author: Lāmi'ī (d. 938/1532)

Title: [*Ferhād ü Şīrīn*]

Title Heading: *Ferhād-nāme*

f. 1-259.

Begins: [in Arabic]: *Bede'nā bi-ismika Allāhümā naẓmān…*

Script: *Nesiḫ*

Date of Copy: 1255/1839

Paper: 22 x 14.5 cm. 17 lines per page

TG 150

Lāmi'ī produced this Ottoman Turkish mystical romantic *mesnevī* epic based on the Chaghtay Turkish version of the tale by 'Alī Shīr Navā'ī (d. 906/1500-01), itself inspired by the Persian works *Khusraw u Shīrīn* by Niẓāmī (d. 1202) and *Shīrīn u Khusraw* by Amīr Khusraw (d. 1325).

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 519; DİA, cilt 12, p. 388-389; Lāmi'ī, "Works" (G. Kut), p. 85; A. S. Levend, "Ferhād ü Şīrīn", TDAYB (1964), 85-111; F. K. Timurtaş, "Türk edebiyatında *Hüsrev ü Şîrîn* ve *Ferhâd ü Şîrîn* hikayesi", TDED, IX (1959), 65-88.

74. OIS 852/I

Author: [Lāmi'ī (d. 938/1531)]

Title: *Pend-nāme* (?)

f. 1-14. Copied 1083/1672-73

First part of 5 works bound together, totaling 163 folios. The *Inventar* ascribed the work to Lāmiʿī, but I did not have the opportunity to examine this MS. Catalogues and reference works do not record a *Pend-nāme* among Lāmiʿī's numerous works. He did author a work named *ʿİbret-nümā* or *ʿİbret-nāme* in which the moral significance of various stories is discussed (see below no. 114-116), but that is a long work, whereas this MS has only 14 folios.

75. OIS 8426

Author: Naḳşī Aḳkirmānī (d. 1065/1654)
Title: *Dīvān*
f. 1-91.
Begins: (f. 1b) *Gel berü, iy derdi yoldaş eyleyen...*
Ends: (f. 91a) *...ki yaḳdın nār-ı ʿişḳa kā'ināti*
Script: *Nesiḫ*
Date: 19th century
Paper: 22.5 x 15 cm. 25 lines to the page
TG 243

Other MSS: TYDK, cilt II, p. 367-374; İzmir, no. 3673; TDKK-YEK 715; TKS-T 2412.

76. OIS 3789

Author: Nedīm (d. 1143/1730)
Title: *Dīvān*
Title Heading: *Dīvān-i Nedīm-i Merḥūm*
f. 1-23
Begins: (f. 1b) *Bīgāne ġamzeñ ʿāşıḳa nā-dāne āşinā*
Ends: (f. 23a) *Ḳahḳahā ḫande-i gülden nevā-yı bülbüli*
Script: Small *taʿlīḳ*
Date of Copy: Not stated, but probably 18th century
Paper: 21.5 x 14 cm, 23 lines to the page
TG 298

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 404 and references there; TYDK, p. 655-663 [20 MSS]; Süleymaniye TYIK, p. 123, no. 860 [6 MSS], İzmir 3668-3670; TKS-T, no. 2493-2495; DK 1926; Smitskamp 257; for the MSS used by A. Gölpınarlı in his edition *Nedim Divanı* (Istanbul, 1951), see p. XXXIV-XXXVIII.

77. OIS 1627

Author: Şemsī (d. 958/1550)
Title: *Deh Murġ*
f. 1-32

Begins: *Ḳuvvet ü destūr, Allāhü ʿAlīm * Fażl-i Bismi'llāh ir-Raḥmān ir-Raḥīm*

Script: *Taʿlīḳ*

Date of Copy: 980/1582

Paper: 20.5 x 12.5 cm.

A mystical *mesnevī* in the form of conversations between birds, modeled on the Persian classic *Manṭiq al-Ṭayr* by ʿAṭṭār (d. ca. 627/1230)

Other MSS: MSS of *Deh Murġ* are comparatively rare. None in TKS-T, BL, THSS, but the following MSS are listed: Blochet AF 393, S 618, S 1254; Gotha 10 V (citing also an Uppsala MS). Süleymaniye TYIK, no. 589 (2 MSS); Atatürk-M. Cevdet 221; Atatürk-Ergin 418, DK 1689; TDKK-YEK 753; Smitskamp 297/IV. Fahir İz lists 3 MSS in his *Nazm*, 746; Levend notes 2 MSS in his TET 138.

78. OIS 3842

Author: Şeyḫī (d. 831/1427-28)

Title: *Ḫusrev ü Şīrīn*

f. 1-201. (Lacks a few folios at the beginning and one at the very end).

Begins: (Beginning lacking.) Heading, f. 3: *Münācāt*

Ends: (Last folio lacking.) Last heading, f. 200: *Der Medḥ-i Sulṭān Murād b. Meḥemmed...*

Script: *Nesiḫ*, vocalized, very good hand.

Date: Undated, ca. 16th century.

Paper: 25.5 x 16.5 cm. 17 lines to the page. No watermark

TG 65

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, 531-535; DK 1472-1475; TDKK-YEK 788, 789; Leiden 982, citing another Leiden MS, Cod. Or. 12.382.

Faruk K. Timurtaş, *Şeyhî ve Husrev ü Şîrîni: İnceleme, Metin* (Istanbul, 1980); p. 181-184, 187-188) gave details of 28 MSS in Istanbul and 22 in Europe.

Two previously unrecorded MSS in E. Birnbaum Collection: (1) T 100. 190 f. Late 15th or early 16th century, [f. 81a, a note dated 922/1516]. End lacking (corresponding to lines 5598 to the end, and the *Ẕeyl* of Cemālī, in Timurtaş's critical edition). *Taʿlīḳ* script; (2) T 101. 184 f.; ca. 15th century. Lacks a few folios at the beginning and more at the end (corresponding to Timurtaş edition, lines 6631-6944 and Cemālī's *Ẕeyl*, lines 1-109).

79. OIS ?

Author: Süleymān Çelebi (d. 826/1422)

Title: *Vesīlet ün-Necāt* or *Mevlid (± -i Şerīf)*

OIS has a large number of MSS of this most popular Turkish "Birth Poem of the Prophet" which was composed 812/1409. I did not note the OIS numbers. TG includes many MSS between 67 and 93; 100, 102, 104, 494, 517.

Other MSS and references: THSS, Tl. 4, no. 501; Leiden 1205/IV; and the critical edition with facsimiles, ed. Ahmed Ateş (Ankara, 1954) .

80. OIS 839/V

Author: Vehbī, Sünbül-zāde (d. 1224/1809)
Title: *Şevḳ-engīz*
f. 84b-114b [last item in a 5 part *mecmūʿa* of 114f.]
Begins: *Naḳl ider bir suḫan ārā-yi cihān...*
Date of Copy: Undated, early 19th century
TG 516

A debate about love between a womanizer and a pederast, and the judgment by the shaikh of spiritual love! In *mes̱nevī* verse. Other MSS and references: THSS, Tl. 2, nos. 555-559; DK 3334-3335; Tercüman 259. Previously unrecorded MS in E. Birnbaum Collection, T 8/IV (copied in 1217/1803, *in the author's lifetime*).

81. OIS 455

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Gencīne-i Rāz*
f. 1-94b
Begins: (f. 1b) *Cān ü dilden diyelüm bismi'llāh * Açalum söz ile sûz-i Gencīne-i Rāz*
Ends: (f. 94b) ...*Didi tārīḫini anuñ ḫāmūş. Sene 947*
Script: *Taʿlīḳ*
Composed: 947/1540-41
Date of Copy: Ẕi'l-Ḥicce 995/ Nov 1587
Place of Copy: Peçuy (=Pecs, Hungary, at that time in the Ottoman Empire)
Paper: 19.5 x 12.5 cm, 17 lines to the page
TG 169

The *Gencīne-i Rāz*, an ethical work containing many illustrative anecdotes in *mes̱nevī* verse, which was part of the author's *Ḫamse*, was widely popular for centuries. There are copies in most major manuscript libraries in Turkey and Europe. This copy was made only a few years after the author's death.

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, nos. 210-211; THSS, Tl. 5, no. 251 lists copies in many collections; Hamseler Kat., p. 45-57 (32 MSS); TKS-T (5 MSS); Blochet (5 MSS); TDKK-YEK, no. 766-770; Smitskamp, 247-248; DİA, cilt 14, p. 20.

A previously unrecorded MS in E. Birnbaum Collection, no. T 35, copied 1050/1640.

82. OIS 3684

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Gülşen-i Envār*
f. 1-73a

Begins: *Bismi'llāh ir-Raḥmān ir-Raḥīm * Ḳāfile-i ʿilm-i ʿalīm ü ḥakīm*
Script: *Taʿlīḳ*
Copyist: ʿAlī b. Bālī
Date of Copy: 26 Ramażān 986/ Nov 1578 [i.e. *in the author's lifetime, or shortly after*].
Place: "*el zāvīye el-Gūrānīye*" (the Gurānī dervish lodge, but the city is not named)
Paper: 19 x 10 cm, 12 lines to the page
TG 165
A mystical religious poem, the last *mes̱nevī* of his *Ḫamse*
Other MSS in OIS: no. 2614 (f. 1-101) undated = TG 166; OIS 1309, undated and incomplete = TG 167.
Other MSS and references: DİA, cilt 14, p. 252.

83. OIS 2319

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Şāh ü Gedā*
f. 1-68
Begins: (f. 1b) *Saṭr-ı bismi'llāh iy ûlī'l-elbāb…*
Ends: (f. 68b) *…Sözimiz budır evvel ü āḫır*
Script: *Taʿlīḳ*
A mystical epic on pure selfless love; it is the third *mes̱nevī* of Yaḥyā Beg's *Ḫamse*.
TG 172
Other MSS in OIS (all incomplete): no. 1313 (=TG 174); 2892/ VI (=TG 173); 1535/I (=TG 175)
Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 252, and Tl. 1, no. 426; TDKK-YEK 807-808; Hamseler Kat. 42-44; İzmir 3537; DK 2927-2931.

84. OIS 2892/VI

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Şāh ü Gedā*
f. 76-133; incomplete at beginning and end.
Script: *Nesiḫ*
Date and Copyist: Not mentioned
TG 173
Other MSS: See no. 83 above.

85. OIS 1313

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Şāh ü Gedā*
f. 1-60 Incomplete at beginning and end.

Script: *Nesiḫ*
Date and Copyist: Not mentioned.
TG 174
Other MSS: See no. 83 above.

86. OIS 1535/I

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Şāh ü Gedā*
f. 1-26; incomplete at beginning and end.
Script: *Ta'līḳ*
Date and Copyist: not mentioned
TG 175
Other MSS: See no. 83 above.

87. OIS 930

Author: Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde (d. ca. 986/1578)
Title: *Yūsuf ü Züleyḫā*
f. 1-142
Begins: (f. 1b) *İlāhī 'ayn-ı 'ışḳım rūşen eyle*
Ends (f. 142b) ...*Du'ā ile sözi ḫatm ide āḫır*
Script: *Ta'līḳ*
Copyist, Date, Place: (f. 142b) Żiyāeddīn el-vā'iẓ fī... Mōstār, Rebī' I 992/ March 1584
Paper: 21 x 13 cm., 19 lines to the page
TG 168
The last *mesnevī* of Yaḥyā Beg's *Ḫamse*. Copies of this work are *very rare*.

Other MSS: BL (Rieu) p. 181; Hamseler Kat., p. 72-73; Ist. UK, TY 6384 cited in Levend, TET, p. 108, n. 2).

88. OIS 1682

Author: Yaḥyā b. Zekeriyā, Şeyḫ ül-İslām (d. 1053/1643)
Title: *Dīvān*
f. 1-48.

Other MSS: THSS, Tl. 2, no. 476; Leiden 879, with further references to MSS in Cyprus; Sarajevo, Gazi Husrev-Beg Bibl., 2715-2716; 2747, 3004; DK 1990-1991; Manchester, John Rylands Library: forthcoming *Catalogue of Turkish MSS* by Jan Schmidt, no. 1(2); İzmir 3678; R. Şeşen, *Kıbrıs İslam Yazmaları Kataloğu*, Istanbul, 1995, no. 72.

89. OIS 1778

Author: Ẕātī, 'Ivaż Çelebi (876-953/ 1471-1546)
Title: *Dīvān-i Ẕātī*

f. 1-182.

Script: *Dīvānī*

Date and Copyist: Not mentioned

Copies of this *Dīvān* are *rare.*

Other MSS and references: TYDK, I, p. 115-119; DK 1763; *Zâtî Divanı: Edisyon Kritik*... [hazırlayan] Ali Nihad Tarlan. 2 cilt. Istanbul, 1968-70 (MSS listed, cilt 1, p. XXVI- XXXII).

D. Literature: Prose

90. OIS 22/III

Author: Anonymous

Title: (f. 44b) *Risāle-i ʿAndelībān*

f. 44b-52a (Third part of a 4 part *mecmūʿa*)

Begins: *Rāviyān-i aḫbār ve nāḳilān-i āṡār ḳavlince faṣīḥ ve belīġ ve melīḥ ḥikāyet ḳılub beyān iderler ki bir gün ḥażret-i Süleymān dīvān ḳurub ʿulemā...*

Script: *Nesiḫ*

Date: Undated, but approximately mid-17th century

Paper: 21 x 15 cm

A legendary tale of the prophet Solomon/Süleyman who understood the language of the birds. In simple Ottoman Turkish prose. Possibly related to similar tales under the title *Bülbül-nāme.*

For further details, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 53, no. 11.

91. OIS 22/II

Author: Anonymous

Title: *Ḥikāyet-i Şeyḫ ül-Maʿārif Bāyezīd* [sic]*-i Bisṭāmī*

f. 40b-44a (second part of a 4 part *mecmūʿa*)

Begins: (f. 40b) *Ḥikāyetdür Şeyḫ el-imāmdan ḳuṭb ur-raḥmānī Bāyezīd el- Bisṭāmī... eyitdi kim... ben (?) seyāḥatde*

Ends: (f. 44a) ... *sen içün beşyüz zünnār kesdim fażlüm ve keremüm birle*

Script: *Nesiḫ*

Date: Undated but approximately mid-17th century

A legendary tale of how the mystic Bāyezīd Bisṭāmī converted Christian monks to Islam. For further description, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 52, no. 10.

Other MSS: Possibly the same as *Ḥikāyet-i Bāyezīd-i Bisṭāmī* in TDKK-YEK no. 358 and TKS-T 2942/VIII.

92. OIS 115/XIII

Author: Anonymous
Title: *Menāḳıb-ı Leṭā'if*
f. 49b-80a (Part 13 of an 85 page *mecmū'a*)
Nine tales (*ḥikāyet*) about the characters of women
Begins: *Ḥamd ü sipās ve şükr ü sitāyiş-i bī-ḳıyās ol-Vāżi'-ı 'ālem...*
TG 525

93. OIS 2594

Author: Aḥmed (or Aḥmedī)-i Āmidī
Title: [*Cāmesb-nāme*]
Title Heading: *Tevārīḫ-i Ḥikāye-i Şā[h-ı] Mārān, nusḫa-i Aḥmed el-Āmidī.*
f. 1-100
Script: *Nesiḫ*
Date: Not given.
TG 334

Old Ottoman prose tale of the mythical adventures of the prophet Daniel's son Câmesb and the King of the Serpents (*Şāh-ı Mārān*). It may be the same as the *Cāmesb-nāme* MSS by "Aḥmed" recorded in THSS, Tl. 2, no. 231 in Berlin; and the one in Zagreb, OZJA, no. 1230, recorded by Ždralović, vol. 2, p. 164, no. 1024, copied in 1164/1751. Cf. the *mesnevī* verse *Cāmesb-nāme* by 'Abdī (mid 15th century), no. 32 above (OIS 4449).

94. OIS 631

Author: 'Alāed-dīn 'Alī Çelebi (d. ca. 950/1543 or 979/1571-2)
Title: *Hümāyūn-nāme*
f. 1-262.
Begins: *Ḥażret-i Ḥalīm-i Ḫallāḳ, ve Ḥekīm 'alā'l-iṭlāḳ*

Turkish rhymed prose translation of the Persian *Anvār-i Suhayli* by Ḥusayn Vā'iẓ Kāshifī (d. 910/1504) (The author is also known as 'Alī b. Ṣāliḥ and Vāsi' 'Alīsi). The *Hümāyūn-nāme* was for centuries considered a masterpiece of Ottoman prose style.

Other MSS and references: THSS, Tl. 1, no. 438; Leiden 448, 1246; Smitskamp 269-270; TDKK-YEK 916; DİA, cilt 2, p. 315-317.

95. OIS 4811/II

Author: Anonymous
Title: Not mentioned, but described in introduction (f. 2a) as containing *Aḫbār ül-Mizāc* and *Ḥikāyāt ve Müṭāyebāt*
f. 1b-84a
Begins: (f. 1b) *Bismi'llāh ellezi bi'l-ḳalem 'allam al-insān mā lā ya'lim* * *Minnet-i ferāvān ve ḥamd-i bī-pāyān ol Ḫāliḳa ki...*

Ends: (f. 84b) *Söylenür bu ḫatā merfūʿ degül cins-i beşerden.*
Script: *Nesiḫ*, unvocalized, clear small.
Date of Composition: (f. 84a) 993/1585
Copyist: Not given
Date of Copy: Muḥarrem 1050/ May 1640
Paper: 24 x 14.5 cm. Watermarks: (1) Crown surmounted by a six-armed Star, itself surmounted by a recumbent crescent with both points up; (2) Trefoil leaf with the middle horizontal bar of letter A crossing the vertical stem to touch letter C. (Similar water marks in no. 47 (OIS 4811/I dated 1055/1645) and no. 9 (OIS 17 dated 1063/1653).

Untitled collection of anecdotes in a cultured Ottoman style. The introduction declares its aim "to banish gloom and eliminate worry" (defʿ-i ġam ve refʿ-i Remm). Consists of 4 *faṣl*: (1) "tales" and "pleasantries"; (2) "friends" (3) "womanizing" (4) "animals"; and a conclusion (*ḫātime*). A work apparently similar content, *Dāfiʿ ül-Ġumūm* ("Dispeller of Gloom") was composed about three-quarters of a century earlier by Ġazālī (d. 942/1535), popularly known as Deli Birāder. He presented it to the scholarly bibliophile prince Sultan Ḳorḳūd (d. 919/1513), who found its contents so pornographic that he banished its author from his court. For details of Ġazālī's biography, see Laṭīfī (d. 1582), *Tezkere-i Şuʿarā*, [completed 953/1546], (Istanbul, 1314/1896-7), p. 254-256, and ʿĀşıḳ Çelebi [d. 1572], *Meşāʿir uş-Şuʿarā/ Tezkere-i Şuʿarā*, ed. G. Meredith-Owens, (London, 1971), fol. 291a-297b. See also E. Birnbaum, "The Ottomans and Chagatay literature", *Central Asiatic Journal*, vol.20 (1976), p. 184 and footnotes 51-52.

Special Bosnian feature: Explicit reference to Bosnia or Bosnian individuals (e.g. Mesīḥ Paşa and the Grand Vezirs Meḥmed Paşa and Rüstem Paşa) are marked "Bosna" or "Bosnalı" in a 19th or early 20th century hand, in the outer margins.

For a fuller description and 6 facsimiles pages, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 56-57, no. 15 and plates R, S, T, p. 77-79.

96. OIS 4626

Author: Anonymous
Title heading: *Aḥvāl-i Nisā*
f. 1-?
No further details were noted in the *Inventar* of MSS. Its title shows that its subject is "Matters concerning women".

97. OIS 1073

Author: Anonymous
Title: ? Untitled

Subject: *"Ḥikāyāt"* ("tales")
f. 1-192
No further information given in the *Inventar*; probably folk tales in prose.

98. OIS 2429/II

Author: Anonymous
Title Heading: (f. 140b) *Kitāb-ı Rüstem-i Ẕāl ve Suhrāb-i Nevcevān*
f. 140b-205a (Second part of a *mecmūʿa* totaling 205 folios)
Begins: (f. 140b): *Şükr ü sipās ol Ḥażrete ki ẕāt-i imkāndan…*
After *dībāce*, (f. 143a): *Bu destān-i cānsūz ve beyān-i dilfürūzı…*
Ends: (f. 204b) *İrişüb raḥmeti Ḥaḳḳıñ müdāmı * Devretsün rahmetine ḫāṣṣ u ʿāmmı*
Script: *Nesiḫ*, unvocalized
Copyist: (f. 205a) Naṣūḥ b. ʿAbdullāh
Date of Copy: (f. 205a) 974/1566-67
Paper: 20.5 x 14.5 cm, 15 lines to the page. Watermarked.

An epic in Old Ottoman prose telling how the tragic hero Rüstem fights and kills a young man who turns out to be his own son Suhrāb. The author states that although the Persian *Shāh-nāma* of Firdavsī (d. 416/1026) had been previously translated into Turkish in the time of Sultan Murād [II], that version lacked clarity and he therefore produced the present clear translation, commissioned by [the Prince] "Sultan Süleymān-Şāh son of Selīm- Şāh in the lifetime of both (i.e. between 1512 and 1520).

For a more detailed description, with 4 pages in facsimile see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 54-55, no. 13, and facsimiles p. 74-75.

99. OIS 2429/I

Author: Anonymous
Title Heading: (f. 1b) *Kitāb-i Seyyid Baṭṭāl Ġāzī…*
f. 1b-139b (first part of a 2 part *mecmūʿa* totaling 205 folios)
Begins: (f. 1b) *Enes bin Mālik rażī Allāhü ʿanhu rivāyet ider: Cebrāʾil ḥażreti bir kaç gün gelüb resūl ḥażretine vaḥy getürmedi.*
Ends: [Last folio lacking. Now ends:] *…yarın ḳıyāmet güninde yüziñüz aḳ ola, didi. Çünkim irte oldı*
Script: Unvocalized *Nesiḫ* (in 2 different hands in succession)
Paper: 16.5 x 10 cm., 15 lines to page. Watermarked paper
Date of Copy: (f. 205a) 974/1566-67
Copyist: (f. 205a) Naṣūḥ b. ʿAbdullāh
TG 164

A prose version of the *Baṭṭāl-nāme*, the deeds of the legendary Seyyid Baṭṭāl Ġāzī, hero of the frontier wars between Muslims and Christians in the 8th century.

For other MSS and details of this MS, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 53-54, no. 12, and the first two pages of this MS in facsimile, p. 73.

100. OIS 337

Author: Anonymous

Title Heading: *Ḳıṣṣa-ı Behrām Gūr*

f. 1-148.

No further details.

The military, political and romantic activities of the Sassanian emperor Bahrām Gūr were described in legendary terms in the Persian classics; the *Shāh-nāma* of Firdavsī and in romantic *mes̱nevī*s in Persian by Niẓāmī, Amīr Khusrav-i Dihlavī and Hātifī, and others, and in Chaghtay Turkish by ʿAlī Shīr Navāʾī . From them the subject was taken up in more popular Persian and Turkish prose, compositions under such vague titles as *Ḳıṣṣa* (or *Menāḳıb*)-*ı Behrām Gūr*.

For Turkish ones see DİA, cilt 2, p. 123-4, art. Ahmed Rıdvān; cilt 17, p. 14, art. Hayâtî; İA, vol. 5, p. 452-453, art. Behrâm Gûr; Levend, TET, p. 110, 136, 137.

101. OIS 2971

Author: Anonymous

Title Heading: *Ḳıṣṣa-ı Ḳahramān-ı Ḳātil*

f. 1-127

Begins: [Beginning missing: now begins] *Cemel cāẕūları helāk eyledi, andan ol sıḥrdan ḳurtulanlar biñden artuḳdur.*

Script: Semi-*taʿlīḳ*, not very legible.

Copyist: İbrāhīm Çelebi b. Maḥmūd Aġa

Date of Copy: 1034/1625

TG 233

Anonymous folk tale in simple Old Ottoman about Ḳahramān-ı Ḳatil, the cannibal king of the demons.

Alternative titles of other MSS: *Dāstān-i Ḳahramān-ı Ḳātil, Ḳahramān-nāme.* These legendary adventures derive from Persian sources, supposedly of ultimate Indian origin.

Other MSS: No. 102 below (OIS 21); Blochet AF 320, 321, 343, 445; S 446, 655; TKS-T 2824-2827; Fluegel II, 32; DK 3860.

102. OIS 21

Author: Anonymous

Title: *Ḳıṣṣa-ı Ḳahramān-ı Ḳātil*

f. 1-160

Script: *Nesiḫ*

No date

Paper: 20.5 x 14.5 cm

Other MSS: See entry no. 101 above (OIS 2971) for details.

103. OIS 22/1

Author: Anonymous
Title Heading: (f. 1b) *Ḳıṣṣa-ı Yūsuf bin Ya'ḳūb…*
f. 1b-40b (first part of a 4 part *mecmū'a* of 55 folios)
Begins: (f. 1b) *Rāviyān-i aḫbār* [sic] *ve Ḥāksār* [sic]*-i esrār ve dükeli 'ālimler ve müfessīrler* [sic]…
Ends: (f. 40b) *Soñ ucı Yūsufı ataları ve dedeler ḳatında Ken'ānda defn itdiler; ve'llāhü a'lem bi-ṣ-ṣavāb…*
Script: *Nesiḫ*, unvocalized.
Date: Undated, but paleographically ca. mid-17th century
Paper: 21 x 15 cm. Watermark: Anchor suspended from a Ring, both within a circle, itself surmounted by a six-armed Star (typical of mid-17th century).

The story of Joseph in Canaan and Egypt in simple Old Ottoman prose. Includes Arabic quotations from the Qur'ān, followed by their interpretation in Turkish. Spelling of Arabic and Persian loanwords often defective.

For a more detailed description of this MS, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 52, no. 9 and 3 pages of facsimile (p. 70-71).

104. OIS 4250

Author: Anonymous
Title Heading: *Ḳıṣṣa-ı Yūsuf ü Züleyḫā*
f. 1b-37a
Copyist: Not mentioned
Begins: (f. 1b) *Besmeleyle başlayalum söze biz * Bir ḥikāyet idelüm biz iy 'azīz*
Turkish prose text begins: …*Çünki Ya'ḳūb Yūsuf'uñ düşin ta'bīr itdi, pādişāh olub…*
Ends: (f. 37a) …*Yūsufdan soñra, ḳarındaşları peyġamber oldılar. Ṣalavāt Allāhü 'aleyhim ecma'īn.*
Script: *Nesiḫ*
Paper: 20.5 x 13.5 cm
TG 305
The tale of *Yūsuf and Züleyḫā* in simple Old Ottoman prose.

105. OIS 3597

Author: Anonymous
Title: [*Tercüme-i Şāh-nāme*]
Title Heading: *Şāh-nāme'nüñ on altıncı cildi*
f. 1-107
Begins: (f. 1b) *Rāviyān-i aḫbār ve nāḳilān-i ās̱ār ve muḥaddis̱ān-i rüzgār şöyle rivāyet, bu yüzden ḥikāyet idüb 'iyān ü beyān iderler kim…*

Ends: (f. 107a) ...*gice Enver Bānū ile ʿīş ü nūşa oldı. Bu cild daḫı bunda tamām oldı.*
Date of Copy: Not given, but an ownership note is dated 1181/1767-68.
Script: Plain *Nesiḫ*
Paper: 25 x 21 cm, 19 lines to the page.
TG 304
The "16th volume" of an Old Ottoman prose version of the Persian *Shāh-nāma* of Firdavsī (d. 416/1026) in simple Turkish, ending with "Rüstem happily spending his days hunting and his nights joyfully with Enver Bānū."

106. OIS 4604
Author: Anonymous
Title: *Tevārīḫ-i Nerīmān Şāh*
f. 1-337
Begins: (f. 1b) *Esed-i Ṭūsī ḳavli üzere ḳahramān Hūşengden soñra pādişāh oldı, yaʿnī tāc giyüb taḫtında oturdı...*
Ends: (f. 337b) *Andan girü ʿavdet murād idüb ol irādet adem-zāde vāṣil olıcaḳ; bu cild daḫı burada tamām oldı.*
Script: Rather small crowded *nesiḫ* verging on *dīvānī*
Copyist: Not named
Date: Undated but seems late 17th or early 18th century.
Paper: No watermark; 26.5 x 18 cm. 25 lines to the page. (Last leaf a late supply, probably 19th century)
Fanciful heroic epic tales in rather simple Old Ottoman prose. On f. 1b the anonymous author (*ḥaḳīr; faḳīr*) refers to other books of comparable tales, including the *Şāh-nāme*, "Üstâd Ḥasan", the *Ḥamza-nāme* and "Ebü'l- Maʿalī Üstād" [Perhaps the latter refers to the author of the *Ḳābūs-nāme*?]. The hero is, on the first folio, designated "*Ṣāḥib-ḳırān*", a term often used for Ḥamza, the uncle of the prophet Muḥammad. This work seems to be very rare. For further details, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 55-56 (no. 14) and facsimile p. 76.

107. OIS 2110
Author: Anonymous
Title: *Zübdet ül-Ḥikāyāt*
f. 1-91
Begins: (f. 1b) *El-ḥamdü li'llāh Rabb el-ʿālemin... Ol ṣadr-i bedr-i ʿālem seyyid-i veled-i Ādem..*
Script: *Nesiḫ*, vocalized
Paper: 20.5 x 15 cm., 11 lines to the page.

TG 143
Collection of tales in Old Ottoman prose.
Other MSS: None found in catalogues of MSS.

108. OIS 536/I

Author: Anonymous
Title Heading: (f. 1b) *Siyer-i şerīf. Onuncı cild*
f. 1-123 (Part one of a two part *mecmū'a* of 169 folios)
Script: *Nesiḫ* (fairly good).
Date: Undated, but paleographically ca 10th/16th century. (Note of dedication to *vakf* dated [10]77/1666-67).

"10th volume" of a legendary biography of the prophet Muḥammad, in Old Ottoman prose.

It is possible that this may be a part of *Tercüme-i Sīret ün-Nebī* (or *Siyer-i Nevbevī*), by Ḍarīr/Żarīr (Muṣṭafā b. Yūsuf) [flourished 795/1392], a large work in simple Old Ottoman prose, based on material from standard biographies in Arabic. However most MSS of Ḍarīr's *Siyer* consist of no more than 3 volumes; cf. THSS, Tl. 1, no. 59A-67; DİA, cilt 8, p. 498-499, art. Ḍarīr.

109. OIS 535

Author: Fużūlī (d. 963/1556)
Title: *Ḥadīḳat üs-Su'adā*
Copyist: Ḫusrev b. 'Abdullāh
Date of Copy: 1005/1597

The life and martyrdom of Muḥammad's grandsons Ḥasan and Ḥusayn and their followers. This is the most famous of prose work of the great poet Fużūlī. There are copies in most major manuscript libraries.

Other copies and references: no. 110 below (OIS 655); THSS, Tl. 2, no. 242 and Tl. 5, no. 234, listing many MSS worldwide; Leiden no. 508, noting also further MSS elsewhere.

Previously unrecorded MS in Birnbaum Collection, MS T 22, undated, but ca. 18th century; copyist "Dervīş Meḥmed bende-i Aḥmed Efendi". For recent bibliographical information see DİA, cilt 15, p. 20-22.

110. OIS 655

Author: Fużūlī (d. 963/1556)
Title: *Ḥadīḳat üs-Su'adā*
No date or copyist mentioned.

111. OIS 4298/VII

Author: Hibetullâh b. İbrāhīm
Title: *Sā'at-nāme*

f. 31b-128b (7[th] and last part of a *mecmū'a*; preceded by six short pious legendary stories: *Dāstān-i (1) Cümcüme-nāme; (2) Kesik Baş; (3) Geyik; (4) Ejderhā; (5) Ana ile Oğul; (6) Duḫter-i Miskīn*).

Begins: (f. 31b) *El-ḥamdü li'llāh ellezī ca'al al-İslām nūrān*

Ends: (f. 128b) *'acz noḳṣānında ḥayretde durur…*

Script: *Nesiḫ*

Copyist: Pīrī Aḥmed b. 'Alī

Date of Copy: Muḥarrem 1160/January 1747.

Paper: 22 x 15 cm., 13 lines to the page.

TG 561

On the spiritual characteristics and influences of the prophets, angels and demons in each watch or hour of the night and the rewards for those who pray in them. Written in simple Old Ottoman Turkish prose.

Other OIS MSS: MS 847, no. 112 (next entry); MS (?) dated 1170/1756-57, see below no. 113.

Other MSS and references: Many MSS in Europe and Turkey. THSS, Tl. 2, no. 186-187; Tl. 5, no. 301; Tercüman, 183-184; DK 2806-2816; Smitskamp 99.

A previously unrecorded MS in Birnbaum Collection, MS T 3/I, copied Ẕi'l-Ḳa'de 1008/ May-June 1600.

112. OIS 847

Author: Hibetullāh b. İbrāhīm

Title: *Sā'at-nāme*

f. 1-128.

No further details known.

Contents as in preceding entry.

113. OIS (?)*

Author: Hibetullāh b. İbrāhīm

Title: *Sā'at-nāme*

f. 1-?

Date of Copy: 1170/1756-7

114. OIS 3695

Author: Lāmi'ī (d. 938/1532)

Title: *'İbret-nümā*

Date of Copy: Undated; ca. 16-17[th] century

Not in TG

Legendary mystical and moral tales

Other MSS and references: OIS 3364; 910 (no. 115 and 116 below); THSS, Tl. 5, no. 278; TDKK-YET 858-860; Kayseri, Kat. 149 (no. 1068); DK 3432-3434; see also listing in, Lāmi'ī ... Works, p. 81.

* Unfortunately, I forgot to note the OIS MS number when I was at the Oriental Institute, but it is an OIS number between 1141 and 1234.

115. OIS 3364

Author: Lāmiʿī (d. 938/1532)
Title: *ʿİbret-nümā*
Date of Copy: 1302/1885.

116. OIS 910

Author: Lāmiʿī (d. 938/1532)
Title: *ʿİbret-nümā*
f. 1-75
Date of Copy: Undated

117. OIS 343

Author: Manyāsoğlu, Maḥmūd b. Ḳāḍī-i Manyās (mid-9/16th century)
Title: (f. 2b) *Aʿceb ül-ʿUccāb*
f. 1-93 (or 96?)
Begins: (f. 1b) (Besmele) *...wa-baʿd fa-yaqūl aḍʿaf al-ʿibād ... Maḥmūd b. Qāḍī Manyās ...Pes bu ʿilm bir ḳaç mesā'il...*
Ends: (f. 93a) *...ol kitābları degme kişiler görmiş degüldür ve çoḳları naẓarı aña irişmiş degüldür.*
Script: *Nesiḫ*, vocalized
[Date of Composition: ...Between 1438 and 1451]
Date of Copy: Undated
Paper: 19 x 14 cm. Watermark: Anchor suspended from a Ring, both within a circle surmounted by a six-armed Star (common in imported Italian paper, mid-16th to mid-17th century.)
Not in TG

Work of varied contents, compiled from "reputable books" [including Arabic] for the edification of Turkish-speaking readers; divided into 4 sections, enlivened by anecdotes: (1) religious law and jurisprudence; (2) mathematical problems; (3) remarkable scientific facts about fauna, flora, minerals, medicine, astronomy/astrology, etc.; (4) special qualities of the Qur'ān; magic and superstitions, etc.

For fuller description and 4 facsimiles, see Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 47-49 (no. 6) and facsimiles, p. 66-67.

E. Islâm: Religious Literature (including Ḳur'ān and Commentary, Ḥadīs̱, Şeriʿat Law, Fetvā, etc.)

118. OIS 4002

Title: [*Qur'ān* in Arabic, with interlinear translation into Turkish]
f. 1-?

Begins: (f.1b, Sûra 1) *Tañrı adıyla başların yā oḳurın, gey raḥmet ḳılıcı. Ögmek Tañrınuñdur, ʿālemler issi yā başlayıcısı, gey raḥmet ḳılıcı, yanut güninde ḥukm…*

Ends: [Sura 114] *Eyit: Sığınurın ādemiler Çelebisine, ādemiler Pāẕişāhı, ādemiler Tañrısı, vesves şerrinden yaʿnī vesves eyleyici, girü baḳıcı yaʿnī Tañrı adın işidüb…*

Script: *Nesiḫ* (both Arabic and Turkish texts, the Turkish smaller and at an angle of 45 degrees beneath corresponding Arabic), moderately vocalized.

Date: Undated but paleographically about 16th century.

Paper: Large format. No watermarks.

Not in TG

Almost complete Qur'ān with Turkish translation. The Turkish belongs to the Recension A group of traditional translations described by E. Birnbaum in "On some Turkish interlinear translations of the Koran", *Journal of Turkish Studies*, vol. 14 (1990), p. 113-138, and is similar to other MSS of this recension, such as TKS-T, no. 1 (15th century) and TKS-A, no. 802 (dated 901/1496) and Birnbaum Collection MSC T 10. Birnbaum Collection T 120 is a different recension, close to Süleymaniye MS Kılıç Ali Paşa 14.

119. OIS 960

Author: Anonymous

Title: *Cevāhir ül-Aṣdāf*

f. 1-656

Script: *Nesiḫ*

Date of Copy: 1249/1833-34.

Not in TG

This Old Ottoman commentary on the Qur'ān was commissioned by İsfendiyār (795-843/1392-1440) son of Sultan (Kötürüm) Bāyezīd of the İsfendiyāroğlu dynasty for his son İbrāhīm (d. 847/1443).

Other MSS references: Manuscripts of this work are *rather rare*: THSS, Tl. 1, no. 366; BL, p. 3b; TKS-T, no. 20; 3087-3088; DK, no. 1301-1302; Kayseri, Raşid Efendi, Ek, no. 69 (suras 1-17 only) copied 986/1578.

A previously unrecorded MS: Birnbaum collection MS T 9, copied ca. 16th century, 271 folios in fully vocalized *nesiḫ*. Contains Suras 19-94, v. 7. Lacks Suras 85, verses 14-22; 86-89, verse 1; 95-114. Copied by two excellent copyists: (a) f. 1b-216a; (b) f. 217-271. The MS was previously owned by the Istanbul bookseller and collector Râ'if Yelkenci.

120. OIS 536/II

Author: Anonymous

Title: [*Tercüme-i Tefsīr-i Selmān-i Fārisī* ?]

f. 124-169. (Part two of a two-part *mecmū'a* [Pt. 1 is part of an anonymous *Siyer-i şerīf*, biography of the prophet Muḥammed]).

Date: Undated, but ca. 10th/16th century

This work was translated from a Qur'ān commentary supposedly authored by Salmān [al-] Fārisī, a Companion of the Prophet, to whom many *ḥadīths* were attributed.

Other MSS: None found.

121. OIS 946

Author: Ebū's-Su'ūd Efendi, Şeyḫ ül-İslām (d. 982/1574)

Title: *Ma'rūżāt*

There are many other copies of this collection of Ebū's-Su'ūd's *Fetvās*, and of other MSS of collected *fetvās* by other *müftis*. I did not note their OIS numbers.

122. OIS 41; 285; 1362; 1854

Author: Aḳsarāyī, 'Abdürraḥmān b. Yūsuf (fl. 950/1544)

Title: *'Imād ül-İslām*

Date of Copy: 953/1546

Other copies noted by Ždralović: OIS 285 (cop. 989/1581); 1362 (cop. 1038/1628 in Banya Luka); 1854 (cop. 1215/1800); OZJA (Zagreb) 351 (cop. 1190/1776).

Other MSS: BL, p. 12a; Blochet, AF 4; 527; TKS-T 235; İzmir 3265; DK 3470-3473.

A Sunnī *fiḳh* work on the 5 Pillars of Islam: faith, prayer, fasting, alms, and pilgrimage. This is an expanded translation of the Persian *'Umdat al-İslām*, compiled from 85 books by 'Abd al-'Azīz al-Fārisī, to which Aḳsarāyī added 60 sources. OIS 41 was copied only 3 years after Aḳsarāyī completed his work.

123. OIS ?

Author: [Anonymous/Ottoman Chancery]

Title: *Ḳānūn-nāme*

OIS has many *Ḳānūn-nāmes*, especially of Sultan Süleyman. I did not list their numbers. Several of them are recorded in Ždralović II, p. 399-400 (index, *Ḳānūn-nāme*).

124. OIS 142

Author: [? Abdürraḥmān b. Aḥmed el-Ḳāḍī]

Title: *Daḳā'ıḳ ül-aḫbār*

f. 1-91
Date of Copy: 970/1562
Not in TG
A collection of sayings attributed to the Prophet (*ḥadīth*) on angels, Satan, hell and paradise, the soul, death and resurrection.
Other MSS: The OIS MS is apparently anonymous, but seems to be the same work as in THSS, Tl. 4, no. 23 ascribed there to ʿAbdürraḥmān b. Aḥmed al-Ḳāḍī, who lived in the 16th century (cf. *Sicill-i ʿOsmānī*, vol. 3, p. 328 ff.)
Further MSS: Süleymaniye Serez 3317; Konya, Yusuf Ağa 7640; and 4 Cairo MSS: DK, no. 1662, (copied 1183/1768-69, described as Anonymous in that catalogue, which begins like the THSS MS), and DK 1663 (copied 1218/1803-04); 1664 and 1665 (undated). Anonymous MSS of *Daḳā'iḳ ül-aḫbār* are also recorded in TKS-T, no. 387-388 (copied respectively in the 10th/ 16th and 13th/19th century); and in TDKK-YEK, no. 232 (early 13th/19th century).

125. OIS ?
Author: Furātī (2nd half of 16th century)
Title: *Ḳırḳ Su'āl* or *Erbaʿīn Su'āl*
OIS has many MSS of this well known collection of 40 questions which ʿAbdullāh b. Salām reportedly asked the Prophet and his replies. I did not note the OIS numbers, but Ždralović (II, index) records six MSS: OIS 4921; 4379/I; 2394; 2516/V; 4975; 4837.
Other MSS and references: THSS, Tl. 4, no. 488; Smitskamp, no. 266; 296/III; TDKK-YEK 243 (under Firāḳī).

126. OIS 717
Author: İsfendiyāroglu, İsmāʿīl b. İbrāhīm
Title: [*Ḥulvīyāt-i Sulṭānī*; sometimes *Ḥulvīyāt-i Pādişāhī*]
Title Heading: *Ḥulvīyāt-i Şāhī*
f. 1-?
Date of Composition: 803/1400
Date of Copy: 1044/1634
A well known *fiḳh* work in Old Ottoman Turkish on the Five Pillars of İslām.
Other MSS and references: no. 127 below, OIS 1720; THSS, Tl. 3, no. 25; Tl. 5, no. 23; TKS-T 223-226; 3020; DK 1426-1432; Tercüman 40; TDKK-YEK, no. 130.

127. OIS 1720
Author: İsfendiyāroġlu, İsmāʿīl b. İbrāhīm
Title: *Ḥulvīyāt-i Sulṭānī*

f. 1-?
Date of Composition: 803/1400
Date of Copy: 1062/1652
Other MSS and references: see preceding entry.

128. OIS 133

Author: Ḳıvāmī
Title: *Sirāc ül-Ḳulūb*
f. 1-45

According to the *Inventar*, this is a Sufi work. No further details are given. A work of this title is recorded in TKS-T 379, as an *anonymous* "Mevize kitabı" probably composed in the 8/9th century A.H., but copied probably in the 9/15th century.

Another anonymous MS bearing the same title is recorded in TDKK-YEK 268, an undated MS which seems to be in the format of question and answer; it may be related. (After the *besmele* it begins: *Ḫaber vir baña kim bu dünyāyı Ḥaḳḳ teʿālā ḳaç günde yaratdı.* The author Ḳıvāmī is mentioned in the *Teẕkere-i Şuʿarā* of Sehī (composed 971/1563-64) [ed. G. Kut, f. 69b-70a] as having written a *Sirāc ül-Ḳulūb*, but no MS of it seems to be recorded in the catalogues of major manuscript libraries.

129. OIS 2199

Author: Oḳcu-zāde, Meḥmed, Şāhī (d. 1039/1630)
Title: *Aḥsen ül-Ḥadīs̱*
f. 1-135

The "40 Ḥadīths" elegantly versified, together with a commentary in prose, by a master stylist of Ottoman *inşā*, who served repeatedly as *Nişāncı* at the Ottoman court.

Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 11-12; TDKK-YEK 67; Christine Woodhead, "Ottoman *inşā* and the art of letter writing…" in OA, vol. 7-8 (1988), p. 143-159.

F. Sufism

130. OIS 1235

Author: Anonymous
Title: *Esrār ül-ʿĀrifīn, İrşād ül-ʿĀşıḳīn, Güftār ül-Vāṣılīn* [sic], *Tenbīh ül-Ġāfilīn.*
f. 1-49
Date of Copy: 1025/1616
Begins: *İllā, īy ṭālib-i feyż-ı ilāhī * Naẓar ḳıl maʿnāya, ḳo iştibāhı*

Not in TG

A rare Sufi work in prose and poetry describing the stages which the mystic must traverse to attain the true sublimity of divine love.

Other MS: THSS, Tl. 2, no. 123. This MS is not the Sufi work *Esrār ül-ʿĀrifīn* by Seyyid Seyfullāh Ḳāsim b. Seyyid Niẓāmeddīn (d. 1010/1601-02), which is recorded in TKS-T 162/VII, Tercüman 117, DK 95, OM, I, 81.

131. OIS 852/III

Author: Anonymous

Title: *İrşād-nāme*

f. 43-64 (Third part of a 5 part *mecmūʿa* totaling 163 f.)

Copyist: Ḥasan b. Yaʿḳūb

Date of Copy: 917/1511

Place of Copy: Ḥaleb [Allepo, Syria]

An anonymous Sufi tract. This cannot be the *İrşād-nāme* by Ḥaḳīḳī who lived more than a century later (d. 1050/1640-41) and whose work is noted in THSS, Tl. 2, no. 40.

132. OIS 1302/I

Author: ? Anonymous

Title: *Risāle-i Devrān-i Ṣūfiye*

f. 1-10 (first part of a two part *mecmūʿa* totaling 35 folios)

Date of Copy: Undated, but paleographically ca. 18th century

Unidentified short tract on mysticism. It may perhaps be the same as *Risāle fī Beyān Cevāz Devrān es-Ṣūfīye/Risāle-i Devrān* by ʿÖmer Fuʾādī (d. 1046/1636-37) [see OM, I, p. 118] of which there is a MS in DK, no. 2236; or possibly the same as *Risāle fī Devrān es-Ṣūfīye el-Ḫalvetīye* by Şeyḫ Beşīr Ḳalburcı (11/17th century) of which there is a MS in DK 2376.

133. OIS 1302/II

Author: Ferişteoğlu, ʿAbdülmecīd ʿİzzeddīn (d. 864/1460)

Title: *Āḫiret-nāme*

f. 15-35 (2nd part of a two part *mecmūʿa*)

Date of Copy: Not stated, but it is paleographically ca. 18th century

Ḥurūfī doctrines on the hereafter.

Other MSS and references: The earliest MSS currently known are in Süleymaniye, Millet Kütüphanesi, Alī Emīri collection, Şeriyye, no. 1363-1364; other MS, Atatürk, Ergin, no. 418.

134. OIS 678

Author: Selīm Dīvāne or Selīm Bābā (d. 1170/1757)

Title: *Burhān ül-ʿĀrifīn*

f. 1-57

Paper: 23 x 14 cm.

On the principles of Sufism, by a *Şeyḫ* of the Ḳādirīye order.

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 89-91, also listing MSS elsewhere; Tercüman, 96-97; DK, no. 271 (author: "Selīm Bābā el-Ḳırīmī el-Ḳādirī").

135. OIS ?

Author: Yazıcıoğlu, Aḥmed Bīcān (d. after 870/1451)

Title: *Envār ül-ʿĀşıḳīn*

f. 1-?

Composition completed: 855/1451

MSS of this famous popular Sufi work in Old Ottoman are found in many libraries. OIS possesses several other MSS whose numbers I did not note down.

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 2; also MSS cited in DİA, vol. 2, art. Aḥmed Bīcān, p. 49-51; TDKK-YEK, no. 176-177.

A previously unrecorded MS is in the Birnbaum Collection, no. T 7 (ca. 17th century)

G. Ethics and Philosophy

136. OIS 2883

Author: ʿAbdülkerīm b. Meḥmed (fl. mid-10/16th century)

Title: *Naṣāʾiḥ ül-Ebrār*

f. 1-12b

Begins: (f. 1b) *Ḥamd ü sipās ü s̱enā bī-ḳıyās bi-Ṣānıʿ-ı Şühūd-i ʿālem…*

Script: *Nesiḫ*, fully vocalized excellent script

Date of Copy: (f. 12b) Rebīʿ I 1112/August 1699. [Date also given in poor ungrammatical Arabic words 1012 (=1603), carelessly omitting the word *miʾah* (100)].

Paper: 20.5 x 14 cm Watermark: (1) Trefoil with letters Z and T on either side of the stem; (2) Crown. (Similar watermarks in other MSS dated 1112 and 1114).

A short tract of ethics and advice, enlivened by anecdotes and citations attributed to both Islamic and pre-Islamic personalities. It is dedicated to Sultan Süleymān Ḳānūnī (1520-66). For a fuller description see E. Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 51-52, no. 8.

Other MSS and references: In OIS 115/III (f. 14b-25a) in a *mecmū'a* (=TG 525); OIS 3269/V (not in TG, but in Ždralović, II, p. 195, no. 1250). Also Cairo University Library (no printed catalogue!) 5302 T and 7141 T; TKS-T 2950/II; 2915/X; 2989/III; and several other MSS noted in my article in *Sarajevo I*.

137. OIS 4158, 3723/I, 1248, 3612, 3613, 3615, 4676, 4723, 1965/I, 3666/II, 2707, 2615, 25/I, 1576/I, 3150/I, 1604

Author: 'Aṭṭār (d. ca 627/1230) reputed author

Title: *Pend-nāme*

For many centuries the *Pend-nāme* attributed to 'Aṭṭār, a work full of wise sayings in Persian verse, was used as a text-book of Persian by speakers of Turkish throughout the Ottoman Empire, whether ethnic Turks, Slavs, Arabs or Kurds. Many MSS of the *Pend-nāme* contain Turkish text also, ranging from complete free translations (e.g. by Emrī, Şem'ī, Maḳālī) to careful phrase by phrase Turkish translation between the lines of Persian, as well as MSS with only occasional Turkish glosses beneath "difficult" Persian words or phrases or in the margins or in commentaries on the text. Sometimes such MSS are titled *Tercüme-i Pend-nāme.*

14 such MSS are noted both in TG and Trako-P. Here is a concordance of the OIS *Inventar* numbers with the catalogue running numbers in TG and Trako-P.

OIS Inventar	TG	Trako-P
4158	345	264
3723/I	350	269
1248	352	271
3612/V	355	274
4676	356	275
4723	357	276
1965/I	358	278
3666/II	364	283
2707	374	293
2615	380	307
25-1	383	304
1576/I	385	301
3150/I	386	295
1604	387	305

138. OIS 1576/I

Author: ʿAṭṭār (d. ca 627/1230) reputed author
Title: *Pend-nāme* (Persian text with interlinear and marginal glosses in Turkish at the beginning).
f. 1b-31b (of a two part MS, totaling 64 folios)
For details see the Persian section of this catalogue, no. 193.
Followed by the Turkish translation of the whole work by Emrī, Emrullāh Edirnevī (d. 983/1575-76). See below, no. 140, OIS 1576/II.
TG 385

139. OIS 115/X

Author: ʿAzmī, Pīr Meḥmed b. Aḥmed Çelebi (d. 990/1582)
Title: (f. 42b) *Pend-nāme-i ʿAzmī Efendi*
f. 42b-44b (Part 10 of a 15 part *mecmūʿa* totaling 85 folios)
Begins: (f. 42) *Her işe ḳıl besmeleyle ibtidā * Ẕikrüñ olsun dāʾimā Ḥamd-i Ḫudā*
Paper: 20 x 12 cm
TG 525

A short work of moral and ethical advice by a noted 16th century scholar and poet who was also tutor to Sultan Murad IV. Although this and other MSS (including DK and Blochet) declare ʿAzmī as the author, Rieu (BL 244a) ascribes it to his son ʿAzmī -zāde Ḥāletī (d. 1040/1630). OM (II, 309-310) cites the introductory verse noted in his biography of ʿAzmī. TG 525, however, follows Rieu, contradicting the OIS MS itself, which expressly says it is the work of *ʿAzmī Efendi el-merḥūm* (f. 42b).

Other MSS and references: DK 341; Blochet S 749.

140. OIS 1576/II

Author: Emrī, Emrüllāh Edirnevī (d. 982/1574)
Title: *Tercüme-i Pend-nāme-i ʿAṭṭār*
f. 32-64 (2nd part of a two part *mecmūʿa*)
Script: *Nesiḫ*
Date of Copy: 969/1561-62

A free rendering in Turkish *mesnevī* verse of ʿAṭṭār's Persian *Pend-nāme*. This MS was copied 12 or 13 years before Emrī's death. The first 31 folios preceding the Turkish rendering contains the original Persian text of the *Pend-nāme*, with interlinear and marginal glosses in Turkish at the beginning (See no. 138 above, and in further detail, no. 193 below).

Other MSS of Emrī's translation and detailed references: THSS, Tl. 5, no. 253; TDKK-YEK 958. A previously unrecorded early MS of Emrī's *Tercüme* is in the Birnbaum Collection, MS T 39; this copy was completed on 23 Şaʿban 961/August 1554, some 20 years before the author's death. It is in an ungraceful *nesiḫ* script.

141. OIS 4138/II

Author: Ḥekīm, Meḥmed Şāh Ḳazvīnī

Title: *Naṣīḥat-nāme*

See no. 194 in Persian section of this Catalogue.

142. OIS 1075

Author: Kātib Çelebi (d. 1067/1657)

Title: *Mīzān ül-Ḥaḳḳ fī İḫtiyār il-Aḥaḳḳ*

f. 1-?

Date of Copy: 1158/1745

A widely read and copied collection of 25 essays on matters of controversy among Muslims, with pleas for tolerance. Includes an important autobiographical section.

Other MSS and references: THSS, Tl. 1, no. 379; Tl. 3, no. 129; Tl. 4, no. 135-138; Tercüman, 88-90; İzmir 3231; TDKK-YEK 25.

Two previously unrecorded MSS in the Birnbaum Collection: (1) MS T 19. Copied ca. 17-18th century, 73 f., 9 x 12 cm. Mainly vocalized, fine *nesiḫ*, fine *ser-levḥ* (*ʿunvān*); each page gilded and colored. Good contemporary gilded leather binding; (2) MS T 18. Copied ca. 18th century. 90f. 21.5 x 12.5 cm Plain *nesiḫ*, not vocalized.

143. OIS 4016

Author: Lāmiʿī (d. 938/1532)

Title: *Şeref ül-İnsān*

f. 1-144

Begins: (f. 1b) *Bismi'llāh ir-Raḥmān ir-Raḥīm * Fātiḥa-i genc-i kelām-ı ḳadīm*

Script: *Taʿlīḳ*

Copyist: (f. 144b) ʿĀlī b. Muṣṭafā

Date of Copy: Cemāẕī II 972/January 1565

Paper: 18 x 11 cm, 21 lines to the page

TG 149

An ethical work in the form of a debate between humans and animals, based on one of the Arabic *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*

Other copies and references: THSS, Tl. 3; no. 318; many MSS listed in 'Lāmiʿī ...Works', p. 83; 11 MSS in DK, no. 3287-3297; İzmir 3529-3530; TDKK-YEK 934

144. OIS 3834

Author: Lāmiʿī (d. 938/1531-32)

Title: *Şerḥ-i Dībāce-i Gülistān*

f. 1-79.

Script: *Taʿlīḳ*

Date of Composition: 910/1504
Date of Copy: Muḥarrem 961/1553
Famous commentary on Sa'dī's introduction to his *Gülistān*
TG 146=Trako-P 421. Another MS is OIS 3237 (see next entry, no. 145).
Other MSS: THSS, Tl. 2, no. 620; and list in 'Lāmi'ī ...Works', p. 8 note 7; DK, no. 3063.

145. OIS 4237

Author: Lāmi'ī (d. 938/1532)
Title: *Şerḥ-i Dībāce-i Gülistān*
f. 1-86
Script: *Ta'līḳ*
Date of Copy: Not given
TG 147=Trako-P 422.
Other MSS: see preceding entry.

147. OIS 4811/I

Author: Mercimek Aḥmed (fl. early 9/15th century)
Title: *Tercüme-i Ḳābūs-nāme*
f. 1-84
Date of Composition: 836/1432.
Copyist: Ṣāliḥ b. 'Os̱mān
Date of Copy: 1055/1645
Paper: Watermark: Trefoil with stem flanked by the letter A to the left and C to the right, linked by the bar of the A extended to the right to touch the left side of the C. Similar watermarks in
(1) no. 95 =MS OIS 4811/II, *Müṭāyebāt*, copied 1050/1640
(see details in E. Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 56-57, no. (5) and
(2) no. 4939 =MS OIS 17, *Tevārīḫ-i Āl-i 'Os̱mān*, copied 1063/1653
(see details, Birnbaum, ibid., p. 44-45, no. 3)

Kay Ka'ūs b. Iskandar's classic *Qābūs-nāma* or *Naṣīḥat-nāma* in Persian, composed to advise his son on how to be a success in life, was completed in 475/1082-83. Several different translations into Old Ottoman were made in the 14th and 15th centuries. The best of them is Mercimek Aḥmed's. See discussion in E. Birnbaum, *The Book of Advice...the earliest Old Ottoman Turkish...version of [the] Ḳābūs-nāme/Mütercimi meçhul ilk Türkçe Ḳābūs-nāme*. Harvard University Printing Office, 1981, especially p. 6-7.

For other MSS and references, see EI 2, vol. 6, art. Merdjümek, p. 1019-1020 (E. Birnbaum): also Zehra Toska, *Kâbûs-nâme*, 2 vol. (unpublished doctoral dissertation, Istanbul University, 1989-90); Further MS: DK 914.

148. OIS 2610; 4269; 4820; 1673; 1295; 1296; 3865; 4851; 5136; 4888/II; 2495; 1296; 3213; 1563.

Author: Saʿdī (d. 691/1292)

Title: *Gulistān*

The *Gulistān* was used as a textbook of Persian for many generations of Turkish speakers. A large number of MSS have partial, or less often complete Turkish translations (usually anonymous) either beneath (occasionally above) the line of Persian text, or in the margins. Very often these appear on the earlier pages of MSS and gradually become less frequent. This usually indicates that the student user abandoned his study of Persian prematurely!

Of the 41 MSS of *Gulistān* in Persian recorded in TG as in the OIS collection, the 13 listed below (constituting almost one third of the total) are noted there as having Turkish glosses or interlinear translation. (Most of the same MSS are also recorded in Trako-P). This list is arranged by date of copying.

TG number	OIS accession no.	Date of Copy
407	2610	958/1551
410	4269	969/1562
412	4820	1002/1594
413	1673	1005/1596
414	1295	1005/1597
419	3865	1056/1646
421	4851	1063/1653
427	5136	n.d [=no date]
430	4888/II	n.d.
433	2495	n.d. (ca. 18th century)
436	1296	n.d.
437	3213	n.d.
439	1563	n.d.

149. OIS ?

Authors: Sūdī (d. after 1007/1548) and Şemʿī (d. after 1009/1600)

Title: *Şerḥ-i Gulistān* and *Şerḥ-i Bustān*

As these works were standard texts for the study of Persian in the Ottoman Empire OIS has many MSS also of the standard commentaries on them; particularly the separate works titled *Şerḥ-i Gulistān* and *Şerḥ-i Bustān* by each of the two well-known Bosnian scholars Sūdī and Şemʿī. I did not note the OIS number of these MSS.

150. OIS 3875

Author: Ṣarı ʿAbdullāh (ʿAbdullāh b. Seyyid Meḥmed, d. 1071/1661)
Title: *Naṣīḥat ül-Mülūk Tergīben li-Ḥusn is-Sülūk.*
f. 1-?
Script: Good small *nesiḫ*
Copyist: Ḥāfiẓ Muṣṭafā of Belgrade
Date of Composition: 1059/1649
Date of Copy: 1061/1651 (*within 2 years of composition, and during the author's lifetime*).
Paper: Watermark: Shield with a six-armed Star in the middle; Shield surmounted by a Crown.

Consists of two parts, the first a "Mirror for Princes" type of *Siyāset-nāme*, advising statesmen how to avoid errors, the second part devoted to death and the hereafter. It was dedicated to Sultan Mehmed IV.

Other MSS and references: Fullest listing in Leiden 629; also Cairo (Dāghistānī p. 272, 2 copies).

Note: This work is not to be confused with (1) *Naṣīḥat üs-Selāṭīn* by Muṣṭafā ʿĀlī (completed 989/1580), nor (2) *Naṣāyiḥ ül-vüzerā ve'l-ümerā* by Ṣarı Meḥmed Paşa (d. 1129/1717).

151. OIS 3693

Author: Sinān Paşa/ Ḫoca Paşa, Yūsuf b. Ḫıżır (d. 891/1486)
Title: *Naṣīḥat-nāme*
f. 1-?
Paper: Watermark: Anchor suspended from a Ring, both surrounded by a circle surmounted by a six-armed Star. Similar watermark in no. 3 in this catalogue =OIS 3236, dated 983/1576.
A work on ethics

Other MSS and references: See İA, vol. 10, art. Sinān Paşa, Hoca (citing MSS on p. 669); EI 2, vol. 9, p. 631, art. Sinān Pasha. Facsimile, ed. İ. H. Ertaylan, Istanbul, 1961.

H. İnşā/ Elegant Ottoman Prose Collections

152.

Author: Anonymous
Title: *İnşā* and *Ṣak*

OIS had a large number of MSS containing collections of elegant Turkish prose (*inşā*) and model documents (*Ṣak*) which served as examples for writers seeking to elevate their compositions to a literary level beyond

that of simple communication. Many were untitled or were merely headed "*İnşā*" or "*İnşā-ı…*" I made notes on only the few mentioned below.

153. OIS 495

Author: Anonymous

Title: *İnşā-ı Merġūb*

f. 1-250

Compiler ?/ Copyist ?: İbrāhīm b. Muṣṭafā

Date of Copy: 1250/1834

A manual of "refined" Ottoman Turkish literary style, consisting of (a) a selection of elegant synonyms (mostly loan words from Arabic and Persian) to replace their plebian plain Turkish equivalents; and (b) samples of elegant writing in literary Ottoman from various sources, some attributed, some anonymous, including transcripts of actual documents or letters.

İnşā-ı Merġūb is almost a generic title since it appears at the head of numerous MSS in many libraries. While the contents of these MSS vary greatly the pattern is similar. The first section often begins: "*'İlm-i inşāda musta'mel olan luġatler*", but MSS differ from that point onwards. Some of the stylistic specimens and documents in the various MSS of *İnşā-ı Merġūb* are dated or datable, and generally fall within the period from the late 18th to the middle of the 19th century. "*İnşā-ı Merġūb*" is the subject of a doctoral dissertation written at Ege Üniversitesi by Ömer İnce, *İlm-i inşā kuralları ve sözlüğü: mü'ellifi bilinmeyen bir eser: "İnşā-ı mergub*" (Reported in Hatice Aynur, *Üniversitelerde Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları… 1998*" Istanbul, 1999).

Other MSS bearing this title: THSS, Tl. 3, no. 165 (18th century); M. Götz, *Islamische Handschriften*, Tl. 1, Nordrhein Westfalen, no. 350 [not in THSS, but in a different volume in the same series *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Bd. 37 (copied 1254/1838)]; BL, p. 100b; TKS-T 1308-1310; Blochet, S 304; 369; Atatürk Ktp., p. 28, no. 274 (copied 1262/1846).

The Birnbaum Collection includes 3 previously unrecorded MSS, each titled *İnşā-ı Merġūb*, but each having very different contents: T 73 (n.d., latest dated document 1211/1796-97); T 45 (n.d., latest dated document 1259/1843); T 46 (copied 1259/1843).

154. OIS 768

Author: Anonymous

Title: None

f. 1-143.

A *mecmū'a* described in the *Inventar* as containing *Ṣak ü inşā*: samples and model texts of documents and other pieces in elegant Ottoman literary style from the 16th and 17th centuries.

155. OIS 141

Author: Ḳınalı-zāde, ʿAlāeddīn ʿAlī Çelebi (d. 979/1572)
Title: *Münşeʾāt*
f. 1-89
Script: *Dīvānī*
Copyist: Yūsuf b. ʿĪsā
Date of Copy: 989/1581
Place of Copy: Miṣr (Cairo)
Paper: 21.5 x 15 cm.
Further note added later at the end, dated 997/1589.

This collection of elegant Ottoman Turkish writings seems to be *extremely rare*. There is a MS in Vienna (Fluegel, I, p. 266) and a fragment in London (BL 94b).

I. Language and Lexicography*

156. OIS 4319

Author: Aḫterī, Muṣṭafā b. Aḥmed (d. 968/1561)
Title: *Aḫterī-i Kebīr* or *Luġat-i Aḫterī*

This Arabic-Turkish dictionary was widely used for centuries and there are many other copies in OIS, but I did not note their accession numbers or details.

Other MSS and references: THSS, Tl. 3, 220; Tl. 4, 466; Süleymaniye, TYİK 41; TDKK-YEK 428-434; Leiden 461; other MSS noted in Mehmet Saadettin Aygen, *Afyonkarahisarlı âlim ve lugatçı Muslihüddin Mustafa bin Şemsettin Karahisarî-Ahterî*. (Afyonkarahisar, 1988) p. 30-37; Ždralović, I, p. 179; II, no. 428, 977; Smitskamp 218.8-218.9.

157. OIS 230/II

Author: Anonymous
Reputed Author: Hindūşāh Naḫcivānī, or Birgevī Meḥmed b. Pīr ʿAlī (d. 981/1573)
Title: *Ṣıḥāḥ-ı ʿAcem*
[Alternative Title: *es-Ṣıḥāḥ el-ʿAcemīye*]
f. 135-171 (2nd part of a two dictionary MS. See below)
Date of Copy: Ṣafer 962/ January 1552

An interlinear Persian-Turkish glossary/dictionary which survives in many copies. It is attributed to various authors, especially the two noted above. Cf. C. A. Storey, *Persian Literature*, vol. III/1, p. 7 and DİA, cilt 6, p. 194, (art. Birgivi) and cilt 18, p. 116-117 (art. Hinduşah). This MS lacks the beginning. It is briefly described in Trako-P, no. 39. Other OIS MSS:

* Cf. E. Birnbaum, 'Interlinear translation: the case of the Turkish dictionaries', in *Journal of Turkish Studies*, vol. 26/I=*Essays in Honour of Barbara Flemming/Barbara Flemming Armağanı*, I, [ed.] Jan Schmidt. [Cambridge, Mass.], Harvard University, Dept. of Near Eastern Languages and Civilizations, 2002, p. 61-80.

Trako-P, no. 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94.

Other MSS: TKS-T, 2038/II; 2045; 2046; Blochet S 291; S 551; DK, no. 3337,3338; Istanbul, Atatürk, Yeni, no. 93; Leiden 781; 823; 1101 (1).

OIS 230/II is bound together with *Baḥr ül-Ġarā'ib/Luġat-i Ḥalīmī* (see next entry)– a combination found in other collections (such as TKS-T 2038 and Blochet S 551).

158. OIS 230/I

Author: Ḥalīmī, Luṭfullāh (d. ca. 900/1495)

Title: *Baḥr ül-Ġarā'ib*

Alternative Title: *Luġat-i Ḥalīmī*

f. 1-134 (first half of a 2 part MS: See below)

Date of Copy: 964/1557

A well-known Persian-Turkish dictionary, which includes verse citations from classical Persian poets. This copy is bound with MS no. 157, OIS 230/II *Ṣıḥāḥ-ı ʿAcem*: see preceding entry. These 2 dictionaries are sometimes bound together, e.g. TKS-T 2038; Blochet S 551.

Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 198; Leiden , no. 663; 823; TDKK-YEK 436-443; 447; DİA, cilt 15; p. 341-343 (art. *Ḥalîmî*)

A previously unrecorded MS in Birnbaum Collection, MS T 16 (*Defter*s 1 and 2 but lacking the introduction. Copyist, Mürīdī; dated 960/1553).

159. OIS 4334/IX

Author: Lāmiʿī (d. 938/1532)

Title: *Luġat-i Lāmiʿī*

Alternative Titles: *Tuḥfa-i Lāmiʿī* and *Luġat-i Manẓūme-i Lāmiʿī*)

f. 113b-118b (Part 9 of a *mecmūʿa*)

Script: *Taʿlīḳ*

Date of Copy: 1080/1670

A short Persian-Turkish vocabulary in verse= Trako-P 197; other OIS MS 3127/I (see next entry no. 160)

Other MSS and references: Many listed in "Lāmiʿī...Works", p. 85, note 24; p. 77; Bursa, Genel Ktp. Hüseyin Çelebi 1158; Cairo UL, MS 3646 (uncatalogued); DK, no. 548-549; Smitskamp 218.24/III.

160. OIS 3127/I

Author: Lāmiʿī (d. 938/1532)

Title: *Luġat-i Lāmiʿī*

f. 1-8

Script: *Nesiḫ*

Date of Copy: Undated; ca. 18th century.

Trako-P 196.

Other MSS: See preceding entry.

161. OIS 3266; 3075; 4436; 5193; 3624; 4264/I; 2683; 4433

Author: Niʿmetullāh b. Aḥmed (d. 969/1561)

Title: *Luġat-i Niʿmetullāh*

f. 1-283.

Date of Copy: Ẕī'l-Ḳaʿde 988/January 1580.

Widely used Persian-Turkish dictionary; many copies in many libraries. OIS 3266 and 7 others in OIS (no. 3075; 4436; 5193; 3624; 4264/I; 2683 and 4433) are briefly described in Trako-P, no. 198-206.

Other MSS: THSS, Tl. 4, no. 473-478 and references there (no. 473 "autograph dated 947/1541"); Storey III/I, p. 70-71 and references there; Leiden 164 ("autograph dated 966/1559"); 227; 684(1); 925, and further references to MSS elsewhere; TDKK-YEK 477 ("autograph dated 947/1541"); 478-486; İzmir 3858; Atatürk; Belediye 459; Atatürk, Yeni, II, 162; Smitskamp 218.12-14 (3 MSS); Ždralović I, p. 180; II, no. 723; 1480. [It is quite likely that later copyists made the three "autographs" by copying the date from their Vorlage, and that their own copies were made later than 947 and 966 respectively].

162. OIS 418/II

Author: Rüstem el-Mevlevī, (fl. 15th century)

Title: *Vesīlet ül-Maḳāsid ilā Aḥsen il-Merāṣıd (fī Luġat il-Fürs)*

[Alternative Title: *Luġat-i Rüstem*]

f. 10-49 (Part 2 of a 49 folio *mecmūʿa*)

Part of a Persian-Turkish dictionary, whose composition was completed in Şaʿbān 903/ April 1498.

Other MSS: Trako-P, p. 72-73, no. 108 (OIS 1195/IV, pt. 2 of *Vesīle* only, copied 1062/1652); no. 109 (OIS 1255, n.d.); Storey PL, vol. III/I, p. 66, no. 99; BL-HP, p. 83, Or. 5097; TKS 2086-2087; Blochet S 260; Fluegel I, 197; İzmir 3114; TDKK-YEK 614 (copied 960/1552); 615 (cop. 965/1557); 616-617.

163. OIS 3478; 3903 [and 67 other MSS]

Author: Şāhidī, İbrāhīm (d. 957/1550)

Title: *Tuḥfa-i Şāhidī*

A famous Persian-Turkish dictionary in verse composed in 920/1514, which was a standard textbook for children in the Ottoman Empire for learning Persian and scansion. It was widely used and copied from the 16th through the 19th centuries

MSS: At least 69 copies of various dates in OIS alone, listed in

Trako-P, no. 110-178.

Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 199; Leiden 148 (listing MSS elsewhere and studies); Storey, PL, III/I, p. 66-67; TDKK-YEK 567-576 (10 copies); Smitskamp 218.17-24 (8 copies).

Previously unrecorded MS: Birnbaum Collection, MS T 21 (ca. early 18th century).

164. OIS 4098

Author: Anonymous
Title: *Lübb ül-Luġāt*
f. 1-?
Date of Copy: 1103/1691
A *rare Arabic-Turkish dictionary* in verse.

165. OIS 3251

Author: Anonymous
Title: *Mirḳāt ül-Luġa*
f. 1-210
Copyist: Muḥyī'ddīn b. Muṣṭafā
Date of Copy: 959/1552
Place of Copy: Ḳalḳan Delen [=Tetovo]
Arabic-Turkish *interlinear* dictionary. Words are alphabetically arranged, by final letter, then initial letter, then middle letter(s). The earliest dated copies appear in the first half of the 16th century. The authorship is uncertain, but it has been ascribed to Zeyneddīn Tebrīzī.

Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 194; further copies in Sarajevo: OIS 1890 (see Ždralovič, II, p. 340, no. 2281); Musej Grada Sarajevo (City Museum of Sarajevo) MS 135, copied 944/1537 (Ždralovič, II, p. 16, no. 7, trilingual: Arabic-Persian-Turkish); Leiden 237; Smitskamp 218.15; 218.16.

J. Sciences, Medicine, Pseudo-Science

166. OIS 1378

Author: Anonymous
Title: *Yıldız-nāme*
f. 1-114
Copyist: İbrāhīm b. Meḥmed
Date of Copy: 1024/1615
Fragment of an astrological work, describing the favorable and unfavorable omens of each day of each month.

Other MSS: Not found.

167. OIS 2164

Author: Zeynülʿābidīn b. Ḫalīl (d. 1056)

Title: *Şifā' ül-Fu'ād li-Ḥażret is-Sulṭān Murād*

f. 1-42.

Date of Composition: 1037/1628

A medical work in fairly simple Turkish in 17 chapters, discussing a range of subjects including the properties of various foods, remedies for the relief and cure of many sicknesses and advice on aphrodisiacs. The author was chief doctor at the Fatih hospital in Istanbul and dedicated this work to Sultan Murad IV.

Other MSS and references: THSS, Tl. 2, no. 207 and MSS mentioned there. TDKK-YEK 673; Leiden 727 with further references. 72 MSS and other useful bibliographical information in article by Ayşe Özakbaş, '17. yüzyılda yazılan bir tıp kitabı: *Şifā'ül-fu'ād*', in JTS, vol. 20 (1996) p. 133-168.

168. OIS 4137

Author: İbn Sīrīn, Muḥammad, attributed author (d. 110/728)

Title: *Taʿbīr-nāme*

f. 1-?

Date of Copy: 819/1416

On the interpretation of dreams. I did not have the opportunity to examine this MS which may be a Turkish translation of the original Arabic work, reputedly by İbn Sîrîn.

Other MSS: cf. TDKK-YEK, no. 14: "*Tercüme-i Taʿbīr-nāme-i İbn-i Sīrīn*".

169. OIS 650

Author: Nevʿī, Yaḥyā b. Pīr ʿAlī (d. 1007/1599)

Title: *Netā'ic ül-Fünūn*

f. 1-115

Date of Composition: (f. 115) "Draft completed and fair copy begun at the end of Receb 979 [November 1571]. The work had been commenced on the first day of Cemāẕī II 979 [Sept. 1571] in the city of Edrene/Edirne." It is dedicated to Sultan Murad III (who reigned 982-1003/1574-1595)

Date of Copy: (f. 115) 984/1576

A short encyclopedia of twelve sciences, the first being history and the last being divination, based on named sources. *This is an early MS, copied soon after its completion; the copy was made some 13 years before the author's death.*

Other copies and references: THSS, Tl. 1, no. 372; Tl. 4, no. 3-6; Tl. 5, no. 169-170; Gazi Husrev Beg II, no. 2865-2868; DK, 4872-4876; Leiden 949/I (with further references); İA, art. *Nevʿī*.

170. OIS 4797

Author: Yazıcıoğlu, Aḥmed Bīcān (d. after 870/ 1466)
Title: *Dürr-i Meknūn*
f. 1-?
Copyist: ʿÖmer b. Maḥmūd
Date of Copy: 1172/1785

A cosmography, with other material such as mythology and legendary history, and illustrative tales. According to the author's introduction, it was compiled from various books, including *tefsīr*s [Qu'rân commentaries], *ḥadīth*s of the Prophet, *rivāyet*s and *ḥikāyet*s.

This work in simple Old Ottoman was popular for centuries. OIS has several other MSS, whose numbers I did not note down.

Other MSS and references: THSS, Tl. 5, no. 160 and references there; OZJA (Zagreb) 468 (cited by Ždralović); Leiden 1301, and references there; TDKK-YEK, 2.

Appendix: Non-Turkish MSS

While I spent most of my time at the Oriental Institute of Sarajevo examining Turkish MSS in the collection, I also made notes on a small number of its Arabic and Persian MSS. Some of these are described briefly below. The romanization below is based on the Library of Congress/American Library Association rules.

K. Arabic Manuscripts

171. OIS 4073

Author: Abū Ḥanīfah (d. ca. 157/767)
Title: *al-Musnad*
f. 1-?
Date of Copy: Undated; ca. 6/13th century
Copyist: Abū ʿAbdullāh b. Ḥusayn al-Balkhī
GAL, S I, 286

172. OIS 47

Author: ʿAbdullāh Dadah (Dede) b. Yakhshī (Yaḫşī) b. İbrāhīm
Title: *Awḍaḥ al-Subul*
f. 1-73.
Copyist: Ḥasan b. Muṣṭafā Bōsnawī
Date of Copy: 1000/1592

Place of Copy: Sarajevo

A rare Sufi work (=Ždralović no. 95). No copies are recorded in GAL, Princeton-Mach.

173. OIS 4046

Author: ʿAttābī, Aḥmad b. Muḥammad al-Bukhārī (d. 586/1190)

Title: *Sharḥ Jāmiʿ al-Ṣaghīr [fī' al-Furūʿ]*

f. 1-?

Date of Copy: 613/1216-17 (*27 years after the author's death*)

Commentary on *al-Jāmiʿ al-Ṣaghīr*, a standard work on Ḥanafī *fiqh* (jurisprudence) by Muḥammad b. Ḥasan al-Shaybānī (d. 189/904)

Described in Kātib Çelebi, *Kashf al-Ẓunūn*, col. 563, lines 6-8; cf. GAL, GI 465; S I 643.

174. OIS 331/II

Author: Ḥasan Kāfī Akḥiṣārī /Aqḥiṣārī (d. 1025/1616)

Title: *Uṣūl al-Ḥikam fī Niẓām al-ʿÂlam*

f. 1-?

The Bosnian author of this Arabic treatise written in 1596, advocated some administrative and military reforms in the Ottoman Empire. (The following year he produced an expanded Turkish translation of which there are copies in OIS, no. 212; 2932; 1946/I; 1717).

Other MSS and references: GOW, no. 120; GAL, G II 443; S II 659; Ždralović, index, "Uṣūl".

175. OIS 3822

Author: Hüdā'ī, Maḥmūd (d. 1038/1628)

Title: *Nafā'is al-Majālis*

f. 1-?

Date of Copy: 1120/1708

Place: "Nevābād" [=Donji Vakuf]

Mystical interpretation of selected verses of the Qur'ān by the co-founder of the Jalwatīyah/Celvetīye order, Hüdā'ī.

Other MSS and references: DİA, cilt 4, p. 339, where the best and earliest MS of this work by Hüdā'ī is stated to be Süleymaniye, Şehid Ali Paşa, no. 172-174 (in 3 vols.) (Ždralović, II, p. 106 cites OIS 3822, and attributes the authorship tentatively to "Muṣṭafā b. Yūsuf Mostārī (?)").

176. OIS 4073

Author: Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān b. ʿAlī (d. 597/1200)

Title: *Zād al-Masīr fī ʿİlm al-Tafsīr*

Date: [presumably of composition, rather than of copy] 587/1191.

On Qur'anic commentary; vol. 4 only.

Other MSS: GAL I, 663 (no. 33); S I, 918; Princeton-Mach 340 (vol. 1 only)

177. OIS 4058

Author: Ibn Māzah, 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, al-Shahīd (d. 536/1141)

Title: *al-Fatāwā al-Ṣughrā*

Date of Copy: 625/1228

Collection of rulings according to Ḥanafī rite *fiqh*

Other MSS and references: GAL I 461, no. 10b, 5; S I 640; Princeton-Mach 1001; cf. *Kashf*, col. 1224 (but beginning differs from Princeton-Mach 1001)

178. OIS 425

Author: Ibn al-Nafīs, Muḥammad b. Aḥmad (d. 687/1288)

Title: *Mūjiz al-Qānūn*

Script: *Naskh*, vocalized.

Copyist: al-Khwārizmī

Date of Copy: 747/1346

A well-known Arabic abridgement of Ibn Sīna's (d. 428/1037) famous medical encyclopedia *al-Qānūn fī al-Ṭibb*

GAL S I 825, 82a line 9 ff.

Other MS: Leiden, Or. 769 copied 938/1531. (Cf. Ibn al-Nafīs, *Muğaz al-Qānūn*. S arabskog preveo Sakir Sikirič...Sarajevo, 1961).

179. OIS 4069

Author: Jāmī, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad (d. 898/1492)

Title: *al-Fawā'id al-Ḍiyā'īyah Sharḥ al-Kāfīyah*

Copyist: Walī/Veli b. Pīrī

Date of Composition: 897/1492

This Arabic commentary on the Arabic grammatical work *al-Kāfīyah* of Ibn Ḥājib (d. 646/1249) was composed by the great Persian poet and Naqshbandī Shaykh Jāmī for his only son Ḍīyā al-Dīn Yūsuf. It remained a standard Arabic grammar textbook in Ottoman *medreses* for some four centuries and many MSS are extant.

Other MSS and references: OIS 89; 2487; 3546; 3828; 4272; 6017; OZJA 537; 1201; (Details of the preceding MSS in Ždralović, index under *al-Fawā'id al-Ḍijā'ija*); Mostar 142; 164; Kayseri, Râşid (p. 287, no. 772); Princeton-Mach 3528 (11 MSS); GAL I 369, (commentary 13), S I 533; DİA, cilt 7, p. 98, no. 15 and passim.

180. OIS 4061

Author: al-Jawharī, İsmāʿīl b. Ḥammād (d. 393/1003)
Title: *al-Ṣiḥāḥ fī al-Lughah*
Date of Copy: 683/1284

Famous standard Arabic-Arabic dictionary. This MS contains the second half only, from the letter *ghayn* onwards.

Other MSS and references: GAL I 133; S I 196; Princeton-Mach 3755.

181. OIS 68

Author: [al-Maydanī, Aḥmad b. Muḥammad (d. 518/1124)]
Title: *al-Hādī al-Shādī fī al-Naḥw*
Date of Copy: 759/1358
On Arabic grammar.
GAL G I 289; 344 (section) 9, no. 3; S I 507; *Kashf*, col. 2026

182. OIS 246

Author: [al-Muṭarrizī, Naṣīr b. ʿAbd al-Sayyid (d. 610/1213)]
Title: *al-Mughrib fī Tartīb al-Muʿrib*
Date of Copy: 637/1239-40
Paper: Not watermarked
Arabic philology.
Other MSS: GAL 352, [section] III

183. OIS 4002

Author: -
Title: *al-Qur'ān*
Arabic text with interlinear translation in Turkish.
Date of Copy: ca. 16th century.
For fuller details see Turkish section, no. 118 (above)

184. OIS 4445

Author: -
Title: [*al-Qur'ān.* Sūrah 6] *al-Anʿām*
Calligrapher: ʿAbdullāh b. Ṣayrī
Date of Copy: 736/1338

185. OIS 4070

Author: al-Samarqandī, Abū al-Layth Naṣr b. Muḥammad (d. ca. 373/983)
Title: *Mukhtalif [al-Riwāyah]*

A *fiqh* work discussing the differences between the canonical *madhhabs* (law schools)

Other MSS: GAL I 210; S I 347; Princeton-Mach 1667.

186. OIS 629

Author: Shuʿayb ʿAbdullāh b. Saʿd al-Ḥurayfīsh (d. 801/1398)

Title: *al-Rawḍ al-Fāʾiq fī al-Mawāʿiẓ wa-al-Raqāʾiq*

Date of Copy: 874/1469-70

Anecdotes and tales about mystics and pious men and women.

Other MSS: GAL II, 228 (2); Princeton-Mach 2120.

187. OIS 3652

Author: [Sulaymān b. Dāʾūd al-Saqsīnī al-Suwarī (fl. ca. 550/1155)]

Title: *Zahrāt al-Riyāḍ wa fīhi Nuzhat al-Qulūb al-Mirāḍ*

Copyist: Ilyās b. ʿAlī b. Sinān

Date of Copy: 811/1408-09

GAL S I 776, no. 7 ("mystical literature"), and S II 1010, no. 137 (under "occult"). Kātib Çelebi says (*Kashf*, col. 962, art. "*Zahrat*") that the author based this book of sermons "on his own work in Persian *Bahjat al-Anwār*; although [*Zahrat al-Riyāḍ*] is famous, it is not esteemed." MSS are *rather rare.*

188. OIS 5034

Author: al-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar (d. 791/1389)

Title: *Sharḥ al-Talkhīṣ al-Muṭawwal*

Date of Composition: 748/1347

Date of Copy: 837/1433

A standard textbook on Arabic rhetoric, used in *madrasahs* throughout the Muslim world for many centuries. Taftāzānī's "longer" (*muṭawwaal*) commentary on the "abridgement" (*Talkhīṣ*) by Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥman Khaṭīb Dimashq (d. 739/1338) of the *Miftāḥ al-ʿUlūm* by al-Sakkākī (d. 626/1229).

Other MSS: Probably OIS 4325 (recorded by Ždralović 153): *al-Mukhtaṣar, Sharḥ ʿalā Talkhīṣ al- Miftāḥ*, copied by ʿO̱smān b. Muṣṭafā in Jajce in 1022/1615; and OIS 637 (recorded by Ždralović, 436: *Mukhtaṣar Talkhīṣ al- Miftāḥ*, copied in Sarajevo in 1077/1666 by Meḥmed b. ʿAbd ül-Müʾmin el-Bosnavī; and a MS of the same title, copied in Cairo in 1158/1745).

189. OIS 5012

Author: Ṭāhir b. Islām al-Khwārizmī (fl. 771/1369)

Title: *Jawāhir al-fiqh*

On jurisprudence

GAL II 96(8), S II 89; Gazi Husrev Beg II, 1247-1254; Princeton-Mach 1083.

190. OIS 4008

Author: al-Witrī, Muḥammad b. Abī Bakr (d. 662/1264)
Title: *al-Witrīyah fī Madḥ Khayr al-Barīyah*
f. 1-16
Script: *Naskh*, vocalized
Date [of Composition ?]: 661/1263
Paper: 21 x 19 cm., 22 lines to the page.
TG 7
A *qaṣīdah* in praise of the prophet Muḥammad
Other MSS: GAL S I, 443; Princeton-Mach 4122

191. OIS ?

Author: al-Zarnūjī, Burhān al-Dīn (fl. ca. 600/1203)
Title: *Ta'līm al-Muta'allim*

A standard pedagogical ethical work in Arabic, which was studied in Ottoman medreses for centuries.

Other MSS: Numerous MSS in major collections. Ždralović (II, p. 240) records 16 MSS in OIS; GAL I 462, S I 837; Smitskamp 284.

L. Persian Manuscripts

192. OIS 91/I

Author: Anonymous
Title: *Sharḥ Abyāt Mollā Jāmī*
f. 1-? (First part of a *majmū'a* of 77 folios).
Script: Crabbed *ta'līq*
Copyist: 'Alī b. Shaykh Ṣāliḥ [sic] al-Dīn
Date of Copy: 884/1479

Commentary on verses of poetry by the famous Persian Sufi poet 'Abd al-Raḥmān Jāmī (d. 898/1492); *this MS was apparently written during Jāmī's lifetime.*

193. OIS 1576/I

Author: 'Aṭṭār (d. 627/1230), reputed author.
Title: *Pand-nāmah*
f. 1-31 (of a 2 part *mecmū'a* of 64 folios).
Begins: *Ibtidā bar nām bismi'llāh kard * Ānki zikr-i Shāhinshāh kard*
Script: *Naskh*
Date of Copy: 969/1561-62
Paper: 21.5 x 15 cm., 15 lines to the page
This MS contains two parts: the first is 'Aṭṭār's *Pand-nāmah* in

Persian; the second part is a Turkish translation by Emre (d. 983/1575-76) for which see no. 140 in the Turkish section of this catalogue. The Persian *Pand-nāmah* served for centuries as a favorite Persian language textbook for students throughout the Ottoman Empire and hundreds of MSS survive; at least 44 are recorded in OIS (TG 345-388 and Trako-P 264-305).

This MS (OIS 1576/I) contains some interlinear and marginal Turkish glosses. For a concordance of at least 14 OIS MSS which have interlinear glosses (either partial or full) see the Turkish section of this Catalogue under ʻAṭṭār, *Pend-nāme* (no. 137).

194. OIS 4138/II

Author: Ḥakīm, Muḥammad Shāh b. Mubārak Qazvīnī
(d. after 929/1523)
Title: *Naṣīḥat-nāmah-i Sulaymānī*
f. 1-22
Begins: *Sipās-i bī-ḳiyās Pādishāhī-rā…*
Ends: *Va man jā'a bi-'l-sīnah yajzī amthālahā*
Script: Ottoman *taʻlīq*
Date of Composition: 929/1522-23
Date of Copy: Undated, but probably 16th century.
Paper: 20.5 x 11.5 cm. Watermarked: Anchor within a circle which is suspended from 2 chain links; also letters S and B linked by a horizontal line to a vertical line which crosses it, the top of the vertical line being surmounted by a small circle.
Trako-P, no. 44

A short medical treatise on the preservation of health, composed by a court physician for, and dedicated to the young "Sultan Süleymān, son of Selīm [I]". According to *Kashf* (col. 1958), it was completed in 929/1522-23.

Other MSS: Süleymaniye, ʻAlī Paşa, 2779/3 (f. 69-109) dated 1078/1667-68.

For further details see E. Birnbaum, *Sarajevo I*, no. 16, p. 57-58; facsimile p. 80.

195. OIS 4138/I

Author: Ḥakīm, Muḥammad Shāh b. Mubārak Qazvīnī
(d. after 9291523)
Title Heading: (f. 1a) *Tarjamah-i Majālis al-Nafā'is li-Mīr ʻAlī Shīr Navā'ī, li-Mavlānā Muḥammad Shāh al-Qazvīnī min talāmizah Mavlāna Jalāl al-Dīn al-Davānī*
f. 1-160
Begins: (f. 1b) [Besmele] *Shukrī ki būd sazā-yi inʻām-i Khudā*
Ends: (f. 160b) *Duvvum, fatḥ-i Rodōs al-ādā-yi niyāzī.*

Script: Clear Ottoman *ta'līq*: same hand as in part I of this MS (OIS 4138/II=no. 194 above)

Date of Composition: (f. 2a) 921/1521

Paper: 20.5 x 11.5 cm. Watermark (same as in no 194)

Persian translation from Navā'ī's original Chaghatay by a littèratéur and physician at the courts of the Ottoman Sultans Selīm I and Süleymān (Ḳanūnī). The *Majālis* is a *tazkirah* (biographical dictionary) of poets who wrote in Persian or Chaghatay, mostly contemporaries of Navā'ī /Navāyī /Nevā'ī (d. 906/1501), the great patron of culture at the court of Sultan Ḥusayn Bayḳara at Herat.

For further details see E. Birnbaum, *Sarajevo I*, p. 43-44, no. 2 and facsimile p. 61-62.

Other MSS and references: Trako-P, no. 54; and references in *Sarajevo I*, p. 44 (above); DİA, cilt 15, p. 194-195, art. Hakîm Şâh el-Kazvînî.

196. OIS ?

Author: Sa'dī (d. 691/1292)

Title: *Gulistān*

See no. 148 and 149 in the Turkish section of this catalogue. (OIS contains many other copies of the Persian text alone, which I have not noted).

6a. Index of Names*

* Diacritics and al- are disregarded in alphabetical sequence. Copyists marked [cop].

'Abd al-'Azīz al-Fārisī 122
'Abdī, Mūsā 32
'Abdulġaffâr b. Resūl [cop] 64
'Abdülkerīm b. Meḥmed 136
'Abdullāh b. Seyyid Meḥmed, see Ṣarı 'Abdullāh
'Abdullāh Dadah (Dede) b. Yakhshī (Yaḫşī) 172
'Abdullāh Dede see, 'Abdullāh Dadah
Abdürraḥmān b. Aḥmed el-Ḳāḍī 124
Abdürraḥmān b. Yūsuf, see Aḳsarāyī
Abū 'Abdullāh b. Ḥusayn al-Balkhī [cop] 171
Abū Ḥanīfah 171
Abū al-Layth al-Samarqandī, see al-Samarqandī, Abū al-Layth
'Ahdī, Aḥmed b. Şemsī 24, 25
Āhī 33
Aḥmed 32, 49a, 50
Aḥmed (or Aḥmedī)-i Āmidī 93
Aḥmed Bīcān, see Yazıcıoğlu, Aḥmed Bīcān
Aḥmed Çelebi 139
Aḥmed-i Dā'ī 32
Aḥmed Ḫalīfe [=Ḳalfa] [cop] 60
Aḥmedī 35, 36
Aḫterī 156
Aḳḥiṣārī, Ḥasan Kāfī, see Ḥasan Kāfī Aḳḥiṣārī
Aḳsarāyī, 'Abdürraḥmān b. Yūsuf 122
'Alā ed-dīn 'Alī Çelebi 94
'Alī, Kirdeci see Kirdeci 'Alī
'Ālī, Muṣṭafā 1, 2, 3
'Alī b. Bālī [cop] 82
'Alī b. Ferhād [cop] 30
'Alī b. Muṣṭafā [cop] 143
'Alī b. Ṣāliḥ, see 'Alā ed-dīn 'Alī Çelebi
'Alī b. Shaykh Ṣāliḥ [sic] al-Dīn [cop] 192
'Alī el-Çākirī [cop] 35
Amīr Khusraw 73
'Āşıḳ Paşa 55, 56, 57, 58, 59
'Attābī, Aḥmad b. Muḥammad al-Bukhārī 173
'Aṭṭār 77, 137, 138, 193
Azamet, Nihat 8, 9, 10
'Azmī, Pīr Meḥmed b. Aḥmed Çelebi 139
'Azmī-zāde Ḥāletī 139

Bāḳī 60
Bal'amī 21
Bālī Beg, Yaḥyā Paşa-zāde 4
Bīcān, Aḥmed, see Yazıcıoğlu, Aḥmed Bīcān

Birgevī Meḥmed b. Pīr ʿAlī 157

Cāmī see Jāmī
Çelebioğlu, Âmil 37
Celīlī, Ḥāmidī-zāde 61

Darīr 108
Deli Birāder 95
Dukagīn-zāde, Yaḥyā Beg, see Yaḥyā Beg, Duķagīn-zāde
Ebū's-Suʿūd Efendi 121
Emrī, Emrūllāh Edirnevī 140
Emrūllāh b. Muṣṭafā [cop] 9

Fattāḥī Nīshāpūrī 33
Fāżıl-i Enderūnī 62, 63
Ferişteoğlu, ʿAbdülmecīd ʿİzzeddīn 133
Firdavsī 98, 100
Fuʾādī, ʿÖmer 132
Furātī 125
Fużūlī 64, 109, 110

Ġazālī 95
Giese, Friedrich 8, 9, 10

Ḥāfıẓ Muṣṭafā [cop] 150
Ḥakīm Muḥammad Shāh 194, 195
Ḥalīmī 158
Ḥamdī 65, 66, 67, 68, 69, 70
Ḥasan b. Muṣṭafā Bōsnawī [cop] 172
Ḥasan b. Yaʿķūb [cop] 131
Ḥasan Beg-zāde, Aḥmed 14
Ḥasan Kāfī Aķḥiṣārī 174
Ḥekīm, Meḥmed Şāh Ḳazvinī 141
Hibetullāh b. İbrāhīm 111, 112, 113
Hindūşāh Naḫcivānī 157
Ḫudāvirdī b. Ḥusayn Bosnavī [cop] 22
al-Ḥurayfīsh, Shuʿayb see Shuʿayb ʿAbdullāh b. Saʿd al-Ḥurayfīsh
Ḫusrev b. ʿAbdullāh [cop] 109
Ḥużūrī 71
Hüdāʾī 175

Ibn Ḥājib 179
Ibn al-Jawzī 176
Ibn Māzah, ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz 177
Ibn al-Nafīs 178

İbn Sīnā 178
İbn Sīrīn 168
İbrāhīm b. Meḥmed [cop] 166
İbrāhīm b. Muṣṭafā 153
İbrāhīm b. Yūsuf [cop] 68
İbrāhīm Çelebi b. Maḥmūd Aġa [cop] 101
İbrāhīm Naʿīmeddīn Temeşvārī 23
al-Ījī 3
Īsā, Ķayṣerīli see Ķayṣerīli Īsā
İsfendiyāroğlu, İsmāʿīl b. İbrāhīm 126, 127

Jāmī 29, 179, 192
al-Jawharī 180

Kāfī, Ḥasan Aķḥiṣārī, see Ḥasan Kāfī Aķḥiṣārī
Ķalburcu, Şeyḫ Beşīr 132
Kāmī, Meḥmed 72
Kātib Çelebi 15, 142
Kay Kāʾūs b. İskandar 147
Ķayṣerīli ʿĪsā 37, 39, 42, 43
Kemāl Paşa-zāde 16
al-Khwārizmī [cop] 178
al-Khwārizmī, Ṭāhir b. Islâm, see Ṭāhir b. Islâm al-Khwarizmî
Ķınalı-zāde, ʿAlāeddīn ʿAlī 155
Ķıvāmī 128
Kirdeci ʿAlī 39, 41
Ķorķud 95

Lāmiʿī 29,47, 73, 74, 114, 115, 116, 143, 144, 145, 159, 160
Laṭīfī 30
Laṭīfī, Derviş [cop] 55

Maḥremī 17
Maḥvī 17
Manyāsoġlu, Maḥmūd 117
al-Maydanī, Aḥmad b. Muḥammad 181
Meḥmed b. ʿAbd ül-Müʾmin el-Bosnavī [cop] 188
Meḥmed b. Bālī 27, 28
Meḥmed b. Ḥuseyn Çelebi [cop] 3
Meḥmed b. Şeyḫ Seyfeddīn [ve'd-?] Devlet 28
Mercimek Aḥmed 147
Muḥyīʾddīn b. Muṣṭafā [cop] 165
Mūsā ʿAbdī, see ʿAbdī, Mūsā
Muṣṭafā ʿĀlī, see ʿĀlī, Muṣṭafā
Muṣṭafā b. Yūsuf Mostārī [cop] 175
Muṣṭafā Çelebi 49
Muṣṭafā Emin 49
al-Muṭarrizī 182
Mürīdī [cop] 158
Müstaķīmzāde 53

Naʿīmeddīn Temeşvārī, İbrāhīm 23
Naķşī Aķkirmānī 75
Nasūḥ b. ʿAbdullāh [cop] 98, 99
Navāʾī 18, 73, 195
Necātī 60
Nedīm 76
Nevāʾī, ʿAlī Şīr 18, 73, 100, 195
Nevʿī 169
Niʿmetullāh b. Aḥmed 161
Nişancı Meḥmed Paşa 19
Niẓāmī 73

Oķcu-zāde, Meḥmed, Şāhī 129
ʿOsmān b. Muṣṭafā [cop] 188
ʿÖmer b. Maḥmūd [cop] 170

Pīrī Aḥmed b. ʿAlī [cop] 111

Qazvīnī, see Ḥakīm, Muḥammad Shāh

Ramażān-zāde, Meḥmed Paşa 19
Receb Müʾezzin b. Meḥmed Odabaşı [cop] 39, 42
Rüstem el-Mevlevī 162

Saʿdeddīn, Ḫoca 14
Saʿdī 144, 145, 148, 149, 196
Ṣadreddīn 40
Ṣāliḥ b. ʿOsmān [cop] 147
al-Samarqandī, Abū al-Layth 185
al-Saqsīnī, Sulaymān b. Dāʾūd, see Sulaymān b. Dāʾūd al-Saqsīnī
al-Saraḫsī, Abū Naṣr b. Ṭāhir 27, 28
Ṣarı ʿAbdullāh 150
Selīm Bābā, see Selīm Dīvāne
Selīm Dīvāne 134
Selmān-i Fārisī 120
Seyyid Baṭṭāl Ġāzī 99
Sezāʾī Ḥasan 17
Shuʿayb ʿAbdullāh b. Saʿd al-Ḥurayfīsh 186
Sinān Ḫalīfe b. ʿAlī Lārendī [cop] 24
Sinān Paşa, Ḫoca 151
Ṣolaķ-zāde 20
Sūdī 149
Sulaymān b. Dāʾūd al-Saqsīnī 187
Süleymān Çelebi 34, 45, 49a, 50, 51, 52, 79
Sünbül-zāde Vehbī see Vehbī, Sünbül-zāde
Şāhidī, İbrāhīm 163
Şemʿī 149
Şemsī 77
Şeyḫ ül-İslām Yaḥyā, see Yaḥyā b. Zekeriyā, Şeyḫ ül-İslām
Şeyḫī 78
Şeyyād ʿĪsā 37

Ṭabarī 21, 22
Ṭaberī 21, 22
al-Taftāzānī, Masʿūd b. ʿUmar 188
Ṭāhir b. Islām al-Khwārizmī, 189
Taşlıcalı, Yaḥyā Beg, see Yaḥyā Beg, Duķagīn-zāde

Temeşvārī, İbrāhīm Na'īmeddīn 23

Ümmī 'Īsā 37, 49

Vāsi' 'Alīsi, see 'Alā ed-dīn 'Alī Çelebi
Vehbī, Sünbül-zāde 80
Velī b. Pīrī [cop] 179
al-Witrī, Muḥammad b. Abī Bakr 190

Yaḥyā b. Zekeriyā, Şeyḫ ül-İslām 88
Yaḥyā Beg, Duḳagīn-zāde 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87
Yazıcıoğlu, Aḥmed Bīcān 135, 170
Yūsuf b. 'Īsā [cop] 155
Yūsuf b. İsmā'īl [cop] 49
Yūsuf-i Meddāḥ 37

al-Zarnūjī 191
Żarīr 108
Ẕātī 89
Zeyneddīn Tebrīzī 165
Zeynül'ābidīn b. Ḫalīl 167
Żiyāeddīn el-vā'iẓ [cop] 87

6b. Index of Titles*

A'ceb ül-'Uccāb 117
Aḫbār ül-Mizāc 95
Āḫiret-nāme 133
Aḥsen ül-Ḥadīs̱ 129
Aḫterī-i Kebīr 156
Aḥvāl-i Nisā 96
al-An'ām 184
Asrār-nāmah 71
Awḍaḥ al-Subul 172

Bahjat al-Anvār 187
Baḥr ül-Ġarā'ib 158
Baṭṭāl-nāme 99
Behrām Gūr 100
Burhān ül-'Ārifīn 134
Bustān 149

Cāmesb-nāme 32, 93
Cevāhir ül-Aṣdāf 119
Cevāhir ül-Menāḳıb 26

Dāfi' ül-Ġumūm 95
Daḳā'iḳ ül-Aḫbār 124
Dāstān 37, 38, 39
Dāstān-ı Geyik 40
Dāstān-ı Güvercin 41
Dāstān-ı İbrāhīm 42, 43
Dāstān-ı İsmā'īl 44, 45, 46
Dāstān-ı Üveys-i Ḳaranī 47
Dāstān-ı Yūsuf ü Züleyḫā 48
Deh Murġ 77
Devrān-i Ṣūfīye 132
Dībāce-i Gulistān 144, 145
Dīvān-i Bāḳī 60
Dīvān-i Fużūlī 64
Dīvān-i Naḳşī 75
Dīvān-i Necātī 60
Dīvān-i Nedīm 76
Dīvān-i Yaḥyā b. Zekeriyā 88
Dīvān-i Ẕātī 89
Dürr-i Meknūn 170

Envār ül-'Āşıḳīn 135
Erba'īn Su'āl 125
Esrār ül-'Ārifīn, İrşād ül-'Āşıḳīn, Güftār ül-Vāṣılīn [sic], *Tenbīh ül-Ġāfilīn* 130
Esrār-nāme 71

al-Fatāwā al-Ṣughrā 177
al-Fawā'id al-Ḍiyā'īyah Sharḥ al-Kāfīyah 179
Ferhād ü Şīrīn 73
Ferhād-nāme 73
Fīrūz-nāme-i Kāmī Efendi 72
Fütūḥ ül-Müşāhidīn li-Tervīḥ Ḳulūb il-Mücāhidīn 29

Ġarīb-nāme 55, 56, 57, 58, 59
Ġazavāt-nāme 23
Gencīne-i Rāz 81
Gulistān 148, 149, 196
Gülşen-i Envār 82
Gülşen-i Şu'arā 24, 25
Güzīde 27, 146

al-Hādī al-Shādī fī al-Naḥw 181
Ḥadīḳat üs-Su'adā 109, 110
Ḥadīḳat üs-Su'adā [or *Şühedā*]*-i Serḥadd* 23
Ḥadīs̱-i Nev 7
Ḫamse-i Ḥamdī 65, 66
Ḫamse-i Yaḥyā Beg 81-87
Ḥamza-nāme 106
Ḫaṭṭ-i Hümāyūn-i Bālī Beg Ḥażretleri Ṣūret[i] 4
Ḥikāyāt ve Müṭāyebāt 95
Ḥikāye 37, 38
Ḥikāye-i Geyik 40
Ḥikāyet 97
Ḥikāyet-i Ḳurbān-i Ḫalīl ür-Raḥmān İsmā'īl...45
Ḥikāyet-i Şeyḫ ül-Ma'ārif Bāyezīd [sic]*-i Bisṭāmī* 91
Ḫūbān-nāme 62
Ḥulvīyāt-i Padişāhī 126
Ḥulvīyāt-i Sulṭānī 126, 127
Ḥulvīyāt-i Şāhī 126
Hümāyūn-nāme 94
Ḥusn ü Dil 33
Ḫusrev ü Şīrīn 78

'Imād ül-İslām 122
Ishrāq al-Tawārīkh 3
İbrāhīm Dāstānı 42
'İbret-nümā 114, 115, 116
İbtidā-ī Ẓuhūr-i 'Ālem-i Cedīd... 7
İnşā 152
İnşā-ı Merġūb 153
İrşād-nāme 131
İskender-nāme 35, 36

Jawāhir al-Fiqh 189

Ḳābūs-nāme 106, 147
al-Kāfīyah 179
Ḳahramān-i Ḳātil 101, 102
Ḳānūn-nāme 123
Ḳırḳ Su'āl 125
Ḳıṣṣa 37
Ḳıṣṣa-ı Behrām Gūr 100
Ḳıṣṣa-ı Ḳahramān-ı Ḳātil 101, 102
Ḳıṣṣa-ı Mihr ü Vefā 49
Ḳıṣṣa-ı Yūsuf bin Ya'ḳūb... 103
Ḳıṣṣa-ı Yūsuf ü Züleyḫā 104
Kitāb ül-Menāḳıb 5
Kitāb-ı Rüstem-i Ẓāl ve Suhrāb-i Nevcevān 98
Kitāb-i Seyyid Baṭṭāl Ġāzī... 99
Kitāb-ı Üveys ül-Ḳaranī 47
Ḳurān 103, 118, 119, 120, 183, 184

Leylā vü Mecnūn 61, 65, 66
Lübb ül-Luġāt 164
Luġat-i Aḫterī 156
Luġat-i Ḥalīmī 158
Luġat-i Lāmi'ī 159, 160
Luġat-i Manẓūme-i Lāmi'ī 159
Luġat-i Ni'metullāh 161
Luġat-i Rüstem 162

Majālis al-Nafā'is 18, 195
Mantiq al-Ṭayr 77
Ma'rūżāt 121
Mecālis ün-Nefā'is 18, 195
Mecnūn ü Leylā see *Leylā vü Mecnūn*
Menāḳıb-ı Leṭā'if 92
Menāḳıb-ı Üveys ül-Ḳaranī 47

* Diacritics disregarded in alphabetical sequence.

Menāḳıb-nāme, see *Kitāb ül-Menāḳıb*
Mevlid 49a, 50, 51, 52, 79
Mevlīd-i Nebī 50
Mihr ü Vefā 49
Mir'āt ül-'Avālim 1,2
Mirḳāt ül-Luġa 165
Mīzān ül-Ḥaḳḳ fī İḫtiyār il-Aḥaḳḳ 142
al-Mughrib fī Tartīb al-Mu'rib 182
Muḫtaṣar-i Tāc üt-Tevārīḫ 14
Mūjiz al-Qānūn 178
Mukhtalif [al-Riwāyah] 185
al-Mukhtaṣar, Sharḥ 'alā Talkhīṣ al- Miftāḥ 188
Mukhtaṣar Talkhīṣ al- Miftāḥ 188
al-Mu'rib 182
al-Musnad 171
Münşe'āt 155

Nafaḥāt al-Uns 29
Nafā'is al-Majālis 175
Naṣā'iḥ ül-Ebrār 136
Naṣīḥat ül-Mülūk Terġīben li-Ḥusn is-Sülūk 150
Naṣīḥat-nāmah-i Sulaymānī 194
Naṣīḥat-nāme 141, 147, 151
Nerīmān Şāh 106
Netā'ic ül-fünūn 169

Pand-nāmah 141, 193
Pend-nāme 74, 137, 138
Pend-nāme-i 'Azmī Efendi 139

Qābūs-nāmah 147
al-Qānūn fī al-Ṭibb 178
al-Qur'ān 103, 118, 119, 120, 183, 184

Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā 143
Ravżat al-'Ulamā 27, 28
Ravżat ül-'Ulemā ve Cennet ül-'Urefā tercümesi 27, 28
al-Rawḍ al-Fā'iq fī al-Mawā'iẓ wa-al-Raqā'iq 186
Risāle-i 'Andelibān 90
Risāle-i Devrān-i Ṣūfīye 132
Risāle-i Tācīye 53
Rüstem-i Zāl 98

Sā'at-nāme 111, 112, 113
Şak 152
Sharḥ Abyāt Mollā Jāmī 192
Sharḥ al-Talkhīṣ al-Muṭawwal 188
Sharḥ Jāmi' al-Ṣaghīr [fī'l-Furū'] 173
al-Ṣiḥāḥ fī al-Lughah 180
Ṣıḥāḥ-ı 'Acem 157
Sirāc ül-Ḳulūb 128
Siyer-i Enbiyā-ı 'Iẓām, Menāḳıb-ı Selāṭīn-i Āl-i 'Osmān 19
Siyer-i şerīf. Onuncı cild 108
Süleymān-nāme 16, 17
Şāh ü Gedā 83, 84, 85, 86
Şāh-nāme 98, 105, 106
Şeref ül-İnsān 143
Şerḥ-i Bustān 149
Şerḥ-i Dībāce-i Gülistān 144, 145
Şerḥ-i Gülistān 149
Şevḳ-engīz 80
Şifā' ül-Fu'ād li-Ḥażret is-Sulṭān Murād 167

Ta'bīr-nāme 168
Tāc üt-Tevārīḫ 14
Taḳvīm üt-Tevārīḫ 15
Ta'līm al-Muta'allim 191
Tārīḫ-i Āl-i 'Osmān 6, 8
Tārīḫ-i Ḥasan Beg-zāde 14
Tārīḫ-i Hind-i Ġarbī 7
Tārīḫ-i Küçük Nişāncı 19
Tārīḫ-i Nişāncı Meḥmed Paşa 19
Tārīḫ-i Ṣolaḳ-zāde 20
Tārīḫ-i Ṭaberī 22
Tārīḫ-i Tevḳī'ī 19
Tarjamah-i Majālis al-Nafā'is li-Mīr 'Alī Shīr Navā'ī, li-Mavlānā Muḥammad Shāh al-Qazvīnī 18, 195
Tarjamah-i Ta'rīkh-i Ṭabarī 21
Ta'rīkh al-Rusul wa al-Mulūk... 21
Tefsīr-i Selmān-i Fārisī 120
Tercüme-i Esrār-nāme-i 'Aṭṭār 71
Tercüme-i Ḳābūs-nāme 147
Tercüme-i Pend-nāme-i 'Aṭṭār 140
Tercüme-i Sīret ün-Nebī 108
Tercüme-i Şāh-nāme 105
Tercüme-i Tārīḫ-i Ṭaberī 21
Tercüme-i Tefsīr-i Selmān-i Fārisī 120
Tevārīḫ-i Āl-i 'Osmān 8, 10, 11, 12
Tevārīḫ-i Āl-i 'Osmān ilā Yevminā Hāẕā 9
Tevārīḫ-i Nerīmān Şāh 106
Tevārīḫ-i Selāṭīn-i Āl-i 'Osmān 10
Tevārīḫ-i Sulṭān Selīm Ḫān 13
Tevārīḫ-i Ṭaberīye 21
Tezkere-i 'Ahdī 24, 25
Tezkere-i Şu'arā 17, 30
Tuḥfa-i Lāmi'ī 159
Tuḥfa-i Şāhidī 163

'Umdat ül-Islām 122
Uṣūl al-Ḥikam fī Niẓām al-'Ālam 174

Vesīlet ül-Maḳāṣid ilā Aḥsen il-Merāṣıd (fī Lugat il-Fürs) 162
Vesīlet ün-Necāt 34, 79
al-Witrīyah fī Madḥ Khayr al-Barīyah 190

Yıldız-nāme 166
Yūsuf b. Ya'ḳūb 103
Yūsuf ü Züleyḫā 48, 54, 67, 68, 69, 70, 87, 104

Zād al-Masīr fī 'İlm al-Tafsīr 176
Zahrāt al-Riyāḍ wa fīhi Nuzhat al-Qulūb al-Mirāḍ 187
Zenān-nāme 63
Zübdet ül-Ḥikāyāt 107
Zübdet üt-Tevārīḫ 3

7a. Concordance by Catalogue Running Number and OIS Number

Catalogue No.	OIS No.
1	3154/III
2	13/III
3	3236
4	22/IV
5	852/IV
6	589
7	115/I
8	360/IV
9	17
10	298/III
11	270/I
12	2261
13	3259/I
14	611
15	4155
16	2650/II
17	4939
18	4138/I
19	377
20	3955
21	967
22	1453
23	959
24	4810
25	344
26	52
27	2077
28	4576
29	30
30	2650/III
32	4449
33	1784
35	899
36	2928
37	?
38	1502/I, II, III, IV, V
39	4710/I, II, III, IV
40	1502/I
41	4710/II
42	4710/IV
43	241/VI
44	4710/III

Catalogue No.	OIS No.
45	860/VI
46	2250/VIII
47	241/II
48	3830
49	331/I
49a	454
50	1095
51	241/I
52	241/III
53	852/V
54	117
55	2407
56	3909
57	4430
58	3625
59	1719
60	3969
61	3255
62	839/I
63	839/IV
64	544
65	1662
66	335
67	1656
68	4719
69	1704
70	42
71	2125
72	839/II
73	1995
74	852/I
75	426
76	3789
77	1627
78	3842
79	?
80	839/V
81	455
82	3684
83	2319
84	2892/VI
85	1313

Catalogue No.	OIS No.
86	1535/I
87	930
88	1682
89	1778
90	22/III
91	22/II
92	115/XIII
93	2594
94	631
95	4811/II
96	4626
97	1073
98	2429/II
99	2429/I
100	337
101	2971
102	21
103	22/I
104	4250
105	3597
106	4604
107	2110
108	536/I
109	535
110	655
111	4298/VII
112	847
113	?
114	3695
115	3364
116	910
117	343
118	4002
119	960
120	536/II
121	946
122	41, 285, 1362, 1854
123	?
124	142
125	?
126	717
127	1720

Catalogue No.	OIS No.
128	133
129	2199
130	1235
131	852/III
132	1302/I
133	1302/II
134	678
135	?
136	2883
137	4158, 3723/I, 1248, 3612, 3613, 3615, 4676, 4723, 1965/I, 3666/II, 2707, 2615, 25/I, 1576/I, 3150/I, 1604
138	1576/I
139	115/X
140	1576/II
141	?
142	1075
143	4016
144	3834
145	4237
147	4811/I
148	2610, 4269, 4820, 1673, 1295, 3865, 4851, 5136, 4888/II, 2495, 1296, 3213, 1563

Catalogue No.	OIS No.
149	?
150	3875
151	3693
152	?
153	495
154	768
155	141
156	4319
157	230/II
158	230/I
159	4334/IX
160	3127/I
161	3266, 3075, 4436, 5193, 3624, 4264/I, 2683, 4433
162	418/II
163	3478, 3903
164	4098
165	3251, 1890
166	1378
167	2164
168	4137
169	650
170	4797
171	4073
172	47
173	4046
174	331/II

Catalogue No.	OIS No.
175	3822
176	4073
177	4058
178	425
179	4069
180	4061
181	68
182	246
183	183
184	4445
185	4070
186	629
187	3652
188	5034
189	5012
190	4008
191	?
192	91/I
193	1576/I
194	4138/II
195	4138/I
196	?

7b. Concordance by OIS Accession Number and Catalogue Running Number

OIS No.	Catalogue No.
13/III	2
17	9
21	102
22/I	103
22/II	92
22/III	91
22/IV	4, 91, 92
25/I	137
30	29
41	122

OIS No.	Catalogue No.
42	70
47	172
52	26
68	181
91/I	192
115/I	7
115/X	139
115/XIII	92
117	53
133	128

OIS No.	Catalogue No.
141	155
142	124
230/I	158
230/II	157
241/I	51
241/II	47
241/III	52
241/VI	43
246	182
270/I	11

OIS No.	Catalogue No.
285	122
298/III	10
331/I	49
331/II	174
335	66
337	100
343	117
344	25
360/IV	8
377	19
418/II	162
425	178
426	76
454	49a
455	81
495	153
535	109
536/I	108
536/II	120
544	64
589	6
611	14
629	186
631	94
650	169
655	110
678	134
717	126
768	154
839/I	62
839/II	72
839/IV	63
839/V	80
847	112
852/I	74
852/III	131
852/IV	5
852/V	53
860/VI	45
899	35
910	116
930	87
946	121
959	23

OIS No.	Catalogue No.
960	119
967	21
1073	97
1075	142
1095	50
1235	130
1248	137
1295	148
1296	148
1302/I	132
1302/II	133
1313	85
1362	122
1378	166
1453	22
1502/I	38, 40
1502/II	38
1502/III	38
1502/IV	38
1502/V	38
1535/I	86
1563	148
1576/I	137, 138, 193
1576/II	140
1604	137
1627	78
1653	148
1656	67
1662	65
1682	88
1704	69
1719	59
1720	127
1778	89
1784	33
1854	122
1890	166
1965/I	137
1995	73
2077	27
2110	107
2125	71
2164	167
2199	129

OIS No.	Catalogue No.
2250/VIII	46
2261	12
2319	83
2407	55
2429/I	99
2429/II	98
2495	148
2594	93
2610	148
2615	137
2650/II	16
2650/III	30
2683	161
2707	137
2883	136
2892/VI	84
2928	36
2971	101
3075	161
3127/I	160
3150/I	137
3154/III	1
3213	148
3236	3
3251	166
3255	61
3259/I	13
3266	161
3364	115
3478	163
3597	105
3612	137
3613	137
3615	137
3624	161
3625	58
3652	187
3666/II	137
3684	82
3693	151
3695	114
3723/I	137
3789	76
3822	175

OIS No.	Catalogue No.
3830	48
3834	144
3842	78
3865	148
3875	150
3903	163
3909	56
3955	20
3969	60
4002	118, 183
4008	190
4016	143
4046	173
4058	177
4061	180
4069	179
4070	85
4073	171, 176
4098	164

OIS No.	Catalogue No.
4137	168
4138/I	18, 195
4138/II	194
4155	15
4158	137
4237	145
4250	104
4269	148
4264/I	161
4298	111
4319	156
4334	159
4430	57
4433	161
4436	161
4445	184
4449	32
4576	28
4604	106

OIS No.	Catalogue No.
4626	96
4676	137
4710/I	39
4710/II	39, 41
4710/III	39, 44
4710/IV	39, 42
4719	68
4723	137
4797	170
4810	24
4811/I	147
4811/II	95
4820	148
4851	148
4888/II	148
4939	17
5012	189
5034	188
5136	148
5193	161

7c. Concordance with E. Birnbaum Collection of MSS*

Catalogue Number	Birnbaum Collection Number**
19	30/II, 65, 98
21	81
35	103
40	13
41	13
42	13
62	8/II
63	8/I
67	23, 104
78	100, 101
80	8/IV

Catalogue Number	Birnbaum Collection Number
81	35
109	22
111	3/I
118	10, 120
119	9
135	7
140	39
142	18, 19
153	45, 46, 73
158	16

* No printed catalogue yet available.
** All these MS numbers are preceded by "T".

Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasına Doğru

Hülya Canbakal*

Barkan'ın 17. yüzyılla birlikte Osmanlı hukukunda kanundan fetvaya, örfden şeriata doğru yaşanan kaymayı esefle de olsa saptaması Osmanlı siyasi kültürünün kavranması yolunda çok önemli bir adımdı.[1] Ne var ki gerek çağdaş Türkiye siyaseti gerekse uluslararası akademik iklimin parametreleri bu adımın ardının getirilmesine izin vermedi. Ne "şeriat"ın, ne fetvaya kayışın merkez açısından anlamı, ne de bunun Bosna'dan Hicaz'a Osmanlı mülkünde kendisini ne tür farklılıklarla ifade etmiş olabileceği irdelendi. Bu kısa çalışma bu son soruyu irdeleyerek Osmanlı Devleti'nin hukuki haritasının oluşumuna katkıda bulunmayı amaçlıyor. Nihai olarak da, Osmanlı "memleketlerinin" hukuk alanında tek bir mülk olmaya ne kadar yakın/uzak olduğuna ışık tutmayı hedefliyor.

Çıkış noktam Gerber'ın bir saptaması: 17. yüzyılda ya da 17. yüzyıldan itibaren Bursa mahkemesinde yoğun olarak fetva kullanılması.[2] Jennings de Kayseri mahkemesiyle ilgili benzer bir gözlemde bulunur.[3] Merkez teşkilatında şeyhülislâmın rolünün arttığı, kanunnamelerin yerini fetva derlemelerine bıraktığı ve İstanbul'un artan surette "*emr ve fetvā-yı şerīf mūcibince*" davranılmasını emrettiği bir dönem için bu gözlemler şaşırtıcı sayılmaz, ve İstanbul'la en azından Batı ve Orta Anadolu arasında ortak ve bağlaşık bir hukuk kültürüne işaret ettikleri düşünülebilir. Ne var ki her bölge için benzer bir gelişmeden söz edilip edilemeyeceği henüz bilinmemektedir. Örneğin Şam şehrinin daha geç bir dönemi üzerine çalışan Najwa al-Qattan mahkeme kayıtlarında ne müftünün ne fetvalarının izine rastlayamadığını belirtmektedir.[4] Hatta Batı ve Orta Anadolu'da bile fetva kullanımının yaygınlığından/artmasından söz edebilmek için çok daha fazla örneğe gerek olduğu açıktır.

Bu makale soruyu imparatorluğun farklı bir yöresine, Arab diyarına mı Rum diyarına mı ait olduğundan Osmanlıların da çok emin olmadığı ʿAyntāb (Gaziantep) şehrine taşıyacak. Mikro sondaj yaklaşımıyla 17. yüzyıl ve 18. yüzyılın başından seçilmiş üç mahkeme sicilini sayısal olarak inceleyeceğim. Önce fetva kullanımına bakacağım, ikinci olarak da, kullanı-

* Yard. Doç. Dr., Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi.

[1] Ömer L. Barkan, *XV-XVIıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları* (İstanbul: İÜY, 1943). Ayrıca, Uriel Heyd, "Ḳānūn and Sharīa in Old Ottoman Criminal Justice," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3 (1967), 15-18.

[2] Haim Gerber, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1994), 81-83. Yazarın, Bursa sicillerinde fazla fetva bulunmadığı yolundaki ilk gözleminin yeni bulgularla değişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Agy, "Sharia, *Kanun* and Custom in the Ottoman Law: the Court Records of 17th-Century Bursa," *IJTS* 2/1 (1981), 133, 145-46.

[3] Her iki yazar da bulgularından izlenimsel olarak söz etmekte olduğundan fetva kullanımının "yaygın olması" ya da belirli bir tarihten önce "sık olması"nın yorumu büyük oranda okuyucuya kalmaktadır. R. C. Jennings,

lan fetvaların merkez-taşra ilişkisi açısından nasıl değerlendirilebileceğine ilişkin fikir yürütmeye çalışacağım.

Fetva'nın mahkeme sürecine nüfuz etmesi

'Ayntāb mahkemesi fetva kullanımının Bursa ve Kayseri'ye hem benzediği hem benzemediği söylenebilir. Benzemektedir çünkü en azından 17. yüzyılın ikinci yarısında fetva kullanımında bir artış olduğu gözlenmektedir. (Tablo 1) Örneğin, 1656-58'de yalnızca iki davada fetva ibraz edilmişken, bu sayı 1708-09'da 11'e çıkıyor.[5] Söz konusu iki sicilin kabaca eşit büyüklükte olduğu düşünülecek olursa, bu rakamlar kayda değer bir artışa işaret ediyor.[6] Buna karşın, bu rakamları kendi içinde değerlendirecek olursak, fetva kullanım sıklığının her halükarda hayli düşük olduğu ortaya çıkmakta. 59 numaralı defterdeki 740 mahkeme kaydından yalnızca %1,5'unda fetva kullanımı söz konusudur. Noter kayıtlarını dışarda bırakıp yalnızca dava kayıtlarını göz önüne alsak da (11/245), fetva kullanım oranı %5'i bulmamaktadır.

Tablo 1. 'Ayntāb mahkemesinde fetva kullanım sıklığı

Sicil-tarih	Fetva zikri	Sıklık yüzdesi
# 25 – 1656-1658	2	0.3
# 59 – 1708-1709	11	1.5 (<5)

Dava kayıtlarında fetvadan söz edilmemesi belki mahkemede fetva ibraz edilmemiş olduğu anlamına gelmez.[7] Ancak bu küçük bir olasılıktır çünkü mahkeme kayıtlarında dava sonucu kadar, hatta ceza davalarında sonuçtan da önemli olan, mahkeme sürecinin ve davanın ne temelde sonuca bağlandığının (hüccet, emir, tanıklık...) tespitidir. Özetle, 'Ayntāb mahkemesi için şu sonuca varılabilir: Hiç değilse 17. yüzyılın ikinci yarısında günlük hukuki süreçlerde fetvanın önemi muhtemelen artmış, ancak mahkemenin genel iş hacmi içinde fetva kullanımı yine de marjinal kalmıştır.

Öte yandan sicillerin ahkâm bölümüne, yani İstanbul'a yollanmış olan dilekçelerin cevapları da dahil olmak üzere muhtelif emirleri içeren kayıtlara bakıldığında farklı bir sonuç elde edilebileceğine dikkat edilmelidir. Çünkü 17. yüzyılda dilekçe sahiplerinin taleplerini sıklıkla fetvalarla, özellikle şeyhülislâm fetvalarıyla desteklediği anlaşılmaktadır.[8] Yukarıda değinilen 25 ve 59 No'lu defterler ise ahkâm değil mahkeme kayıtlarını içermektedir ve fetva azlığı belki bunun la da açıklanabilir.[9] Her halükarda hüküm kayıtlarında fetva kullanımının daha yoğun olduğu doğrulanırsa, fetvanın yerel hukuki süreçlerden çok taşra-merkez ilişkisinin bir boyutu olarak önem kazanmış olabileceği düşünülmelidir.

"Kadı, Court, and Legal Procedure in 17th c. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica* 48 (1978), 134-35.

[4] Najwa al-Qattan da 1766-1866 dönemi Şam mahkemesiyle ilgili benzer bir gözlemde bulunuyor. Bkz. "The Court of Damascus". Yayınlanmamış tebliğ, Qadi Court Records Workshop, Harvard Üniversitesi, 18-20 Mayıs, 2001.

[5] ('Ayntāb Şeriye Sicili) AŞS # 25/109/2; 127/2. AŞS # 59/92/1; 132/2; 203/2; 279/1; 280/1; 281/2; 303/3; 306/1; 339/2; 352/2; 363/1. Bu son kayıtta üç fetva yer almaktadır, ancak aynı konuyla ilgili olduklarından tek vak'a olarak sayılmıştır.

[6] 25 No'lu defterde 680, 59 No'lu defterde 740 mahkeme kaydı bulunmaktadır.

[7] Fetvaların mahkeme dışında, mahkemeye yansımayan anlaşmazlıklarda olsun, toplumsal ya da kişisel yaşama ilişkin ahlaki/dini soruların yanıtlanmasında olsun kullanılmadığı anlamına hiç gelmez.

[8] Gerber, *State, Society, and Law in Islam*, 87-88, ve, "Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman Law," 145-146.

[9] 'Ayntāb ahkâm kayıtlarında yer alan fetvalara örnek olarak bkz., AŞC # 34/158/5, 177/2; # 35/248/1, 253/1.

Fetvalar ışığında merkez-taşra ilişkisi

Yerel mahkemelerde fetva kullanımı merkezle taşra arasında hukuki bir bütünleşmeye işaret sayılabilir mi? Bu soru Osmanlı öncesi herhangi bir İslâm devleti için ne kadar yersizse, Osmanlı için o kadar anlamlı ve gerekli, zira Osmanlı Devleti'nin iftayı, yani fetva verme pratiğini daha önce görülmemiş ölçüde kurumsallaştırdığı ve merkezileştirmeye çalıştığı biliniyor. Dolayısıyla merkezce atanan müftülerin şahsen, yada şeyhülislâmın görüşlerinin fetvalar aracılığıyla hangi coğrafyaya ulaştığı imparatorluğun hukuki bütünleşmesinin, merkezileşmesinin izini sürebilmemiz bakımından çok önemli bir veri oluşturuyor.

Şeyhülislâm fetvalarının Anadolu'yu çaprazlama kat ederek 'Ayntāb'a kadar ulaştığı görülüyor. Osmanlı yönetiminin kente gelişinden kısa bir süre sonra, 'Ayntāb mahkemesinde Osmanlılaşmanın ancak iki sicil cildi boyu yol gitmiş olduğu 1540'larda bile "*ḥāliyā İstanbūl müftīsi olan Çivi-zāde Efendī ḥażretleriniñ*" bir fetvasının mahkemede ibraz edildiğini görüyoruz.[10] Şeyhülislâmın, etkisi kente ulaşmış olmasına karşın, kendisinin yerel bir müftü olarak nitelenmesi kayda değer, ama çok da şaşırtıcı sayılmaz çünkü bundan bir asır kadar sonra da, bu kez şeyhülislâm tabirinin yerel/bölgesel müftüyü kastederek kullanılabildiği anlaşılıyor.[11]

Çivizade'nin fetvasının zikredildiği 1540'larda her İslâm kenti gibi 'Ayntāb'da da bir (belki birden çok) yerel müftü vardı,[12] ancak bunun İstanbul tarafından atanmış bir müftü mü olduğu yoksa Müslüman cemaatin bağrından çıkmış bir yerel alim mi olduğunu bilmiyoruz.[13] Keza 17. yüzyılın ikinci yarısı boyunca ve 18. yüzyılın başında da 'Ayntāb'da yerel bir müftü mevcuttu. Bunlardan en azından bir kısmının İstanbul'dan beratlı olduğunu biliyoruz. Ancak aynı şey 1540'larda da, 17. yüzyılda da, 18. yüzyılda da karşımıza çıkan Şafii müftü için de söylenebilir mi emin değilim.[14] Müftünün etkinliği konusuna gelince, sicillerden doğan izlenim, kendisinin mahkeme sürecinde fazla öne çıkmadığı yönünde. Doğrusu, mahkeme kayıtlarına geçen tüm fetvalar yerel müftülerin eseri bile olsa, defterlerde ne kadar az fetva kaydına rastlandığı düşünülecek olursa, 'Ayntāb müftülerinin bu dönem zarfında pek de faal oldukları söylenemez. Varlıklarını daha çok İstanbul'dan gelen atama belgelerinden ve tanıklar arasında zikredilmelerinden izleyebiliyoruz.[15] Aynı dönem sicillerinde şeyhülislâm fetvaları da mevcuttur.[16] Özetle, yerel müftünün varlığıyla şeyhülislâm fetvalarının taşraya nüfuzunun birbirini dışlamadığı anlaşılmaktadır.[17]

İmparatorluğun hangi bölgeleri için geçerli olduğunu bilemesek de, bu aslında çok basit bir gözlem. Merkezle taşra arasındaki hukuki bütünleşmenin irdelenmesi bakımından asıl zor sorular buradan itibaren başlıyor. Örneğin, açıkça belirtilmediği durumda, mahkemelerde ibraz edildiği belirtilen fetvaların İstanbul kaynaklı mı, taşra kaynaklı mı olduğunu nasıl sapta-

[10] AŞS # 2/85, 948/1541-42. Yayınlayan, Ahmet Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler* (İstanbul: TDAV, 1989) 2: 70-71. Koca Çivizade Mehmed Muhiddin Efendi 1538-42 yıllarında şeyhülislâmlık yaptı.

[11] AŞS # 25/109/2, 1658. Burada 'Ayntāb ve Halep' de iftaya yetkili şeyhülislâmdan sözedilmektedir.

[12] Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), [Bölüm 1, s.15]. Bu çalışma baskıya girmeden önce Peirce'in kitabının basılı halini görme şansım olmadı. Buradaki sayfa numarası kendisinin bana verme inceliğini gösterdiği yazma kopyaya ait.

[13] Taşradaki müftülük teşkilatının hala bilemediğimiz ayrıntıları konusunda bkz., R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (London: Ithaca/Oxford University Press, 1986), 62-68.

[14] 'Ayntāb'ın özellikle Suriye yöresine yönelik Şafileri Hanefileştirme faaliyetinden ne kadar payını aldığının ayrıca araştırılması gerekiyor. Örneğin AŞS # 59'daki çeşitli kayıtlara göre, mevcut müftünün de, eski müftünün de, Şafii müftünün de adı Mehmed'di. Bunların hepsinin aynı kişi olma olasılığı pek yüksek değil.

[15] Öte yandan 19. yüzyıl başlarına ait bir masraf kaydı müftülerin öneminin 18. yüzyıl boyunca ciddi surette arttığını düşündürmektedir. AŞS # 138/13/3 (1808).

[16] Örneğin AŞS #34/158/5, 1680; 177/2, 1681; #38/75/2, 1688.

[17] Krş. Gerber, *State, Society, and Law*, 81-83. Yazarın yalnızca şeyhülislâm fetvalarının kullanıldığı Bursa kentiyle, yerel fetvaların kullanıldığı Kayseri'yi karşılaştırırken

yabiliriz? Bunu saptasak bile hükmün oluşma sürecini nasıl bilebiliriz? Örneğin yerel müftü görüşüyle şeyhülislâm görüşünün çelişmesi halinde kadıların nasıl tercihte bulunduğunu, hatta fiiliyatta tercih şanslarının olup olmadığını nasıl bilebiliriz?

Önce fetvanın kaynağının belirlenmesi sorusunu ele alalım. Bazı durumlarda, fetvanın yapısı bir ipucu oluşturabilir, örneğin klâsik fıkıh otoritelerini zikredip zikretmemesi gibi.[18] Bazı durumlarda üslûb ipucu oluşturabilir: Kanlı canlı ve ayrıntılı fetvaların yerel müftülere, daha soyut, kuru ve genel fetvaların şeyhülislâmlara ait olması gibi.[19] Şeyhülislâm fetvalarının, özellikle de derlemelerinin, işlev bakımından, daha yüksek soyutlama seviyesine sahip *fürū'* geleneğine yakın olması olağandır.[20] Nitekim bu ipucuyla bakıldığında, örneğin 59 No'lu sicilde metni verilen yedi fetvadan, bir genç kızın hukuki ehliyetiyle ilgili bir fetvanın çok büyük olasılıkla yerel bir fetva olduğunu söylemek mümkündür, çünkü fetva metnindeki ayrıntılar dava ayrıntılarıyla tamamen örtüşmektedir.[21]

Aynı fetvanın yerel bir fetva olduğunu düşündürebilecek bir yönü daha var: Kişisel bir konuyla ilgili olması. Kişi hukukunun İstanbul'u ilgilendirmediği söylenemez elbette, ama bir eğilim olarak, kamusal boyutu olan fetvaların İstanbul kaynaklı olma olasılığı kanımca daha yüksektir. Sağduyu kadar, 17. yüzyılda gelişen fetva-emir eşleşmesine de dayanan bu varsayım özellikle ahkâm/şikâyet kayıtlarının incelenmesi yoluyla sınanabilir.[22]

'Ayntāb mahkeme kayıtlarındaki fetvalarda "kamusal-kişisel" ayrımının nasıl şekillendiğine bakmadan önce "kamusal"ın burada nasıl tanımlandığını belirtmekte yarar var. İslâm hukukunda kamusallık kavrayışı sabit bir kavrayış olmayıp Osmanlı hukuku da bu açıdan ciddi surette ele alınmamış olduğundan, burada yaptığım ayrım kuramsal değil tamamen pratik bazı kıstaslara dayanıyor.

1. Doğrudan ve açıkça devletle ilgili olmak (vergi ya da İslâm hukukunun korunmasını zaten devlete yüklediği *ḥuḳūḳ allāh* gibi),

2. Aralarında kan bağı bulunmayan geniş bir insan topluluğunu ilgilendirmek (hayır vakıfları gibi). Bu kıstaslar ışığında bakıldığında, 17. yüzyıl sonunda ve 18. yüzyıl başında davacı ve davalıların kamusal konularda mahkemeye fetva sunma olasılığının kişisel konulara göre hayli yüksek olduğu görülmektedir. (Tablo 2-3)

Tablo 2. Sicillerde fetva kullanımı (sicil #39 ve #59)[23]

Sicil-tarih	Fetva zikri	Kişisel konular	Kamusal konular
# 39 – 1688-1690	17	4	13
# 59 – 1708-1709	11	3	8

üzerinde durduğu İstanbul'dan uzaklık kıstası genel olarak önemli olmakla birlikte, Bursa'da muhtemelen yerel müftü bulunmamasının kentin eski başkent olarak özel konumundan kaynaklandığını gözardı etmektedir. Aynı durum Edirne için de söz konusudur. Bu konuda bkz. Repp, *The Mufti*, 143-44 ve H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West* (London: Oxford University Press, 1957), I/2: 135.

[18] Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvā," *BSOAS*, 32 (1969), 45; Hezarfen Hüseyin Efendi, *Telhîsü' l-Beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân*, haz. Sevim İlgürel (Ankara: TTK, 1998), 200.

[19] Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetvā," 49-51; Gerber, *State, Society, and Law*, 86. Ancak az da olsa hayli ayrıntılı şeyhülislâm fetvaları da mevcuttur. Ayrıca kişiye özgü üslûb etmenini de unutmamak gerekir. Bkz. Judith E. Tucker, *In the House of the Law, Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine* (Berkeley: University of California Press, 1998), 17.

[20] W. Hallaq, "From Fatwas to Furū'," *Islamic Law and Society*, 1/1 (1994), 29-65. Şeyhülislâm fetvaları, derleme aşamasında da somut detaylardan bir kademe daha arınarak *fürū'*a iyice yaklaşıyor olabilir.

[21] AŞS #59/281/2. Bkz. Ek.

[22] Bkz. R. C. Jennings, "Limitations of the Judicial Powers of the Kadı in 17th C. Ottoman Kayseri," *Studia Islamica* 50 (1949), 156-59.

[23] AŞS # 39/48/2; 49/1; 50/2; 60/3; 62/2; 98/4; 148/2; 151/2; 156/1; 159/2; 159/4; 162/5; 206/3; 207/2; 208/3; 220/1; 234/3. AŞS # 59 için bkz. Dipnot 5.

Tablo 3. Sicil #39 ve #59 fetvalarında konu dağılımı

	Kişisel konular				Kamusal konular			
	ehliyet	nikah	diyet	mülk davaları	toprak tasarrufu ve vergi	su kullanım hakkı	vakıf	ḳadd (yol kesme vs.)
# 39			1	3	7		3[24]	3
# 59	1	1	1		2	3 (4)[25]	2	1

Tablolarda görüldüğü üzere gerek 1688-90 döneminde, gerekse 1708-09'da, kamusal konulara ilişkin fetvalar kişisel konulara ilişkin fetvaların yaklaşık üç katıdır. Bu bulgunun Gerber ve Jennings'in izlenimleriyle de desteklendiği söylenebilir.[26] Tabi bu hayli kayda değer bir durum, çünkü bu dağılım fetva derlemelerinde ilgili konulara verilen göreli ağırlıktan çok farklıdır. Fetvaların düzenlemeye çalıştığı kamusal meseleler, hem devlete dair hem bireysel olmayan anlamında, yukarıda içerik dökümü verilen iki sicilde rastladıklarımızdan ibaret değildir elbette. *Siyer, ferā'iż, ḳısmet, iḥyā ül-mevād, müzāra'a, vaḳıf, ikrāh, ḥayṭān, ḥudūd, cināyāt, şurb, ḳasāme, laḳīṭ ve luḳaṭa* gibi hukuk konuları ya münhasıran ya ağırlıklı olarak kamusal sorunları içerir. Ama bunların hepsi bir araya getirilse, fetva külliyatında özel hukuk ve ibadet bölümlerinin tuttuğu hacme yaklaşamaz. O halde mahkemede gördüğümüz fetva kullanım tarzı kamu hukukunun gelişimi açısından açıklanmaya muhtaç bir konudur. Bu açıklama da bizi ister istemez başta değinilen şeriat-kanun ilişkisine götürecektir. Bu bağlamda sicillerdeki fetvaların fiilen İstanbul mu yerel kaynaklı mı olduğu ikincil önem taşır.[27]

Hukuki merkezileşme sürecini anlamak bakımından belki daha da önemli bir soru ise taşra kadılarının merkezin fetvaları ve bunlarla çelişen yerel fetvalarla karşılaştığı zaman ne yaptığıdır. Örneğin Filistinli fıkıhçı Ramlī ve bir dereceye kadar, Suriyeli İbn-i 'Ābidīn, miras hukukunun bazı önemli konularında şeyhülislâmlarla hemfikir değildi.[28] Bu görüş ayrılıklarına bakarak taşra fıkıhçılarının –özel olarak da özel mülkiyetçi ve özgürlükçü Arap ulemasını kastediyorum– İstanbul'un önce kanunnameler sonra da şeyhülislâm fetvalarında ifade bulmuş resmi görüşlerini eleştirme hakkının bulunduğunu tespit etmek önemlidir. Ancak bu, hukuk pratiğine ışık tutmaz. Örneğin Ramla kadısının resmi müftü bile olmayan Ramlī'yi takiben "mümin kendi nefsinin efendisidir" deyip kaçak bir köylüyü tımar sahibine teslimi reddetmesi düşünülebilir mi?[29] Ramlī ve benzerlerinin fetvaya dönüşmüş emir ya da emirle perçinlenen şeyhülislâm fetvalarıyla rekabet şansı var mıydı?[30] Belki de evet, vardı. Ama bu gösterilebilmelidir.

Osmanlı Devleti'nin tıpkı farklı vergi ve toprak rejimi bölgeleri, para rejimi bölgeleri gibi farklı hukuk rejimi bölgelerinden oluştuğu söylenebilir mi? Yukarıda tartışılan ve benzeri süreçlere ışık tutabildiğimiz oranda bu soruyu

24 Bir kilisenin tamiriyle ilgili bir kayıt bu toplama dahil edildi. Bu konu aslında fıkıh sınıflamasında bir yandan gayrimüslim tabiyet (*siyer*) hukukuna bir yandan kentsel imar hukukuna (*ḥayṭān*) dahil.

25 Vakıf davalarından biri aynı zamanda su kullanım hakkıyla ilgili.

26 Bursa sicillerindeki fetvaların ağırlıkla arazi sorunlarıyla ilgili olduğuna dair bkz. Gerber, "Sharia, Kanun and Custom," 145-46. Jennings'in fetva kullanımına örnek olarak özetlediği yedi davanın yalnızca ikisi kişisel konularla ilgilidir. "Limitations of the Judicial Powers," 156-59. Ancak, bunun bir seçki olduğu unutulmamalı –konu dağılımının tesadüfi olması beklenecek bir seçki olsa da.

27 Örneğin yukarıda belirtilen büyük fıkıhçılardan *naḳl* kıstasıyla düşünecek olursak, Ek'te metni verilen fetvaların tamamının yerel müftüye ait olduğu düşünülebilir. Zira ad verilmese de muteber kitablara dayandıkları belirtilmektedir.

28 Haim Gerber, *Islamic Law and Culture, 1600-1840* (Leiden: Brill, 1999), 60-67.

29 "*[L]iana' l-mu' min amīr nafsihi.*" Gerber, *Islamic Law and Culture*, 65. Şeyhülislâm fetvalarının kabulü zorunluluğuna dair bkz. Uriel Heyd, "Some Aspects of the Ottoman Fetva," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 32 (1969), 56. Ayrıca Geber, *State, Society, and Law in Islam*, 90; R. C. Repp, *The Mufti of Istanbul* (London: Ithaca/Oxford University Press, 1986), 66; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 1999), 95-96.

30 İbn-i 'Ābidīn gibi yerel ama resmi müftülerin durumu daha da karışıktır.

yanıtlamaya ve imparatorluğun hukuk haritasını çizmeye yaklaşacağız. Bunun Osmanlı Devleti'nin mülki (territorial) bütünleşme sürecine dair süregiden tartışmalara da yeni bir açılım getirmesi beklenir.

EK

Bir örnekleme: AŞS # 59'da fetva kullanımı

92/1
Fetvanın metni verilmemiş.

132/2
Fetvanın metni verilmemiş.

203/2
Fetvanın metni verilmemiş.

279/1
Zeyd ḳarındaşı ʿAmr(ūy)a oğlum Bekriñ nāmzedlisi olan ḳızuñ Hindi niçün āḫire nikāḥ eylediñ deyü ʿitāb eyledüginde ʿAmr(ū) ṣaġīre ḳızım Zeynebi daḫi saña virdüm deyüp ʿAmrū daḫi oğlum Beşre vekālet^{en} aldım dise lākin tesmiye-i cehr ve iẕn-i ḳāḍī ile ʿalā vechi'l-ʿaḳd olmayup mücerred vaʿd olmuş olsa meclis-i vaʿdde aldım virdim dimegle nikāḥ münʿaḳid olur mı? [C]evāb: bā-ṣāvābetle olmaz.

280/1
[B]ir ḳarye ahālāsi beynlerinde maḫṣūṣ olan nehr kery ve ḥafre muḥtāc oldukda ahālī-yi ḳaryeden baʿżılar nehr-i mezkūrı kery itmek istedikde sāyirleri imtināʿ eyleseler ḳāḍī eyyeduhu Allāh^{u} teʿālā nehr-i mezkūrı kery murād idenlere sizler nehri kery idüñ sāyirleri me'ūnet-i (?) keryden ḥiṣṣelerini defʿ idünceye dek intifāʿdan menʿ idüñ deyü emre ḳādir olur mı? [C]evāb: bā-ṣāvābetle olur.

281/2
[O]n dört yaşında olup re'y ve ʿaḳlı müctemiʿ olan Hind vālidesi Zeynebiñ yanında Zeyneb ile sākine olmaḳ istediginde aḫar diyārda sākin li-ebb ḳarındaşı Beşr/Bişr Hindi Zeyneb yanından alup kendi nefsine żamm itmege ḳādir olur mı? [O]lmaz.

303/3
Fetvanın metni verilmemiş.

306/1

[E]nhār-ı ḫāṣṣadan bir nehriñ ṣuyı debbāġḫānelere anlardan ṣoñra esfelinde olan cevāmiʿ ve degirmen ve bōstānlara cereyān idüp cümlesi ol nehrden bi-ḥaḳḳın münteḟiʿāsı (?) olup lākin baʿżı sinīnde ṣuya ḳıllet ṭārī olmaġla ʿulyāda olan debbāġlar nehriñ ṣuyunı şīke (?) ile dükkānlarına icrā murād idüp esfelinde olan emlāk ahālīsi daḫi ṣuyı şīke idüp emlāklarına icrā murād eyleseler ahālī-yi esfel emlāklarını saḳy idüp ġınā ḥāṣıl olmadıḳca ahālī-yi aʿlāyı icrādan menʿe ḳādir olurlar mı? [C]evāb: bā-ṣāvābetle olurlar.

339/2

[B]ir nehr-i ḫāṣṣdan ḳadīmī ḥāḳḳ-ı şurbı olmayanlar erbāb-ı nehrden bilā-iẕn arāżīlerin bir ḳaç sene saḳy eyleseler ḥālā erbāb-ı nehr ẓafer(?) bulup mezbūrları saḳydan menʿe şerʿan ḳādir olur mı? [C]evāb: bā-ṣāvābetle olurlar.

352/2

[Ḳ]uṭṭāʿ-ı ṭarīḳden bir ḳaç kimesneler bir ḳaryeyi başup mālını nehb ü ġāret her birinüñ aldıġı niṣāb-ı sirḳaya bāliġ olup ḳatl-i nefs itdüklerinden ṣoñra ol kimesnelerden ʿAmr(ū) aḫẕ olunsa ḳāḍī eyyedehu Allāhu teʿālā ʿAmr(ūy)ı ḳatl itmek cā'iz olur mı? [C]evāb: bā-ṣāvābetle olur.

363/1

[S]elāṭīn-i māżīye evḳāfından olan … vaḳf çeşmeniñ ṣuyundan mütevellīsi Zeyd baʿżı kimesnelerin menzillerine ḫilāf-ı şurūṭ-ı vāḳıf bir … ṣu virmekle … çeşmeniñ ṣuyı noḳṣān üzre olup baʿdehū Zeyd maʿzūl ve yerine ʿAmr(ū) mütevellī olduḳda ol kimesneleriñ menzillerinde cereyān iden ṣuyı alup ke'l-evvel çeşme-i merḳūmeye icrāya şerʿan ḳādir olur mı? [E]l-cevāb: olur.

[B]u ṣūretde ʿAmr(ū) mütevellī ol ṣuyı ol kimesnelerden alup çeşme-i merḳūmeye icrā murād itdükde ol kimesneler mücerred ol ṣuyı mütevellī-yi sābıḳ … ve tām otuz senedir istiʿmāl ideriz öyle olıcaḳ mülkümüz olmuş olur deyü virmekden imtināʿa şerʿan ḳādir olurlar mı? [E]l-cevāb: olmazlar.

[B]u ṣūretde ʿAmr(ū) mütevellī ol kimesneler ile ḫuṣūṣ-ı mezbūr içün ḥākime mürāfaʿa olduḳlarında ḥaḳ Zeydiñ yeddinde idügi şerʿan s̱ābit iken ḥākim-i mezbūr mücerred otuz sene istiʿmāl idegelmişler öyle olıcaḳ anlarıñ mülki olmuş olur deyü ol ṣuyı ḫilāf-ı şerʿ ol kimesnelere teslīm eylese ḥükmi nāfiẕ olur mı? [E]l-cevāb: olmaz.

Fetva 280/1

Fetva 281/2

Fetva 279/12

Fetva 306/1

Fetva 339/2

Fetva 352/2

Fetva 363/1

Safer Reis: An Ottoman Corsair of the Sixteenth Century Indian Ocean

Giancarlo Casale*

Even during their own lifetimes, the achievements of Kemal Reis, Turgut Reis, Hayreddin "Barbaros" Paşa and other renowned Ottoman corsairs of the sixteenth-century Mediterranean had become the stuff of legend, and ever since these larger-than-life figures have continued to occupy a prominent place in the historical consciousness of both Turkey and Western Europe.[1] In stark contrast to this, the lives of Ottoman corsairs in the Indian Ocean during the same period have languished in almost total obscurity, ignored by the chroniclers and historians of their own age and, as a result, unknown to us even today. The only partial exceptions are the protagonists of the two massive and ill-fated naval expeditions of Hadım Süleyman Paşa to India in 1538,[2] and Piri Reis to Hormuz in 1552.[3] When these campaigns failed, and the main Ottoman fleet under Seydi Ali Reis was finally defeated and dispersed by the Portuguese in 1554,[4] the interest of contemporary Ottoman chroniclers in the region effectively came to an end.

Yet despite their disappearance from the historical record, Ottoman corsairs continued to navigate the Indian Ocean after 1554, and managed even to expanded their operations and grow in importance as the sixteenth century progressed. The present study is an attempt to reconstruct the career of one such corsair, known to his contemporaries as Safer Reis,[5] who rode the waves and tormented his Portuguese adversaries for nearly twenty years, from the mid 1540's until his death in 1565. Although Safer figures prominently in contemporary Portuguese chronicles, I have been unable to find even a single reference to him in any Ottoman narrative,[6]

* Dr., Minnesota University.

[1] The most well known Ottoman works dedicated to the exploits of Mediterranean corsairs are Katib Çelebi, see *The History of the Maritime Wars of the Turks, translated from the Turkish of Haji Kalifeh by James Mitchell*, (London, 1831) and Muradi's *Gazavat-ı Hayreddin Paşa* (Ankara, 1995), but in fact most Ottoman chroniclers covered their campaigns at some length.

[2] For Hadım Süleyman Paşa's expedition see Herbert Melziğ, *Büyük Türk Hindistan Kapılarında: Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Amiral Hadım Süleyman Paşanın Hind Seferi*, (Istanbul, 1943). Also Stephen Michaelsen, "The Ottoman Expedition to Diu in 1538," *Mare Liberum*, 9 (1995), pp. 21-224.

[3] The most important Ottoman sources for this expedition can be found in Cengiz Orhonlu, "Seydi Ali Reis," *Tarih Enstitüsü Dergisi* 1 (Oct. 1970), pp. 39-56.

[4] Seydi Ali is unique among these in having written a first-hand account of his campaign. For an English translation see *The Travels and Adventures of Sidi Ali Reis in India, Afghanistan, Central Asia and Persia During the Years 1553-1556*, trans. A. Vambery, (London, 1899).

[5] In fact Portuguese sources are not at all consistent in the spelling of his name, variations including Cafár, Zafer, and Joffar. In Ottoman documents and in the Hadrami chronicles his name appears as سفر , and this is variously transcribed into English as Sefer, Safar and Safer.

[6] The only partial exception are a handful of references in the *Mühimme Deftlerleri* cited below. Even sixteenth-century Arabic chronicles from the Red Sea and Yemen are mysteriously silent on the subject.

so the material here presented is of necessity drawn almost exclusively from Portuguese sources, and in particular from the multi-volume work of the late sixteenth-century historian Diogo do Couto.[7] In the next few pages, I will attempt to briefly summarize what these sources tell us about Safer's career, and then move on to a consideration of his significance for the larger story of Ottoman expansion in the world of the sixteenth-century Indian Ocean.

A rising star in the east

We have no specific information about when and under what circumstances Safer first began his life as a corsair, although a daring expedition launched in 1546, in which a small fleet of four galleys raided the Arabian coast as far as Muscat, bore many trademarks of Safer's later campaigns and it thus seems likely that he participated in it in some capacity.[8] In any case, by the year 1550, when his name appears for the first time in Portuguese sources, he seems already to have enjoyed a rather formidable reputation on the high seas as a force to be reckoned with. Diogo do Couto records that in the fall of that year a large Portuguese squadron under the command of Luiz Figueira spotted off the coast of Jor "four large and handsomely built galleots...and with them was sailing a great Muslim corsair named Safer, who had come from Mecca with the intention of sacking Muscat, and raiding the ships which normally leave from Hormuz for Goa and the other ports along the coast of India."[9]

The unfolding of this first encounter between Safer and the Portuguese is instructive, because the strategy he employed here he would in fact repeat successfully throughout the rest of his career. As Couto tells us, Safer's intended prey were the rich and poorly defended Portuguese merchant ships which every year crossed from Hormuz to India with the monsoon, although he must have also known that by sailing so far north and so close to the Portuguese base in Hormuz, he ran the risk of encountering a heavily armed Portuguese armada, and this is in fact what happened. Rather than trying to fight Liuz Figueira and his fleet directly, however, Safer turned his galleys around and headed back in the direction from which he had come, moving quickly down the coast and avoiding a confrontation on the open sea with the much larger Portuguese force. Although Luiz Figueira did his best to give chase, managing to keep the enemy in site as far as Ras al-Hadd, he eventually realized that Safer's galleys were simply too fast and enjoyed too great a head start, so rather than continue his pursuit he decided to set a course for India and report the matter to the Viceroy.[10]

As soon as he arrived in Goa and reported what he had seen, the Viceroy

[7] On the importance of Diogo do Couto and Portuguese sources generally for the Ottoman History, see Salih Özbaran, "Osmanlı Bakımından XVI. Yüzyılda Portekizli Tarihçiler," *Tarih Dergisi* 23 (March 1969), pp. 75-82.

[8] For a brief contemporary account of this campaign, see the chronicle of Gaspar Correia, *Lendas da India*, ed. M. Lopes de Almeida, 4 vols., (Porto, 1975), vol. 4, p. 525. See also Diogo Luys' letter from Muscat in Elaine Sanceau, ed., *Collecção de São Lourenço*, 3 vols., (Lisboa, 1973-1983), vol. I, pp. 125-7.

[9] *"Quatro galeotas grandes e formosas... andava nellas hum Mouro grande cossario, chamado Cafár, que tinha sahido de Meca com tenção de saquear Mascate, e saquear as nãos que em Outubro haviam de partir de Ormuz pera Goa, e pera outros portos da costa da India."* Diogo do Couto, *Da Ásia de Diogo do Couto: Dos feitos que os Portuguezes fizeram na conquista e descubrimento das terras e mares do Oriente*, Lisbon, 1974), dec. vi, book viii, chap. xii.

[10] *"Luiz Figueria foi seguindo os inimigos tambem com a mesma pressa; e como elles lhes levavam muita vantagem, e as galeotas eram muito legeiras, se foram melhorando de feição...L. Figueira tambem dobrou o cabo apôs ellas, levando-as á vista, e seguio-as pouco, porque desconfiado de as não poder alcançar, as largou."* Couto, dec.vi, book viii, chap. xii.

Afonso de Noronha determined to arm five ships and to send Figueira back with them to the mouth of the Red Sea, where he was to make a punitive counterattack and destroy Safer's galleys. Figueria set out soon after with a force of four sailing ships and one fusta, and entered the Bab al-Mandab in January of 1551 where Safer, expecting his arrival, was lying in wait in a carefully chosen location. Figueira, who seems to have fatally mistaken his opponent's previous withdrawal as a sign of weakness, recklessly charged all four Ottoman galleys with his small oared fusta and quickly found himself surrounded. His escort of four sailing ships moved in to help, but realized too late that because of the shallowness of the water they could not approach, and as they watched their commander's ship being overwhelmed they could do nothing more than fire a barrage of artillery from a distance. This bombardment succeeded in wounding Safer and several of his men, but in the end Figueira's ship was overrun, Figuera himself killed and his entire crew taken captive, while the remaining four Portuguese ships were forced to flee in disgrace. Of these, one crew was so ashamed that the captain resolved never to return to India, heading instead for the African coast, scuttling his ship and seeking refugee at the court of the Emperor of Ethiopia, where many of his men would spend the rest of their lives confined in a monastery. The remaining three ships headed east, adding to the disgrace of defeat by pillaging a merchant vessel from Diu that carried a valid Portuguese license to trade.[11]

As we shall see in the pages below, this first victory was a relatively small affair compared with Safer's later achievements, yet nevertheless significant because of the way in which it was accomplished. Safer knew that there were rich opportunities for plunder in the waters between Hormuz and Gujarat, the most trafficked sea lane in all the Portuguese Indies, and that by using a small force of very light and fast galleys which could row close to shore and travel against the wind, he had a good chance of being able to run down individual merchant vessels of the *Estado da India*. Furthermore, while he knew that he was vulnerable against heavily armed Portuguese sailing ships in any encounter on the open sea, he calculated that since the monsoon winds blew consistently from the west during the late summer and fall, he would always be able to evade such a force by rowing southeast into the wind, down the Arabian coast and back towards Mocha where the Portuguese would be unable to follow. Finally, Safer knew that even if he failed to capture any merchant vessels, the mere appearance of his galleys around Hormuz would eventually provoke a counterattack by the Portuguese fleet, and he could thus lure them into the waters around the mouth of the Red Sea where fickle winds, shallows, dangerous corral reefs and a hostile local population would give his own galleys a deadly advantage.

11 The whole incident is recounted in Couto, dec. iv, book ix, chap. iii. It is also briefly discussed by Salih Özbaran in "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu: Onaltıncı Yüzyılda Ticaret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekabet ve İlişkileri." *Tarih Dergisi* 31 (March 1977), p. 125.

An Ottoman defeat – and vindication for Safer

As effective as his strategy would eventually prove, Safer's career would receive its greatest boost not as a result of this early success, but instead thanks to a series of unprecedented Ottoman naval defeats in which, fortunately for Safer, he personally was to play no part. The story of Piri Reis' failed invasion of Hormuz in 1552 and its tragic aftermath is one too well known to necessitate recounting here, except to say that the twin disasters of Piri Reis' execution for treason and the subsequent destruction by the Portuguese of the fleet commanded by Seydi Ali Reis, his successor, ironically presented themselves as a great opportunity for Safer. The dramatic failures of Piri Reis and Seydi Ali Reis, who both boasted long records of distinguished service in the Mediterranean but had no experience at all in the Indian Ocean before their appointments as *Kapudan-ı Hind*, convinced the central administration that it must begin to rely on commanders more intimately familiar with the region if it was to avoid similar disasters in the future. This left Safer, who seems to have been upstaged by Piri Reis and inactive since 1551, suddenly the most prominent Ottoman sea captain in the entire Indian Ocean. He wasted no time in turning the destruction of the Ottoman fleet into a vindication of his own strategy, and the occasion to launch the most stunning campaign of his career.

Safer to the rescue

In August of 1554, at the same time Seydi Ali Reis was leaving Basra with the bulk of the Ottoman fleet, Safer set out from Mocha with orders to rendezvous with Seydi Ali and escort him safely back to the Red Sea.[12] He had with him two light galleys and two fustas, (one of them in fact the ship he had captured from Luiz Figueira three years before), and was still off the south Arabian coast when he received news of the destruction of Seydi Ali's forces and the triumphant departure of the Portuguese for India with six captured Ottoman galleys. This, as we shall see, was to prove the defining moment in Safer's career. Devastated by news of the calamitous defeat and suddenly vastly outnumbered, both common sense and the council of his crew urged him to retreat to Mocha and await further orders. Yet Safer, who had tremendous confidence in his own abilities to outwit the Portuguese, sensed in the disaster a great opportunity and, as the chronicler Diogo do Couto explained:

> Since he was by nature a corsair, and very practiced in the ways of those seas, he determined to follow in the wake of the Portuguese armada in the

[12] According to Couto, the Sultan "sent to that coast a Janissary, named Safer, a great corsair, courageous and crafty...and he gave him orders that wherever he might find Ali Chelebi [Seydi Ali Reis], he should take control of his galleys and bring them safely to the port of Mecca [Jeddah]." [*"despedio nas suas costas hum Janissaro, chamado Cafár, grande Cossairo, esforçado e de bom conselho...lhe deo por regimento que onde quer que achasse Ale Chelebi lhe tomasse as galés e as levasse ao porto de Meca."*] Couto, dec.vii, book i, chap. v. See also in Faria e Sousa: "As for Ali Chelebi, it seems that the Grand Turk had anticipated [that he would run into difficulties] for he sent after him Safer, a corsair of the Janissaries who had better judgement than he, so that he might take the galleys over and accomplish the mission that the other had originally been charged with." [*"A que aguardava a Ale Chelubij parece a esteve antevendo o Grão Turco, porque logo enviou atrás o Zafar, corsário janizaro (mais ajuizado em seu conceito) para receber dele as galeras e fazer com elas o que primeiro tinha pensado do outro."*] Manuel de Faria e Sousa, *Ásia Portuguesa*, tr. Isabel Ferreira do Amaral Pereira de Matos, 6 vols., (Porto, 1956), v. III, p. 259. Özbaran also mentions Safer's mission in this year but discounts it as 'just piracy.' See "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu," p. 127.

hopes of finding some prey to seize upon. He proceeded in this way until just before arriving to the peninsula of Diu, where he came to a halt and set up a blockade, lying in wait for any vessels that might have to pass through those waters.[13]

It was indeed an audacious plan, in which Safer resolved to shadow a fleet that had just routed a force four times larger than his own, and then to set up a blockade of Portuguese shipping off of Diu of the precisely the kind the Portuguese themselves were accustomed to use against Muslim vessels heading for the Red Sea. Daring as it was, the plan worked. Within a few days Safer had captured four heavily loaded Portuguese merchant vessels and seized, in addition to prisoners and cargo, over one hundred and sixty thousand cruzados of gold currency. Loaded down by this booty, but still hoping to catch another particularly wealthy galleon rumored to be in the vicinity, Safer had the crews of the captured ships bound in irons and placed small contingents of his own men in each of them, giving them orders to return on their own to Mocha and to wait for him there.

As luck would have it, an armed Portuguese galeota under the command of Balthazar Lobato soon came across the four captured ships while on a routine patrol. When the immobilized Portuguese crew of one of the ships saw him, they staged a revolt, and with Lobato's help managed to take back not only their own vessel but the other three as well, capturing in turn their former captors and setting sail once more on a course for India. Meanwhile Safar, who had by this time despaired of catching any more ships and had himself set sail for Arabia with his four galleys, by chance caught sight once again of the very same Portuguese ships and, realizing what had happened, captured them back for a second (or perhaps a third!) time. He then gave chase to Balthazar Lobato's fleeing galeota, which eventually surrendered to him without a fight. Now with all nine ships safely in his possession, Safer once more set a course for Mocha, where he arrived triumphantly a few weeks later.[14]

The hunt for Safer

When news arrived in Goa of this devastating attack, the enraged Viceroy Pedro Mascarenhas vowed revenge, and he and the rest of the Portuguese would spend much of the next three years engaged in a vain attempt to hunt down and punish the wily corsair. In fact the campaign began almost immediately, with the departure from Goa of a fleet under Manuel de Vasconcelos with orders to proceed to the Bab al-Mandab and attempt to intercept Safer while still loaded down with booty from his successful raid. Vasconcelos arrived in January of 1555 but found no sign of Safer or of any

[13] *"E como era cossario, e muito prático nas cousas daquelle mar, determinou de se ir na esteira da armada, porque sempre lhe ficaria por ella cousa que preasse. E seguindo a sua derrota, antes que chegasse á ponta de Dio, desemmasteou e deixou-se ficar ao mar pera esperar pelas nâos que haviam ir demandar aquella paragem."* Couto, dec. vii, book i, chap. v.

[14] This account is from Couto, dec. vii, book i, chapter v. See also Faria e Sousa, v. III, p. 259.

other ships, then headed north and cruised between Hormuz and India but again found nothing, and finally returned to Goa empty handed.[15] In the following year, Joao Peixoto was likewise sent after Safer with a small squadron, but entering the Red Sea in March and finding Safer's fleet safely ensconced in Mocha, which he dared not approach, he proceeded instead to Suakin on the Sudanese coast and raided this port before heading for Moscat in April.[16]

Increasingly frustrated by the ineffectiveness of their sailing ships against Safer's galleys, the Portuguese eventually decided to try a different strategy, arming a huge force of twenty ships, all of them oared vessels suited for combat in the shallow waters of the Red Sea, and planned a direct attack on Safer's home base. Receiving intelligence that the corsair was still with his fleet wintering in Mocha, the Viceroy dispatched Alvaro da Silveira with all twenty vessels, and with orders to head directly to Mocha, enter the port, and burn the Ottoman galleys before they had a chance to escape.[17] This force arrived in the Red Sea in February of 1558, and learned that Safer was indeed still in Mocha but was preparing to set sail any day for another raiding campaign. Silveira would have preferred to wait, since his forces had been partially dispersed by heavy winds during the crossing from India, but the looming departure of Safer's galleys convinced him that there was no time to lose, and he took the fateful decision of attempting a charge into Mocha harbour without his fleet at full strength. Perhaps predictably, he found that Safer's forces had been warned of his approach, and he came under heavy artillery fire by both land and sea almost as soon as he had entering the narrows and come within sight of the enemy galleys. This bombardment damaged several of his ships and killed several sailors within the first few minutes, forcing him into an inglorious and almost immediate retreat. His fleet lingered for several more weeks just off the coast in the hopes of at least capturing some merchant ships headed for Jeddah, but they found nothing, and eventually headed back to Muscat in April completely empty handed.[18]

A Ruse in the Red Sea

After several seasons on the defensive, Safer managed to score another offensive victory in early 1560, this time thanks to an elaborate and masterfully executed deception which he planned in conjunction with the Ottoman authorities of Habesh. In this encounter, Safer's unfortunate dupe was to be Christovão Pereira Homem, who had been sent from India with a small squadron of 3 sailing ships and one oared fusta, and charged with escorting the Jesuit missionary Fulgencio Freire to a safe place on the Abyssinian coast from which he could make his way to the interior. With these orders the

[15] Couto, dec. vii, book i, chap. vii.

[16] Couto, dec. vii, book iii, chap. iii.

[17] Couto, dec. vii, book vi, chap. vii.

[18] Couto, dec. vii, book vii, chapter vi.

ships headed to the Eritrean port of Massawa, a former Ethiopian possession that they found, to their dismay, now occupied by a robust garrison of Ottoman troops. As they approached the port, however, the men were unexpectedly greeted by a small skiff sent out by the local Ottoman commander, bearing a message in which he assured Pereira "that he was a friend of the Portuguese, and would be happy to supply them with water, provisions or anything else that they might be in need of."[19] After some deliberation, Pereira wisely declined the offer and sailed east towards the island of Kameran, but the damage was already done. The authorities in Massawa had had time to advise Safar of the movements of the Portuguese, and by the time they reached the opposite coast, the corsair had set his trap.

Arriving off Kemaran, the Portuguese caught sight of a large, solitary vessel bearing all the markings of a wealthy spice ship from Atjeh, and rejoiced at the prospect of capturing such rich and defenseless prey. Without hesitation, Christovão Pereira ordered his fusta to charge at full speed towards the ship, realizing only too late that the vessel, far from a spice ship, was none other than Safer's own war galley, disguised with mock sails and riggings in order to bait the Portuguese into an ambush.[20] Safar's other three galleys then emerged from hiding places behind the nearby island, and all four ships began to close in on Christovão Pereira's lumbering fusta at alarming speed. A frantic chase ensued, which lasted the rest of the day and stretched on into the night.

By the next morning the three Portuguese sailing ships had reached the Abyssinian coast just outside the Bab al-Mandab and were waiting for Pinheiro's fusta, which appeared on the horizon just after dawn. Believing themselves to be free from danger, they sailed out to meet him, only to be greeted by the sight of Safer's own galleys which had somehow divined the Portuguese position and rowed silently throughout the night to surprise them. As Pereira's heavily loaded fusta was rapidly being overtaken by Safar's galley, the Portuguese decided in desperation to try to unload some men and arms from this vessel to the lightest of the sailing ships, but this poorly conceived and even more poorly executed maneuver succeeded only in nearly causing the fusta to capsize. In the confusion Safer struck, killing or capturing everyone aboard both vessels, including the Jesuit missionary, while the other two sailing ships made good their escape, saving their lives but returning to India in disgrace.[21]

Safer's final years

The last five years of Safer's life are comparatively obscure in the Portuguese sources, despite redoubled efforts by the Portuguese to find him and to put a stop to his operations. We do know that in the fall of 1561 the

[19] *"que elle era amigo dos Portuguezes; que se queria agua, ou mantimentos, que tudo lhe mandaria dar, e de muito boa vontade e assim tudo o mais de que, tivesse necessidade."* Couto, dec. vi, book viii, chap. viii.

[20] *"por não ser conhecida a sua galé lhe tinha alevantadas grandes arrombadas de esteiras e sobre a masto feito huma gavea pera parecer não, e as outras tres galés tinha mandad affastar de si."* Couto, dec. vii, book viii, chapter viii.

[21] This account is in both Couto, dec. vii, book viii, chapter viii, and Faria e Sousa, v. III, p. 300-301.

Captain of Hormuz received an intelligence report that Safer was planning once again to set up a blockade between Hormuz and India, and that in response a fleet of unprecedented size was armed and sent against him. The armada consisted of twenty three oared vessels and two galleons, was manned with "six hundred and fifty of the best soldiers of India, among them many honourable knights and gentlemen",[22] and was placed under the command of Dom Franciscon Mascarenhas, himself a former viceroy. This force set out in November from Goa, and very nearly met Safer's three galleys near a place called Ilha das Vacas, but the corsair was apparently tipped off by local Arab sailors and managed to avoid the Portuguese in the nick of time.[23] Mascarenhas sailed on to Hormuz and then returned to Goa in January of 1562, while Safer, it seems, managed to capture one Portuguese merchant vessel and to return safely to the Red Sea.[24]

A few months later the Viceroy, still fearing a return of Safer with the monsoon in the spring, sent out yet another fleet of three galleons and several oared ships under Jorge de Moura, with orders both to search for the corsair and to patrol for ships from Atjeh, Malabar and Cambay bound for the Red Sea.[25] One of the vessels under his command did in fact manage to engage a very large ship from Atjeh, although after a two-day battle both the Portuguese and the Muslim ship burned and sank to the bottom.[26] The rest of Moura's fleet cruised up and down the coast of Arabia for more than a month without successfully stopping any other ships or receiving any news of Safer, and eventually retired to Hormuz at the end of the season frustrated with their lack of success. In the following year, the Portuguese would continue their unsuccessful search for Safer in the waters around Mocha, but in fact there are hints that by this time the corsair had left the area entirely. Receiving a promotion from Istanbul and relocating to Suez, he was planning a new attack against the Portuguese of an entirely different order.

The first clues we have about this date from as early as 1559, when a flurry of reports from Portuguese spies in Egypt, corroborated by contemporary Ottoman archival documents, warned of preparations in Suez for the construction of a new Ottoman fleet.[27] None of this activity could be linked to Safer, however, until the end of 1560, when the Portuguese ambassador in Rome, Lourenço Pires de Tavora, forwarded news that a captain had been nominated for the new armada. Although the report fails to mention the captain by name, Ottoman sources confirm that he was none other than Safer Reis,[28] and the language of the ambassador's report itself seems to leave little room for doubt either about the new captain's identity or

[22] *"seicentos e sincoenta soldados dos melhores da India, em que entravam muitos fidalgos e cavalleiros mui honrados."* Couto, dec. vii, book x, chap. ii.

[23] Couto, dec. vii, book x. chap. ii.

[24] The capture of the Portuguese ship is not mentioned in the Portuguese chronicles, but is alluded to in the Hadramaut Chronicles, one of the few instances in which Safer is mentioned in an Arabic source: "In this year (968 H. – A.D. 1560-1) there arrived three grabs of Turks which arrived from Aden, and passing by al-Shihr, Quishn and Dofar, they reached Kalhat. They captured a galliot out of India with Franks aboard, taking its captain prisoner and them with him... Their commander was Biri, the admiral of the flotilla which entered Hormuz as has been related previously." Although the passage does not actually mention Safer by name, the timing and circumstances seem to correspond very closely with his expedition of this year. The reference to Piri Reis is obviously erroneous, since he had by this time been dead for more than seven years. R.B. Serjeant, *The Portuguese off the South Arabian Coast: Hadrami Chronicles with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates off Mocha in the Seventeenth Century*. (Oxford, 1963), p. 110.

[25] Couto, dec. vii, book x, chapter ii.

[26] This is mentioned in both Portuguese and Arabic sources. See Serjeant, p. 110, and Couto, dec. vii, book x, chapter iii.

[27] See for example Luiz Augusto Rebello da Silva, ed. *Corpo Diplomatico Portuguez*, 16 vols., (Lisbon, 1862-), vol. v, p. 396. For a corroborating Ottoman source from the Başbakanlık Archives, see MD3, doc. 550, p. 195.

[28] According to a Mühimme document from 1560, the Sultan originally appointed Seydi Ali Reis, who had just returned from India, to return to his position as Hind Kaptanı and lead the expedition, but less than a week later the Beglerbegi of Egypt intervented and appointed Safer in his place. MD4, doc. 540, p. 51. See also Orhonlu, "Seydi Ali," p. 53.

about the sense of foreboding with which the Portuguese received news of his appointment:

> Given the experience which that captain has of the entire Swahili coast down to Mozambique, and in the other direction from Aden to Hormuz, it seems certain that [the Ottomans] will attempt some major undertaking along one of these two coasts, and that they have great hopes for the plan which [the new captain] has conceived and for which he has promised them great success. The Viceroy of India must stay on guard, and be prepared for every eventuality.[29]

For the next several years, Portuguese intelligence reports would continue to be filled with details about the preparations of the Ottoman fleet, and with speculation about the possible intentions of its dangerously capable commander. Still, nothing would be known for certain until 1556, by which time Safer himself was already dead.

The death of Safer

In many ways, Safer's death was as remarkable as his life, for in the violent world of the sixteenth-century Indian Ocean, where sailors daily faced the twin perils of enemy attacks and the wrath of the sea itself, he is one of the lucky few who died peacefully and in the comfort of his own bed. The Portuguese first received word of his demise by means of an informant in Cairo, Mattias Bicudo Furtado, who wrote on January 18, 1566, that Safer had set out from Suez late in the previous year, and was a day and a half out of Mocha, headed for the island of Socotra, when without warning he fell deathly ill. His sickness forced him to alter his course towards the port city of Aden, and there he was to die unexpectedly just three days after his arrival.[30] The same Portuguese report added as an epithet: "He was a daring thief and most practiced in [the combat] of those regions, knowing exactly how and when to strike. There is no other man such as he in all the lands of the East who we need so greatly fear."[31]

The timing and suddenness of Safer's death was both a grave blow for the Ottomans and an amazing stroke of good fortune for the Portuguese, coming as it did just as the corsair was embarking on the largest and most boldly conceived adventure of his entire career. As we learn from Furtado's report, the fleet of ten galleys with which he departed from Suez, by far the largest force ever placed under his command, was to be used in an entirely novel kind of attack, in which Safer "set out with the intention of pillaging the entire Swahili coast and to proceed all the way to Mozambique, where he had great hopes of catching ships from the Royal fleet [which was

[29] *"Pella pratica e experiencia que aquelle capitão tem de toda a costa de Melinde ate Moçambique e assi da outra de Adem ate Ormuz quererão por alguma daquelles tantar ardis e effectuar speranças que elle deve ter imaginadas e por ellas offerecido grandes e proveitosos successos. A tudo se deve prevenir e de tudo deve estar advertido o Visorrei da India." Corpo Diplomatico Portuguez*, vol ix, p. 111.

[30] *"Eu procurey saber o proposito e entencão daquelle capitão. Dizem me que aido dos portos pos a proa na ilha Soccotorã e que avendo velejado hum dia e duas noites apertando o muito as dores do morte fez arribar na volta d' Adem onde depois de tres dias morreo. e aquillo temia [page] eu muito acontesse a alguna que nos portos daquella costa por má sorte ouvesse envernado... era o ladrão ouzado e pratico naquellas partes sabia bem como e quando avia de armar suas redas. Não há homem destes que naquellas nossas partes possamos temer."* A. da Silva Rego and T.W. Baxter, ed., *Documentos Sobre os Portugueses Em Moçambique e na Africa Central 1497-1840*, 9 vols., (Lisbon, 1962-89), v. VIII, p. 152-4.

[31] *"Era o ladrão ouzado e pratico naquellas partes sabia bem como e quando avia de armar suas redas. Não há homem destes que naquellas nossas partes possamos temer.* Ibid, p. 152.

sent annually around the Cape of Good Hope from Lisbon]."[32] Such an attack, had it been successful, promised not only to yield an unprecedented booty of captured cargo and slaves, but threatened to effectively cut off the *Estado da India* from its capital, severing the tenuous sea route connecting India and Portugal. In practice, the plan was a recreation of the blockade that Safer had set up with such effect between Hormuz and Diu in 1554, but reconceived on a global scale, and with the direst possible consequences for the Portuguese Empire in Asia.

A Jewish corsair?

Who was Safer Reis? If and when relevant Ottoman sources are uncovered, we will perhaps be able to speak with more authority about his origins and his relationship with Istanbul during the early part of his career, but for the time being any assertions we make are almost purely speculative in nature. While contemporary Portuguese sources state clearly enough that Safer was an Ottoman official, and occasionally even refer to him as a Janissary, beyond this they tell us nothing specific about the position he may have held in the Ottoman administration, or what this may have meant in terms of the financing, the planning or the execution of his many campaigns at sea. One indirect clue of potential significance, however, lies in the fact that, throughout his early career, Safer and his fleet were based in the port city of Mocha. As we know from contemporary references in the *Mühimme Defterleri*, the "Admiral of Yemen" [Moha Kapudanı or Yemen Kapudanı] was a salaried official based in that city and placed in command of a number of galleys stationed there.[33] Since Mocha, along with the rest of Yemen, was reorganized as an Ottoman province only a few years before Safer's first emergence in the Portuguese sources, it seems likely that he was the first official to hold this position.[34] In any case, the situation becomes much clearer after 1560, the year in which Safer was relocated to Suez and promoted to the position of *Kapudan-ı Hind* or Admiral of the Indian Ocean, the same position previously held by both Piri Reis and Seydi Ali Reis, and a rank which placed him in supreme command of the entire Red Sea fleet.[35]

In terms of Safar's family and ethnic background we are left almost totally in the dark, except for one tantalizing clue from some very early Portuguese sources. These make repeated references to another Ottoman corsair, presumably Safer's predecessor, who was based in Jeddah and active from the late 1530's until his death in 1546. This individual, who the Portuguese refer to as "Sinan the Jew" [*Sinão o Judeo*], died in circumstances remarkably similar to Safer's own, falling ill just days before a planned departure for a raiding mission on the coast of India, and was apparently

[32] *"Affirmão me levava em proposito meter a sacco toda a costa de Melinde e cheguar ainda a Moçambique com speranças muito grandes d' encontrar alguma nao do Regno."* Ibid, p. 154. For Ottoman documents on the preparations of the fleet, see MD 6, docs. 256-158, p. 122.

[33] References in the *Mühimme Defterleri* to the Admiral of Mocha include MD4, doc. 540, p. 51, MD5 doc. 272, p. 118, MD6 doc. 382, p. 177, MD23, doc. 134, p. 46 and MD33, doc. 633, p. 306. In 1565 the Moha Kapudanı had six galleys in his fleet which were equipped from Suez. See Colin Imber, "The Navy of Suleyman the Magnificent." *Archivum Ottomanicum* 6 (1980), p. 257.

[34] Yemen was effectively reconquered for the Ottomans by Özdemir Paşa in 1547. See J.R. Blackburn, "The Ottoman Penetration of Yemen: An Annotated Translation of Özdemir Bey's Fethnāme for the Conquest of San'a in Rajab, 954/Aug 1547," *Archivium Ottomanicum* 5 (1980), pp. 70–89.

[35] MD4 doc. 540 p. 51. On the position of *Kapudan-ı Hind* see Cengiz Orhonlu, "Hint Kaptanlığı ve Piri Reis," *Belleten* 34, no. 134 (1970), pp. 235-254.

succeeded by his son, a former captain of Alexandria who was later reconfirmed in his position by the Sultan himself.[36] Is there a connection between Sinan and Safar? There is no way to be sure, but the date of 1546 is a significant one, for as we have seen it was in this year that for the first time a fleet of four Ottoman galleys sailed from Mocha on a raid into the Arabian Sea. Thus, it is not inconceivable that Sinan and Safer were father and son, and that buccaneering was in fact their family profession.

This possible connection between Sinan and Safer is also interesting given what we know about the operation of the Ottoman tax regime along the Red Sea spice route during this same period. As both Western and Ottoman sources attest, the Imperial customs houses in Suez and Alexandria came under the perennial control during the sixteenth century of a group of Jewish tax farmers.[37] This fact, combined with the possibility that the most prominent Ottoman corsairs of the day came from a family of Jewish converts, suggests that Jewish spice merchants of the Red Sea were able to reinvent themselves during the sixteenth century as agents of the Ottoman state, not only as tax collectors, but as officers in the Imperial navy as well. This reinforces the impression that Ottoman policies in the Red Sea were sensitive to the interests of Indian Jews and "New Christians" in the *Estado da India*, both groups with powerful mercantile connections who were eager to subvert the Portuguese embargo and trade directly with the Ottoman Empire.[38]

Safer Reis and his significance for Ottoman history

Given the scale of the Ottoman defeats at sea between 1552 and 1554, it is easy to forget that the decade that followed was a period of unprecedented Ottoman ascendancy in the Indian Ocean. At the same time that Safer and his men were scoring success after success against Portuguese shipping,

[36] See, for example, the letter Manuel de Vasconcelos wrote from Cannanor to João de Castro, May 24 1546, in which he relates information which his informant in Cannanor, Hoja Şamseddin, received in a letter from his brother in Jeddah: *"As novas as cartas dão são estas que Senão Jude Capitão do Turco estava em Çoes fazemdo se prestes pera vyr a Ymdea...e que o seu fumdamento era este ano vyr a Ymdea e que estando se fazendo prestes a doecera e morrera." São Lourenço,* v.III, p.341. The same Manuel de Vasconcelos wrote on August 18, 1546 to report news from the same source reconfirming *"he morto ho judeu que vynha por capytão d' armada e a gente que se elspalhou toda." São Lourenço,* v.III, p. 353. The following year he wrote of news from Suez *"que o Turco tynha dado armada a hum cryado de Judycenão que hera quapytão descamdabya perce vyr a Hymdya e que se não dezya quando." São Lourenço,* III, p. 373.

[37] As early as 1532 Marin Sanuto speaks of a customs officer in Alexandria by the name of Abraham Castro, and by the 1560's Venetians regularly complained to each other about Samuel Cohen and Salomon Alascar, who controlled the customs house and consistently favoured Ottoman over Venetian merchants. See Dejanirah Couto, "No Rasto de Hadim Suleimão Pacha: alguns aspectos do comércio do mar Vermelho non anos de 1538-40," in *A Carreira da India e as Rotas dos Estreitos: Actos do VIII Seminário Internacional do História Indo-Portuguesa,* ed. Artur Teodoro de Matos and Luís Filipe Thomaz (Angora do Heroismo, 1998), p493. As for Suez, Filippo Pigafetta, an Italian traveler who visited in 1577 described it as "a small town, consisting of a few low houses at the extremity of the coast, inhabited mainly by Turks, a few Arabs, some Christians, and the Jews of the customs house." [*"Suez e' un piccolo paese; all' estremita' della costa visono poche case basse, abitate per lo piu' dai turchi, da pochi arabi, da alcuni cristiani, e dagli ebrei della dogana."*] See Alberto Magnaghi, "Il Golfo di Suez e il Mar Rosso in una Relazione inedita de Filippo Pigafetta (1576-77)," *Bolletino della Società Geografica Italiana* Ser. IV, vol. XLVII, part. I (1910), pp. 302-3. For *Mühimme* documents on the Jews of the customs house in Suez, see MD33, doc.323, p.169 and MD33, doc.633, p.306. The tax farmer "Şamval" who is the protagonist of these documents and Samuel Cohen of the Venetian correspondence are almost certainly the same individual.

[38] On relations between New Christians and the Jews of Cochin with the Ottoman Empire, see José Alberto Rodriguez da Silva Tavim, "Outras gentes em outras rotas: judeus e cristãos-novos de Cochin – entre Santa Cruz de Cochin e Mattancherry, entre o Império Português e o Médio Oriente" in Matos and Thomaz, pp. 309-342. Also by the same author, "Os judeus e a Expansão Portuguesa na India durante o sécolo XVI. O exemplo de Isaac do Cairo: espião, 'lingua,' e 'judeu de Cochim de Cimá," *Arquivos do Centro Cultural Gulbenkian* 23 (1994), pp. 215-240.

freelance Ottoman corsairs were offering their services in Gujarat and on the Malabar coast of India,[39] Ottoman military advisors, expert craftsmen and artillery crews were sent as far as the Sultanate of Atjeh in Sumatra,[40] and Ottoman merchants were developing a vast network of commercial relations which stretched from the Swahili Coast, to Sri Lanka, to Siam.[41] Meanwhile, the volume of traffic in pepper and luxury goods that passed through the Red Sea and the Persian Gulf soared to new heights, far outstripping the rival Portuguese trade around the Cape of Good Hope. In fact, officials of the Portuguese *Estado da India*, who had made hostility towards the Ottomans and a blockade of commerce through the Red Sea a pillar of their foreign policy ever since their first arrival in the Indian Ocean, became so hard pressed that they began to see a peace treaty with the Ottomans as the only hope for reversing the declining fortunes of their empire. A letter to the King in December 1560 from Lourenço Pires de Tavora, the Portuguese ambassador in Rome who was the crown's main conduit of information about Safer Reis and the preparations of his fleet in Egypt, summed up the contemporary mood with these words:

> The prospect [of reaching some sort of agreement with the Ottomans] is worthy of serious consideration, because the volume of spices which passes through the Red Sea to Cairo and from Hormuz to Basra is enormous, and there is every reason to believe that it will continue to grow even larger before leveling off. [At the same time,] Your Majesty's expenses in India are very great, and will grow even greater if some solution is not found. It is precisely because of this, as no reasonable man would dispute, that an agreement with the Turk would be most profitable [to Your Majesty's interests].[42]

In fact, the Portuguese eventually *were* forced to enter into negotiations with the Ottoman Sultan in the early 1560's, although in the end they determined that peace on the Ottomans' terms, which essentially called for an end to the Portuguese embargo and a free trade agreement throughout the Indian Ocean, would be even more threatening to their long-term interests than the less-than-satisfactory *status quo*.[43] Still, even in the absence of a formal Portuguese capitulation, the flow of spices through Ottoman ports would continue unabated throughout the rest of the sixteenth century. What could be the reason for this remarkable transformation?

Scholars attempting to answer this question have shown a mysterious reluctance to consider the effectiveness of Ottoman policies as a possible factor in the revival of the Red Sea spice route, arguing instead that it came about as a result of transformations within the Portuguese' own administration, or because of the irresistible pull of "market forces," which in the long run naturally preferred the shorter route through the Middle

[39] See for example, Couto, dec.vi, book x, chap. ix and dec.vii, book vii, chap. ii.

[40] On Ottoman contacts with Atjeh, see Anthony Reid, "Sixteenth Century Turkish Influence in Western Indonesia." *Journal of South East Asian History* 10, no. 3 (December 1969), pp. 395-414, as well as a number of important Ottoman documents on the subject assembled by Razaulhak Şah. "Açi Padişahı Sultan Alâeddin'in Kanunî Sultan Süleyman'a Mektubu." *Tarih Araştırmaları Dergisi* 5, no. 8-9 (1967), pp. 373-409.

[41] For evidence of Ottoman influence in Siam, see Joseph Wicki, ed, *Documenta Indica*, 11 vols., (Roma, 1948-1994), v. III, p. 152.

[42] *"O negocio he grave e de muita consideração e em ser muita a somma da speciaria que vem pello mar Roxo ao Cayro e pollo de Ormuz a Baçora e bem se podem creer segundo as cousas procedem que antes este trato hira em crescimento que em diminuição. As despesas de Vossa Alteza no negocio da India são mui grandes e não se achando a ella algum remedio, sempre serão mayores. Em as pazes com o Turco para isto [sic] serem proveitosas, e não avera quem com justa rezão o contradigua." Corpo Diplomatico Portuguez*, v. IX, p. 136.

[43] For a contemporary Portuguese perspective on why the peace negotiations failed, see the newly edited volume of Diogo do Couto's 8th década by Maria Augusta Lima Cruz, *Diogo do Couto e a década 8a da Ásia*, 2 vols., (Lisbon, 1994), vol. 1, pp. 210-11.

East.[44] Yet if nothing else, the career of Safer Reis demonstrates that the Ottomans too played a significant and deliberate role in weakening the Portuguese position through their judicious use of predatory corsair attacks. In the end, the true cost of this policy for the *Estado da India* would be measured not in the actual number of ships captured or destroyed by Safer and his men, but rather in the enormously expensive and ultimately futile response that they provoked. Year after year, for as long as Safer lived, the authorities in Goa were forced to send out ever larger and more costly fleets in a fruitless attempt to hunt him down. Meanwhile, Portuguese patrols of the Indian Ocean were becoming increasingly ineffective at stopping the flow of ships through the Red Sea, and this too was a direct result of Safer's strategy. Diogo do Couto himself even says as much while describing the particularly unsuccessful blockade of Jorge de Moura in 1562. He writes:

> While they remained there [outside the Bab al Mandab], which was for more than a month, they saw more than sixty different vessels without ever being able reach even one of them. This was because [the Portuguese ships] were near the shore, and [the merchant ships] came in from the sea with the wind fully at their backs. It was therefore impossible either to catch them or to follow them inside [the mouth of the Red Sea], for [the Portuguese] dared not enter the straights for fear of risking the loss of their own ships.[45]

In other words, the main reason for the failure of the blockade was that the Portuguese were afraid to follow ships into the Red Sea, something that in earlier decades they would have done with impunity and to their own enormous profit. Now however, they hesitated, and the reason could be only one: It was because they were afraid of Safer Reis.

Conclusion: Safer Reis, a prophet in his own country

Until the destruction of the Ottoman fleet under Seydi Ali Reis, the Ottomans had attempted to export to the Indian Ocean the same techniques of Mediterranean-style galley warfare that had been so successful in their many campaigns against Venice and Spain. In this type of warfare, "control of the seas" in the modern sense was not really an objective, since all naval campaigns were essentially amphibious assaults, designed to capture enemy strongholds or to control strategic centers of supply that were

[44] Most contributors to this debate simply ignore the Ottoman factor entirely, although Sanjay Subrahmanyam, in a provocative recent article on the subject, actively argues that the Ottomans in fact had no ambitions in the Indian Ocean and no policy at all after the 1540's. He suggests that the last, aborted mission of Safer Reis down the Swahili coast was aimed at simply securing the southern frontier of the province of Habeş. On the contrary, I would argue that although the Ottomans did spend a few years campaigning in the interior of Ethiopia, the main thrust of their invasion was to secure the ports of the Eritrean coast, where the Portuguese had maintained a presence throughout the first half of the century and which limited their control of the Red Sea. Once they controlled these ports, they were then free to launch naval expeditions much farther down the Swahili coast. Campaigning in Eritrea therefore paved the way for future operations at sea, rather than the other way around. For Subrahmanyam's arguments, see "The Trading World of the Western Indian Ocean, 1546-1565: A Political Interpretation," in Matos and Thomaz, p. 218. See also Dejanirah Couto's article in the same volume, cited previously, for a review of the literature on the Red Sea spice trade and its relevance for the earlier expedition of Hadım Süleyman Paşa. On the Ottoman campaigns in Ethiopia, see Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti*, 2nd ed. (Istanbul: 1996).

[45] *"Em quanto ali estiveram, que foi mais de um mez, houveram vista de mais de sincoenta náos por vezes,, sem lhes podererm chegar, porque como elles estavam á terra, e ellas vinham de mar em fóra enfundadas, não for possivel chegaram-lhes nem seguirem-nas pera dentro, por se não metterem com ellas no Estreito a risco de se perderem."* Couto dec.vii, book x, chap. iii.

in any case based on land.[46] Hadım Süleyman Pasha's expedition to Diu in 1538 and Piri Reis' siege of Hormuz in 1552 clearly stuck quite closely to this model, and the colossal failure of these two campaigns, which contrasted so sharply with Ottoman success at sea elsewhere, demonstrated in rather dramatic fashion that the tried and true methods of Mediterranean galley warfare were simply ineffective in the very different environment of the Indian Ocean.

Safer Reis was the first Ottoman naval strategist to find a solution to this problem, based on a realization that since the form of control over the seas exercised by the Portuguese was fundamentally different from anything to be found in the Mediterranean, the Ottoman response must also come in an entirely different form. Unlike his predecessors, Safer never tried to storm a fortress, transport troops, or land siege equipment. He knew that the Portuguese strength lay at sea, and that their weakness lay there too. The target of his campaigns, therefore, were not Portuguese strongholds but Portuguese ships, and he measured victory not in hectares of conquered territory, but in the increased customs revenues of Mocha, Jeddah and Suez.

For a swashbuckling corsair of the sixteenth century, this was an astonishingly sophisticated innovation in the concept of sea power, and one strikingly similar to the Portuguese own approach. Novel though it was, the effectiveness of Safer's strategy was readily understood by his superiors, whose confidence they demonstrated by promoting him to the admiralty in Suez, and by supplying substantial resources for his last and ill-fated expedition.[47] Unfortunately for Safer, the armchair admirals of Istanbul were much less generous in their judgments. Unfamiliar with the Indian Ocean and committed to a Mediterranean concept of naval warfare that made his campaigns seem insignificant, they quite literally wrote Safer out of the history books. Scholars of our own day must be careful not to make the same mistake.

[46] For a technical analysis of Mediterranean galley warfare, see John Guilmartin, *Gunpowder and Galleys: Changing Technology and Mediterranean Warfare at Sea in the 16th Century*, (Cambridge, 1980).

[47] Safer's last expedition was innovative not only in terms of its goal of ambushing the Portuguese *Carreira da India* on its way around the Cape of Good Hope, but also in terms of its armament. According to orders sent from Istanbul to the governor of Egypt in late 1554, each of Safer's ten galleys were to be defended not only by twenty five archers, but twenty five arquebusiers as well. MD6, doc. 256, p. 122. This differed markedly from Ottoman's Mediterranean fleet, where very few ships had warriors carrying firearms before 1572. See Imber, "Navy of Suleyman," p. 272.

Contextualizing Şeyḫ Bedreddin: Notes on Ḫalīl b. Ismāʿīl's Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn b. Isrāʿīl

Hakkı Erdem Çıpa*

Niçeler şeyḫe menāḳıb yazdılar
Yazdılar ammā havāda gezdiler
Menāḳıb, 33a

Apparently not suffering from a lack of fascination with the power of anachronism for rhetorical purposes some modern writers have portrayed Şeyḫ Bedreddīn b. Isrāʿīl[1] (d. 1416) as the Thomas Müntzer of Ottoman lands, others as Stalinḳs Sheikh.[2] For some historians, he was an all-positive revolutionary fighting for a more just society, for others an all-negative heretic intent on establishing his own rule by rebelling against Ottoman sovereignty.[3] The historiographical polarization and confusion around Bedreddīn has been so profound that it continues even in recent relatively well-balanced studies dealing with this historical figure.[4]

Though a definitive critical analysis of the nature, background and unfolding of Bedreddīn's *ḫurūc*[5] in northern Bulgaria in 1416 is still wanting, the narrative accounts of fifteenth- and sixteenth-century chroniclers present important clues, provided they are handled with the extreme caution they require. It has to be noted that some of these narrative sources were composed by Bedreddīn's (near-) contemporaries,[6] whereas others

* PhD Candidate, Harvard University, Near-Eastern Center.

[1] Henceforth Bedreddīn. (Please refer to the list at the end of this article for abbreviations used in the notes.)

[2] Nedim Gürsel, "Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet," *Toplum ve Bilim*, 4, 1978, pp. 3-15; İbrahim Hakkı Konyalı, "Stalin'in Şeyhi Bedreddin Simavi," *Tarih Hazinesi*, 1, Nov. 1950, pp. 3-7.

[3] For a bluntly anti-Bedreddin account, see İbnütayyar Semahaddin Cem, *İslam İlahiyatında Şeyh Bedreddin* (Istanbul, 1966); for an openly pro-Bedreddin account, see Bezmi Nusret Kaygusuz, *Şeyh Bedreddin Simaveni* (Izmir, 1957); for an implicitly pro-Bedreddin account, see Necdet Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin* (Istanbul, 1977); for the most recent "defense" of Bedreddīn, see Müfid Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (Istanbul, 2002).

[4] For relatively balanced discussions, see M. Şerefeddin Yaltkaya, *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (Istanbul, 1994) as well as Abdülbaki Gölpınarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (Istanbul, 1966). For two recent and measured accounts see, Michel Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans vie du Cheikh Bedreddîn le "Hallâj des Turcs"* (Istanbul, 1995) and A.Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, 15.-17.Yüzyıllar* (Istanbul, 1998). Also note two seminal articles: H. Joachim Kissling, "Das Menāqybnāme Scheich Bedr ed-Dīn's, des Sohnes des Richters von Samāvnā," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 100, 1950, pp. 112-176; Franz Babinger, "Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw," *Der Islam*, 11, 1921, pp. 1-106.

[5] *Ḫurūc* literally means "coming out" and is a term used in premodern Islamic sources for making a political bid. A failed *ḫurūc*, of course, is nothing more than a revolt, and the term is used in that sense as well.

[6] Ibn ʿArabşāh, Ḫalīl b. Ismāʿīl, Doukas, Şükrullāh belong to this first group.

were written during and after the reign of Bāyezīd II (1481-1512).[7] Perhaps more importantly, one has to take into account that individual chroniclers often represent different political-ideological positions and provide "competing or at least mutually incompatible" narratives.[8]

Among these narratives I would like to draw attention to *Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn b. Isrāʿīl*. Written sometime between 1455 and 1460 by Bedreddīn's grandson Ḫalīl b. Ismāʿīl[9] one would expect the *Menāḳıb* to read like a defense aimed at posthumously rehabilitating the sheikh's name at the court of Meḥmed II (1451-1481). A superficial reading indeed gives that impression. It is the principal argument of this article, however, that the *Menāḳıb* contains information, which not only helps us put together a fuller account of Bedreddīn's anti-establishment activities in the course of a probable bid to power, but also refers to at least one source of legitimacy for justifying his claim to that position. Thus, the *Menāḳıb* is perhaps the most promising historical narrative of the Ottoman tradition in terms of providing a foundation for a better understanding of Bedreddīn's *ḫurūc*, paradoxically the very event Ḥāfıẓ Ḫalīl argues never happened.

The following is an article in two parts. The first part consists of a detailed look at Ḥāfıẓ Ḫalīl's narrative of Bedreddīn's life, paying particular attention to those events significant for the aims of this article, whereas the second part provides a commentary on this account and explains the particular significance of key events for contextualizing Bedreddīn and his *ḫurūc*. To familiarize the reader with the content and flow of Ḥāfıẓ Ḫalīl's account, it is necessary to begin by focusing on the narrative of the *Menāḳıb*.

"*Bu menāḳıb içre ne kim söyledüm; şeyḫden işidileni naḳl eyledüm*", Ḥāfıẓ Ḫalīl tells us.[10] What makes his *Menāḳıb* precious for the historian, however, is not its author's chronological as well as physical proximity to Bedreddīn and his circle as indicated by these remarks, but the information it provides on issues about which other sources are silent. Particularly important in this regard are Bedreddīn's ancestry and early life.

According to Ḥāfıẓ Ḫalīl's *Menāḳıb*, Bedreddīn's grandfather was a certain ʿAbdülʿazīz, vizier to the House of Seljuk and, more importantly, a direct patrilineal descendant of the Seljuk ruler ʿAlāʾeddīn, a piece of information Ḥāfıẓ Ḫalīl emphasizes twice in one folio.[11] Whether Bedreddīn himself voiced this claim, we do not know. That such a claim would have had political weight, however, is implied by his grandson's remarks on Ḥācī Ilbegi and Ġāzī Ece, two prominent figures of the frontiers, whose relationship with the centralizing Ottomans was probably never smooth.[12]

Ḥāfıẓ Ḫalīl first tells us that they were "relatives" (*aḳrabā*) of ʿAbdülʿazīz. Then he emphatically states that while ʿAbdülʿazīz was of Seljuk descent, Ḥācī Ilbegi and Ġāzī Ece were "seeds of a son-in-law" (*gürgen toḫumı dururlar*).[13] Needless to say, the choice of this somewhat offensive phrase is

[7] The accounts by ʿĀşıḳpaşazāde, [Oxford] Anonymous, Uruç, Bidlīsī, Neşrī, Yūsuf b. ʿAbdullāh Taşköprīzāde belong to this second group.

[8] Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, 1995). See particularly the section entitled "The Chronicles of the House of Osman and Their Flavor: Onion or Garlic?," pp. 90-117.

[9] Henceforth Ḥāfıẓ Ḫalīl.

[10] "Whatever I said in this *Menāḳıb*; I transmitted what has been heard from the sheikh." *Menāḳıb*, f. 33a.

[11] *Menāḳıb*, f. 4a; also f. 13b.

[12] See Kafadar, pp. 114-7, section entitled "*Altèrhistoire* in the Fifteenth Century: The Vita of Seyyid ʿAlī Sulṭān and Tales of Ḥācī Ilbegi."

[13] "*Līk nesli Āl-i Selçūḳī degil; gürgen toḫumı dururlar eyle bil.*" *Menāḳıb*, f. 4b.

not accidental. First and foremost, it emphasizes 'Abdül'azīz's superiority with reference to his patrilineal connection to the Seljuk ruler. Secondly, it implies the inferiority of Ḥācī Ilbegi and Ġāzī Ece by using the term *gürgen*, the Timurid –and therefore negative– connotation of which could not have escaped Ḥāfıẓ Ḫalīl's contemporary readers. Finally, the competitive tone of this particular section of the *Menāḳıb* further indicates the flavor of a historical context in which (claims to) certain genealogies have immense political implications in terms of (claims to) legitimacy of rule.

As to the historicity of 'Abdül'azīz, Uruç not only refers to a certain 'Abdül'azīz, who was 'Alā'eddīn's vizier "with perfect intelligence and knowledge," but also notes that he had been active in diplomatic relations between the Seljuk ruler and 'Os̱mān, the eponymous founder of the Ottoman state.[14] In an essay dealing with narrative traditions concerning Ertoġrıl's (in 'Āşıḳpaşazāde, 'Os̱mān's) dream and its interpreters, Tijana Krstic points to two other "strikingly matching *curriculum vitae*" one comes across in Aḳsarāyī's *Müsāmaratü'l-aḫbār* and in Ebū'l-ḫayr-i Rūmī's *Ṣaltuḳ-nāme*. The former refers to an 'Abdül'azīz as the *müstevfī* (chief auditor) under 'Alā'eddīn Keyḳubād III (1298-1302), and the latter makes a discursive-narrative connection between 'Abdül'azīz and 'Os̱mān.[15] This, of course, does not provide a definitive proof for the connection that Ḥāfıẓ Ḫalīl establishes between 'Abdül'azīz and Bedreddīn, but indicates that one should perhaps not be as ready as A. Yaşar Ocak to dismiss the possibility of such a connection.[16]

At a time when frontier lords were engaged in ceaseless raids into Byzantine territories 'Abdül'azīz was a prominent *ġāzī* and *cāhid*, the *Menāḳıb* tells us.[17] He is, moreover, given credit for urging Orḫān's son Süleymān Şāh to initiate the raiding of Balkan territories in the name of Islam by interpreting the latter's dream of "graceful minarets" being built in the "distant countries of Rumelia" as a sign of successful conquest.[18] In addition to his prominence among the *ġāzī*s in the frontier regions, 'Abdül'azīz also appears as the perfect embodiment of the combination of exemplary orthodox Muslim belief (in that he held the religious office of the *şeyḫü'l-islām*) with a deep understanding of *taṣavvuf* (due to his being a disciple of both Mevlānā Celāleddīn Rūmī and Hüsām Çelebi).[19] Bedreddīn's father Ġāzī Isrā'īl seems to have shared the same background. According to the *Menāḳıb*, Isrā'īl was among the first seven *ġāzī*s to cross the Dardanelles under the command of Süleymān Şāh to engage in *ġazā* activity along with Ḥācī Ilbegi and Ġāzī Ece.[20] He is also referred to as the "*ḳāḍī* of *ġāzī*s" (*ḳāḍī'l-ġuzāt*),[21] whose children followed the path laid out by their grandfather and emerged as learned men and office holders.[22]

The *Menāḳıb*'s references to the environment into which Bedreddīn was born are indicative of the social, religious and ethnic flavor of the frontier

[14] According to Uruç, 'Abdül'azīz was active as a messenger and vizier when Sultan 'Alā'eddīn sent symbols of power as well as gifts to 'Os̱mān (Uruç/Babinger, p. 8).

[15] Tijana Krstic, "Who's Haunting the Ottomans ?" Unpublished seminar paper, University of Michigan, 2000, pp. 10-2 (cited with the author's kind permission).

[16] Ocak, p. 145.

[17] *Menāḳıb*, f. 4a.

[18] *Menāḳıb*, f. 5a.

[19] *Menāḳıb*, f. 3b.

[20] *Menāḳıb*, f. 5a.

[21] *Menāḳıb*, f. 6b. Even though Gökyay convincingly argues that Bedreddīn's father Isrā'īl was probably not the *ḳāḍī* but the *ġāzī* of Simavna, he misinforms his reader as to the reference in *Menāḳıb*. Ḥāfıẓ Ḫalīl refers to Bedreddīn's father either as "*Ġāzī Isrā'īl*" or as "*ḳāḍī'l-ġuzāt*" (twice on f.6b, once on f. 43b) but never as "*ḳāḍī'l-ḳuḍāt*". See Orhan Şaik Gökyay, "Şeyh Bedreddin'in Babası Kadı mı idi?," *Tarih ve Toplum*, 2, 1984, pp. 96-8.

[22] *Menāḳıb*, f. 6b.

society. His mother was the daughter of the governor (*bān*) of Simavna (*Semāviyye*)[23] and was renamed by Ġāzī Isrā'īl as Melek. Bedreddīn was born in a "church," which had been taken by his father as residence.[24] When his family moved to Edirne upon its conquest, he first studied the ¢ur'ān with his father and was then introduced to canonical jurisprudence by Mollā Yūsuf.[25] Upon the death of this *faķīh*, he went first to Bursa and then to Konya to study with a certain Mollā Feyżullāh.[26] The *Menāķıb* tells us that Bedreddīn moved on to Cairo and joined the company of well-known learned men and *ṣūfī*s from Anatolia.[27] Bedreddīn's fame seems to have preceded him. Sultan Barķūķ, the Mamluk ruler, impressed by the vast knowledge of "the light of Rūm," invited him to his palace where Bedreddīn met Ḥüseyn-i Aḫlāṭī, whom the *Menāķıb* refers to as the "Pole of the Age" (*ķuṭb-ı zamān*).[28] It was upon meeting Aḫlāṭī that Bedreddīn abandoned his career in canonical jurisprudence and entered the circle of *ṣūfī*s. Despite the fact that Mamluk sources do not seem to regard Aḫlāṭī as an orthodox figure, in the *Menāķıb* he appears as a perfect sheikh.[29]

Sent to the east by Aḫlāṭī, Bedreddīn found himself in the lands under the political domination of Tīmūr. In 1403, the reader of the *Menāķıb* finds him meeting Tīmūr in Tabriz and narrates the incident of Bedreddīn's reprimanding the "Tatar soldiers" who had once fought for the Ottoman army but changed sides at the Battle of Ankara in 1402. Scolded by Bedreddīn, they tell him that Bāyezīd I (1389-1402) neither gave them their due salary, nor did he treat them favorably.[30] Doubtless aimed to indicate that the sheikh was on the Ottoman side, this section nevertheless refers to Bedreddīn's awareness of a probable reason for the alienation of part of the Ottoman army under Bāyeẓīd I and may be considered as an implicit criticism of the way the Ottoman ruler controlled those under his command.

Ḥāfıẓ Ḫalīl relates that Tīmūr offered Bedreddīn the hand of his daughter, some land and the office of the *şeyḫü'l-islām* when the sheikh impressed the *'ulemā* with the depth of his knowledge at a religious disputation in Tabriz.[31] Not wanting to become Tīmūr's "slave" (*bende*), Bedreddīn hesitated to accept the offer and when called back to Cairo by his *mürşid* Aḫlāṭī, he secretly left Tabriz and travelled via Ahlat and Bitlis.[32] Judging from the way he was received by Şīr 'Alī, warden of the castle (*dizdār*) of Bitlis, Bedreddīn seems to have been well-respected in that area as well.[33] In Cairo, however, Aḫlāṭī's choice of Bedreddīn as his successor (*ḫalīfe*),[34] met with some opposition upon the death of the *mürşid* (spiritual leader) on the grounds of the young age of the *mürīd* (disciple).[35]

It was after this conflict, the *Menāķıb* tells us, that Bedreddīn decided to spread his influence in Anatolia and appears to have enjoyed the support of many on his way back in 1404, indicating his increasing fame, connections, and power in the Ottoman realm. The *Menāķıb*'s narrative of Bedreddīn's

[23] Modern Ammóvounon, Greece.

[24] *Menāķıb*, f. 6b.

[25] *Menāķıb*, f. 7a.

[26] *Menāķıb*, f. 9b. Michel Balivet notes that Mollā Feyżullāh was the disciple of someone called Fażlullāh. Arguing that one should not dismiss too readily the possibility of that Fażlullāh being the same as the founder of the Ḥurūfī sect, Balivet is inclined to see it as one of the parts Ḥāfıẓ Ḫalīl censored due to the Ottoman court's negative attitude towards the Ḥurūfīs, which might have been aggravated due to Meḥmed II's relations with them in his youth (Balivet, p. 42).

[27] *Menāķıb*, f. 13b. See Balivet, pp. 43-6.

[28] *Menāķıb*, f. 18b. "In Islamic mysticism, this term (lit. "pole", "axis") denotes either the most perfect human being, *al-insān al-kāmil*, who heads the saintly hierarchy and is also referred to as *al-ķutb al-ḥissī* (the [temporal] phenomenal *ķutb*); or else *al-ḥakīa al-muḥammadiyya* which manifests itself in *al-insān al-kāmil* and is sometimes referred to as *al-ķutb al-ma'nawī* (the [cosmic] noumenal *ķutb*)." *Encyclopaedia of Islam, New Edition*, s.v. "*ķutb*".

[29] *Menāķıb*, ff. 18b-19a. For a comparison of the information provided by Mamluk sources and that in the *Menāķıb*, see Balivet, pp. 48-50.

[30] *Menāķıb*, f. 25b.

[31] *Menāķıb*, f. 27a.

[32] *Menāķıb*, ff. 27a-28a.

[33] *Menāķıb*, f. 28b.

[34] *Menāķıb*, ff. 34b-35a.

[35] *Menāķıb*, f. 36b.

itinerary is punctuated by anecdotes in which many welcomed the sheikh, paid their respects, joined his following, and swore allegiance (*bey'at*). First a thousand of the Turcomans of Aleppo (*Türkmān-ı Ḥaleb*) welcomed Bedreddīn, paid their respects and wanted him to stay in the dervish convent (*ḫānḳāh*) they proposed to build for him.[36] Bedreddīn, however, declined the offer and set out for Konya, the center of the Emirate of Karaman.[37] As a polity that was to become a significant obstacle on the path of Ottoman expansion in Anatolia in the decades to follow, Meḥmed b. 'Alā'eddīn 'Alī's emirate was struggling to regain its political power when the sheikh arrived in Konya, where he had studied and probably still had connections. Again, Bedreddīn's knowledge and spirituality impressed not only learned men (*ehl-i 'ilm*) but also the ruler, ¢aramānoġlı, who, Ḥāfiẓ Ḫalīl says, had been a "disbeliever" (*münkir*).[38] "Many a learned men became *ṣūfī*s" along with the *emīr* himself, who "swore allegiance (*bey'at*) and became his follower (*mürīd*)".[39]

After Konya, Bedreddīn crossed Germiyānoġlı Ya'ḳūb's emirate, which had been reestablished by Tīmūr after 1402. Once the strongest emirate, Germiyan constituted a buffer zone between the Ottomans and other emirates, the lands of which the Ottomans were eager to annex. No mention of swearing allegiance is made in this context, but Germiyānoġlı Ya'kūb and his mother are mentioned as having welcomed Bedreddīn on foot to pay their respects.[40]

Bedreddīn's journey then took him to the province of Aydın (*Aydın illeri*), the geographical area where Börklüce Muṣṭafā and Ṭorlaḳ Hū Kemāl lived and organized their rebellions. Probably to keep Bedreddīn at a safe distance from these rebels whom the Ottoman tradition considers his agents, the *Menāḳıb* does not dwell long on Bedreddīn's stay in this region. In one of the following sections, however, Börklüce is mentioned as the figure who took young Ḥāfiẓ Ḫalīl and his two sisters to their grandfather Bedreddīn in Iznik upon the death of their father Ismā'īl in 1410.[41] Considering that Bedreddīn sent a letter to Börklüce and (en)trusted him with such an important mission, it seems more than likely that the latter was a principal figure among his followers in that area.[42]

Especially significant for the rebellion led by Börklüce Muṣṭafā is the *Menāḳıb*'s reference to the invitation extended to Bedreddīn by seven priests on behalf of the Christian population of the island of Chios (*Sāḳīz adası*)[43] and to the success of the sheikh in converting to Islam many Christians, including two priests.[44] Whether or not the Christians of Chios really considered Bedreddīn the "second Messiah" (*Mesīḥ-i s̱ānī*), we do not know. Taken together with Doukas' *Historia*, however, Ḥāfiẓ Ḫalīl's account not only indicates the extent of contacts between Christians and Muslims in the province of Aydın and the Aegean islands controlled by the Genoese, but also partly explains the Christian support Börklüce seems to have enjoyed in that region.

[36] *Menāḳıb*, f. 37a.

[37] *Menāḳıb*, f. 37a. At this point the *Menāḳıb* makes a reference to the *müftī* who had issued the legal opinion (*fetvā*) for the execution of the Ḥurūfī poet Nesīmī and accepted Bedreddīn as spiritual leader (*mürşid*). This point validates Balivet's earlier interpretation of Ḥāfıẓ Ḫalīl's silence on the identity of Mollā Feyżullāh and his *mürşid* Fażlullāh (see fn. 26).

[38] *Menāḳıb*, f. 37b.

[39] *Menāḳıb*, f. 38a.

[40] *Menāḳıb*, f. 38a.

[41] *Menāḳıb*, f. 61a.

[42] *Menāḳıb*, ff. 61a-b.

[43] *Menāḳıb*, f. 39b.

[44] *Menāḳıb*, f. 40a.

When in Aydın, the *Menāḳıb* tells us, Bedreddīn also responded to the invitation of Izmiroġlı Cüneyd, who constituted the main obstacle to Ottoman expansion following the devastation caused by Tīmūr in that region and was to fight two Ottoman princes (first Süleymān and then Meḥmed) for the control of the province of Aydın. While Byzantine chronicler Doukas mentions Cüneyd's name among the supporters of Prince Muṣṭafā's rebellion in 1416,[45] in the *Menāḳıb* we find him swearing allegiance to Bedreddīn, along with "four-to-five hundred people in the fortress" of Izmir, indicating another connection of probable political significance the sheikh established with a prominent anti-Ottoman figure.[46]

Since Kütahya and Domaniç are mentioned as the next two stops on his way to Edirne, Bedreddīn seems to have taken the longer route, probably due to the military conflicts between emirates in western Anatolia.[47] It is on this route that Bedreddīn and his companions came across a group of *ṭorlaḳ*'s (itinerant dervishes),[48] a reference immediately evoking the name of Ṭorlaḳ Hū Kemāl, another significant rebellious figure held by Ottoman historical tradition as Bedreddīn's agent. Even though Kemāl is not mentioned at this very point in the narrative, Ḥāfiẓ Ḫalīl refers to him in the context of Börklüce's rebellion and its suppression.[49] Moreover, the proximity of Domaniç (where Bedreddīn came across the *ṭorlaḳ*s) to Manisa (where Bāyezīd Paşa located and hanged Ṭorlaḳ Kemāl) makes it all the more likely that Kemāl was among these dervishes.

Probably sometime between 1404-5 Bedreddīn finally arrived at Edirne where he spent some time in isolation engaged in religious rituals and ceremonies before he responded to an "invitation" from Bursa and the province of Aydın.[50] Even though Ḥāfiẓ Ḫalīl does not give any information about the details of this particular journey, taken together with the reference to the sheikh's first journey through the province of Aydın, one might assume that Börklüce must have become his *mürīd* in one of these two visits.[51] Upon his return to Edirne, we are told, Bedreddīn spent seven years without leaving the city, strengthening his already well-established influence among his followers while attracting new disciples to his side.[52]

As far as its political implications are concerned, perhaps the most significant episode of Bedreddīn's life began at this point, when the Ottoman prince Mūsā Çelebi defeated his brother Süleymān Çelebi and became the "Sultan of Rumelia."[53] As a prince who wanted to establish a just rule based on sharia (*şerʿ*), we are told, Mūsā offered Bedreddīn the office of *ḳāḍīʿasker* and begged him to accept his offer when faced with the sheikh's hesitation.[54] Probably in 1411, Bedreddīn unwillingly (*cebren ve ḳahren*) accepted the offer and remained in office until Mūsā's death in 1413. When Meḥmed I came to the throne, Bedreddīn was "transferred" to Iznik with a salary of a thousand *aḳçe*s, writes Ḥāfiẓ Ḫalīl, and refers to the nature of this transfer explicitly as "exile" (*sürdiler*) and "imprisonment" (*maḥbūs*).[55]

45 Doukas, p. 123.

46 *Menāḳıb*, f. 38b.

47 *Menāḳıb*, f. 40b. Though not mentioned in the *Menāḳıb*, Balivet points out that gaining the support of the Turcomans inhabiting the summer pastures in western Anatolia may have been another reason for Bedreddīn's choice of this particular route (Balivet, p. 63).

48 *Menāḳıb*, f. 40b.

49 *Menāḳıb*, f. 50b.

50 *Menāḳıb*, f. 41b.

51 *Menāḳıb*, f. 41b.

52 *Menāḳıb*, f. 41b.

53 *Menāḳıb*, f. 42a.

54 *Menāḳıb*, f. 43a.

55 *Menāḳıb*, f. 44a. Bidlīsī states that Meḥmed I kept Bedreddīn in Iznik due to his value as a learned man (Bidlīsī, f. 259b: the section on Bedreddīn is the 26th *dāstān* of the 5th *ketībe*, ff. 259a-260b). Neşrī refers to exile (*sürmüşdi*) (Ne/KU, p. 545; Ne/Ma, p. 217) and Tkz to imprisonment (*ḥabs*) (Tkz/Mecdī, p. 73).

Here the *Menāḳıb*'s narrative arrives at the point where all the other narrative sources begin.[56] While tradition makes explicit narrative connections between Bedreddīn's departure from Iznik and Börklüce's rebellion and implies that it was part of a greater scheme of multiple rebellions the sheikh had planned,[57] the *Menāḳıb* refers to Bedreddīn's intention to perform the pilgrimage and to go to Cairo as the primary motive for leaving the city. When asked for permission, according to the *Menāḳıb*, Meḥmed I did not allow Bedreddīn to leave Iznik, upon which the latter secretly set out for Sinop.[58] When he arrived there he asked Isfendiyāroġlı for permission to go "east" or to the "Tatars."[59] Probably not wanting to aggravate the political tension between himself and the Ottomans by allowing the sheikh to go to the lands under the control of Tīmūr's son, Şāhrūḫ, Isfendiyāroġlı told Bedreddīn that it was inappropriate for the sheikh to go to a "murderer" of Timurid descent and suggested Crimea instead.[60] Bedreddīn, we are told, reluctantly accepted this suggestion. When the captain changed the course of the ship, however, he ended up in Wallachia (*Eflāḳ*) where he was welcomed by Christians and taken to a certain ʿAzeb Beg, a former supporter of Mūsā Çelebi.[61]

According to Ḥāfıẓ Ḫalīl, Bedreddīn then decided to come back to Edirne to present his newly compiled work *Nūrü'l-ḳulūb* to Meḥmed I.[62] The *Menāḳıb* places the sheikh in "Deliorman" (*Aġaç Deñizi*)[63] and Zagorá (*Zaġra*) for a few days while he was visited by many *dūvıcās*[64] who had enjoyed his favor when he was Mūsā's *ḳāḍīʿasker*.[65] Following the suggestion of his advi-

[56] Şükrullāh and Doukas, which are two of our earliest sources, do not even refer to Bedreddīn, but only mention Börklüce's rebellion in Karaburun (Şkr/Atsız, p. 60; Doukas, pp. 120-1). OA is the only chronicle in the second group, which shares this characteristic (OA, pp. 433-4).

[57] Ibn ʿArabşāh seems to imply that the departure from Iznik was a flight to avoid persecution (Arabşāh/TE-AG, p.x). Apz, Anonymous and Neşrī state that Bedreddīn escaped upon hearing the news of Börklüce's rebellion (Apz/ApzAtsız, p. 148; Anon., p. 58; Anon./Giese, p. 54; Apz/ApzGiese, p. 81; Ne/KU, p. 545; Ne/Ma, p. 217). While Bidlīsī considers Bedreddīn's escape an attempt to avoid punishment for the actions of Börklüce, Tkz and Hadīdī refer to the flight without mentioning its reason (Tkz/Mecdī, p. 73; Bidlīsī, f. 259b; Hadīdī, p. 151). Uruç holds that he was exiled (*sürdiler*) from Iznik and was escorted (*ādemler ḳoşdılar*) until he reached Samsun (Uruç/Babinger, p. 44).

[58] *Menāḳıb*, f. 44a.

[59] *Menāḳıb*, f. 44b.

[60] *Menāḳıb*, f. 45a.

[61] *Menāḳıb*, f. 47b. In Arabşāh/TE-AG, Bedreddīn receives help from the *emīr* of Isfendiyār and after that he suddenly appears in the countryside of Edirne where many people join him (Arabşāh/TE-AG, p.x). According to Apz and Neşrī, from Sinop Bedreddīn went first to Wallachia and then entered Deliorman (Apz/ApzAtsız, p. 153; Apz/ApzGiese, p. 81; Ne/KU, p. 545; Ne/Ma, p. 217). Uruç adds Caffa (*Kefe*) to the sheikh's itinerary before Wallachia (Uruç/Babinger, p. 44). Tkz hints at his intention to go to "the province of Tatars" (*Tātār vilāyeti*) but states that Isfendiyāroğlı directed Bedreddīn to Zagora (*Zağra*) (Tkz/Mecdī, p. 73). Bidlīsī explicitly states that Bedreddīn could count on the support of Mircea, whom he knew through Mūsā Çelebi (Bidlīsī, f. 259b).

[62] *Menāḳıb*, f. 47b.

[63] Literally: "Wild Forest" (Sea of Trees), the densely forested area in the southern Dobrudja region with a significant Turkish population dating back to pre-Ottoman times.

[64] *Menāḳıb*, f. 48a. In *Tarama Sözlüğü*, the term appears as *tovuça/tovuca*. It is described as "a type of volunteer soldier" and used as a synonym of *aḳıncı* (raider) (Ankara, 1971, Vol. 5, p. 3832). *Menāḳıb*: *dūvıcālar* (DVVC'LR); Apz/Giese: *ṭavcılar* (ṬVCLR); Atsız's rendering: *duvıcalar*; Yūsuf b. ʿAbdullāh: *tüvcılar* (ṬVVCLR).

[65] *Menāḳıb*, f. 48a. Ibn ʿArabşāh tells us that Bedreddīn first gathered experts in canon law and dervishes (*fuḳahā ve fuḳarā*) and was then joined by numerous common people (*ʿavām-ı nāsdan birçoḳ kimseler*) (Arabşāh/TE-AG, p.x). Apz mentions *tīmār*-holders (*tīmār erlerī*), whom he had given *tīmār*s when he was *ḳādīasker* under Mūsā, and raiders (*duvicalar*; in Giese, *tavcılar*) in addition to *ṣūfī*s and dervishes (Apz/ApzAtsız, p. 154; Apz/ApzGiese, p. 82). Hadīdī refers to "dismissed *tīmār*-holders" (*maʿzūl tīmār erleri*) (Hadīdī, p. 152). Neşrī refers to the followers of Bedreddīn as rowdies and rabble (*eclāf ve evbāş*) (Ne/KU, p. 547; Ne/Ma, p. 218). In Bidlīsī's rendering they are the ignorant and simple-minded folk (*cāhelān-u-sādedelān*) (Bidlīsī, f. 259b). Yūsuf b. ʿAbdullāh mentions Turks and raiders (*Türkler ve daḫī tovcılar*) (Yūsuf/ES, p. 103). In Tkz/Mecdī, Bedreddīn's followers are referred to as "an endless number of people who loved him" (*bī-nihāye eḥibbā ve eṣdeḳā*) (Tkz/Mecdī, p. 73).

sors, the *Menāḳıb* states, Meḥmed I sent two hundred men with his *ḳapucıbaşı* Elvān Beg to capture Bedreddīn.[66] Brought to the presence of the Ottoman ruler, the sheikh was held responsible for the rebellions of Börklüce Muṣṭafā and Ṭorlaḳ Kemāl.[67] In return, Bedreddīn accused the Sultan of forcefully preventing him from fulfilling his religious duty of performing the pilgrimage, explained his departure from Iznik by referring to oppression, and finally challenged him to ask questions related to sharia.[68] When Bedreddīn defeated Mevlānā Haydar, the *müftī*, in a lengthy legal disputation, the latter could not give a *fetvā* legitimizing the sheikh's execution.[69] So, the *Menāḳıb* tells us, the mischief-makers led by Bāyezīd Paşa and Faḫreddīn-i ʿAcemī, jealous of Bedreddīn's achievements as a learned man,[70] managed to convince Meḥmed I to execute the sheikh in accordance with *ʿörf* (customary law)[71] and marked the end of this significant challenge to the Ottoman polity from within.

Centralization is an uneven process. Its unfolding is colored by the constant struggle between the centripetal forces instituted by a dominating political entity and the centrifugal pull of power foci with political claims. What makes *Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn* noteworthy as a historical narrative is that it clearly demonstrates how a historical figure like Şeyḫ Bedreddīn could and did become the nodal point of a network of political figures as well as social groups with anti-Ottoman and/or anti-centralization sentiments.

The answer to the question of why Ḥāfıẓ Ḫalīl's *Menāḳıb* deserves a close re-reading is manifold. To begin with, it is the earliest, and practically the only original source on Bedreddīn's life before Meḥmed I's ascendance to the Ottoman throne. The narrative of this early period includes information not only about the sheikh's ancestry and upbringing within the fluid social context of the frontier society, but also carefully describes the intellectual, spiritual, and political milestones on the path of his development as a historical figure.

66 *Menāḳıb*, f. 48b. According to Ibn ʿArabşāh, upon realizing the great danger posed by the increasing popular support Bedreddīn enjoyed, Meḥmed I, personally in charge of his troops, defeated the rebels, seized Bedreddīn, and hanged him (Arabşāh/TE-AG, p. 33). According to Apz, Hadīdī and Neşrī, those who captured the sheikh were the same people who came to join him (Apz/ApzAtsız, p. 154; Apz/ApzGiese, p. 82; Hadīdī, p. 153; Ne/KU, p. 547; Ne/Ma, p. 218). Uruç and Yūsuf b. ʿAbdullāh state that those who came to join Bedreddīn "dispersed and went away." Those who captured Bedreddīn were "two hundred men" under the command of the *ḳapucıbaşı* sent by Meḥmed I specifically for that mission (Uruç/Babinger, p. 55; Yūsuf/ES, p. 103). Bidlīsī mentions some people who were sent to become Bedreddīn's disciples following Bāyezīd Paşa's suggestion, seized him and took him to the Sultan (Bidlīsī, f. 260a). Tkz/Mecdī agrees with Uruç and states that Bedreddīn was captured upon the orders of Meḥmed I (Tkz/Mecdī, p. 73).

67 *Menāḳıb*, f. 50b. The rebellion of a certain Aygıloğlı is also mentioned in this context.

68 *Menāḳıb*, f. 52a.

69 *Menāḳıb*, f. 52b. According to Ibn ʿArabşāh, Meḥmed I asked the sheikh to give a *fetvā* regarding the punishment of his own actions and Bedreddīn declared that his possessions being inviolable (*masūn*), to kill him was lawful (*mübāḥ*) (Arabşāh/TE-AG, p.x). In Apz's account the legal opinion is given by Mevlānā Ḥaydar, who declared the sheikh's blood "*ḥelāl*" but his possessions "*ḥarām*" (Apz/ApzAtsız, p. 154; Apz/ApzGiese, p. 82). Uruç's account reconciles Arabşāh/TE-AG and Apz/ApzAtsız in that it refers to two *fetvā*s, first by Mevlānā Ḥaydar to be seconded by Bedreddīn himself to the same effect. The *fetvā* is given after a legal disputation between the two figures where Mevlānā Ḥaydar proves superior (Uruç/Babinger, p. 45). Neşrī does not mention anything about a legal disputation but, like Uruç, refers to both *fetvā*s (Ne/KU, p. 547; Ne/Ma, p. 218). Bidlīsī explicitly states that Bedreddīn did not dispute any argument made against him by Mevlānā Ḥaydar, accepted all accusations, and willingly declared that he should be executed (Bidlīsī, f. 260a). Tkz does not refer to a disputation but gives Mevlānā Ḥaydar's name as the source of the *fetvā* (Tkz/Mecdī, p. 73). Yūsuf b. ʿAbdullāh's account is significantly different. Following Mevlānā Ḥaydar's *fetvā* to the effect that Bedreddīn's blood and possessions were "*ḥelāl*", Bedreddīn reciprocated by issuing his own *fetvā* concerning Mevlānā Ḥaydar. In the end, both were executed by hanging (Yūsuf/ES, p. 105).

70 *Menāḳıb*, f. 51b.

71 *Menāḳıb*, f. 52b.

With his narrative Ḥāfiẓ Ḫalīl allows the reader to follow his grandfather's impressive itinerary. Perhaps even more impressive is the ability Bedreddīn seems to have had to significantly decrease the degree of separation between political figures and social groups with known or suspected anti-Ottoman and/or anti-centralization sentiments. His journey through Anatolia (ca. 1404), for example, took him through the lands of the emirates of Karaman and Germiyan, both of which had regained their independence in the wake of the defeat inflicted by Tīmūr on the Ottomans in 1402. Whereas Germiyānoğlı Ya'ḳūb only paid his respects, the *Menāḳıb* explicitly states that Karamānoğlı Meḥmed swore allegiance and became Bedreddīn's disciple. Another prominent opponent of the Ottomans, namely Cüneyd of Izmir also swore allegiance and became the sheikh's disciple. In the province of Aydın, Bedreddīn seems to have recruited Börklüce Muṣṭafā and Ṭorlaḳ Kemāl and attracted to his side social groups whose members would later constitute the rank and file of rebellions led by these two figures. Not surprisingly, the *Menāḳıb* emphasizes the spiritual dimension of Bedreddīn's connections with all these individuals and groups. There can be no doubt, however, that these spiritual connections carried political overtones, especially when they are made with rulers of Turco-Muslim emirates, including prominent political figures such as Germiyānoğlı Ya'ḳūb, Karamānoğlı Meḥmed, and Izmiroğlı Cüneyd.

Bedreddīn's journey from Iznik to Deliorman (ca. 1414-6) leaves the same impression. Among those whose names are mentioned in the *Menāḳıb* are Isfendiyāroğlı of Sinop (who was in constant conflict with the Ottomans during and after the period of interregnum), 'Azeb Beg (a former supporter of Mūsā Çelebi), and Mircea (the ruler of Wallachia). When *Menāḳıb*'s reference to Bedreddīn's request for permission from Isfendiyāroğlı to go to the "province of Tatars" is taken into account, Ḥāfiẓ Ḫalīl's account provides an almost complete gallery of portraits of the political rivals of the Ottomans in the period in question.

Considering the fact that the Ottoman tradition refers only to Bedreddīn's itinerary from Iznik to Deliorman and does not mention his first two journeys through Anatolia, the significance of the *Menāḳıb* as the only source pointing to a possible anti-Ottoman bend in the early stages of Bedreddīn's emergence as a spiritual-political figure becomes all the more pronounced.

As a narrative arguing that Bedreddīn's *ḫurūc* never happened, one would not expect to find references in the *Menāḳıb* to the sheikh's rebellion in northeastern Bulgaria. Nor would one expect to find any information on Bedreddīn's motives for his rebellion. The chronicles of the Ottoman tradition, however, supply references related to these issues. Ibn 'Arabşāh, for example, refers to the gathering of experts of canon law, dervishes, and

common people around the sheikh and states that Bedreddīn "was overcome with the desire to become *pādişāh*." The flow of his narrative implies that Bedreddīn's claim to the sultanate was the result of his drunkenness with power due to his increasing following and not of premeditated action.[72] In 'Āşıḳpaşazāde's account, however, there is no room for such a reading: Bedreddīn's *ḫurūc* appears as the Rumelian counterpart to Börklüce's revolt in western Anatolia, both planned by the sheikh, and with a claim to the sultanate in mind. Bedreddīn is depicted by this chronicler to have sent in all directions *ṣūfī*s who announced the sheikh's claim to the sultanate and spread his promise of *sancaḳ*, *ṣubaşılıḳ* and *tīmār* to those who would join him.[73] Uruç and Neşrī agree with 'Āşıḳpaşazāde. Finally Bidlīsī's narrative stands out for its virulent accusation of heterodoxy and its reference to the division of the kingdom among the rebels, probably meaning the allocation of fiefs and offices.[74]

Even though almost every chronicle of the Ottoman historical tradition refers to Bedreddīn's claim to the sultanate, they unanimously fail to provide any information on the source of legitimacy upon which such a claim may have been based. Perhaps the single most significant aspect of Ḥāfıẓ Ḫalīl's *Menāḳıb* is that it is the only historical narrative referring to a probable source of legitimacy that Şeyḫ Bedreddīn may have utilized, namely Seljukid descent.

Ḥāfıẓ Ḫalīl's meticulously chosen silences in some cases and his carefully made interpretations in others leave no plausible reason to believe that he recorded this politically significant piece of information by mistake. That the point about Bedreddīn's Seljukid descent is made twice in one folio, moreover, suggests not a rather improbable mistake but, on the contrary, a conscious emphasis. Why would Ḥāfıẓ Ḫalīl put an emphasis on such a claim? If Bedreddīn made a claim to the sultanate at all, Seljukid descent could have had an important weight in the context of an interregnum period when competing claims for legitimacy may have been expressions of competing claims for rulership. When put forward in a *Menāḳıb* presented to an Ottoman sultan, however, would it not jeopardize the project of clearing Bedreddīn's name?

The most probable answer to this last question would be that Ḥāfıẓ Ḫalīl's reference to Bedreddīn's Seljukid lineage through 'Abdül'azīz did not carry much weight by the time Meḥmed II established himself with unrivaled legitimacy as "the Conqueror." That the reference lacked political explosiveness, however, does not mean that it was insignificant, especially when considered within the context of the *Menāḳıb* in its entirety. As the reader would recall, Ḥāfıẓ Ḫalīl's account abounds with allusions to the socio-political background of Bedreddīn's (and therefore his own) ancestors. As *ġāzī*s and learned men, they were prominent Turco-Muslim figures, the pillars of

72 Arabşāh/TE-AG, p.x.

73 Apz/ApzAtsız, p. 153; Apz/ApzGiese, pp. 81-2.

74 Bidlīsī, f. 260a.

a social foundation upon which the Ottoman state was being built. As frontier warlords, however, they also belonged to a social milieu whose centrifugal tendencies put them into conflict with the centralizing attitude of the newly constructed Ottoman state. The reference to Bedreddīn's Seljukid descent is significant in that it helps to identify Ḥāfiẓ Ḫalīl's narrative as an account reflecting the political-ideological position of those continuously weakened by the successful centralization of the Ottoman state. It also makes *Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn* by far the most valuable narrative source on the events that led to Şeyḫ Bedreddīn's *ḫurūc* and the making of a historical figure at a critical juncture in the uneven process of centralization.

The following abbreviations were used in the notes:

Anon.	Anonymous. *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān.* Edited and transliterated by N. Azamat (Istanbul, 1992).
Anon./Giese	*Die altosmanischen anonymen Chroniken: Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān.* Edited and translated by F. Giese. Part I, *Text and Variants.* Breslau, 1922. Part II, *Translation.* Leipzig, 1925
Apz	ʿĀşıḳpaşazāde [Dervīş Aḥmed ʿĀşıḳī].
Apz/ApzAtsız	*Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān.* Edited by N. Atsız. In *Osmanlı Tarihleri* (Istanbul, 1947).
Apz/ApzGiese	*Die Altosmanische Chronik des ʿĀşıḳpaşazāde.* Edited by F. Giese (Leipzig, 1929).
Arabşāh/TE-AG	Ibn ʿArabşāh. *ʿUḳūdü'n-naṣīḥa.* (Section on Bedreddīn translated and quoted in A. Gölpınarlı. *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (Istanbul, 1966), pp.x-xi.
Bidlīsī	Idrīs-i Bidlīsī. *Heşt Bihişt.* Nuruosmaniye Library, 2472.
Doukas	Doukas. *Historia Turco-Byzantina.* Translated by H.J. Magoulias (Detroit, 1975).
Hadīdī	Hadīdī. *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān.* Edited by N. Öztürk (Istanbul, 1991).
Menāḳıb	Ḫalīl b. Ismāʿīl b. Şeyḫ Bedreddīn Maḥmūd. *Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn b. Isrāʾīl.* Istanbul Atatürk Library. Muallim Cevdet Collection, K. 157. (Modern transliteration published by Abdülbaki Gölpınarlı and İsmet Sungurbey under the title *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manakıbı* (Istanbul, 1967).
Ne/KU	Neşrī. *Kitâb-ı Cihan-nümâ.* Edited by M.A. Köymen and F.R. Unat (Ankara, 1949-57).
Ne/Ma	Neşrī. *Ǧihānnümā: Die altosmanische Chronik des Mevlānā Neschrī.* Vol. II (=Codex Manisa 1373). Facsimile published by F. Taeschner (Leipzig, 1955).
OA	[Oxford] Anonymous. Bodleian Library, Marsh 313. Published as *Rûhî Târîhi* by H.E. Cengiz and Y. Yücel. In *Belgeler*, 14-18, 1989-92, pp. 359-472.
Şkr/Atsız	Şükrullah. *Behcetü't-tevārīḫ.* Translated by N. Atsız. In *Osmanlı Tarihleri* (Istanbul, 1947).
Tkz	Taşköprīzāde, Aḥmed.
Tkz/Mecdī	Taşköprīzāde, Aḥmed. *Eş-Şaḳāʾiḳü'n-nuʿmāniyye.* Translated by Mecdī Efendi (Istanbul, 1269/1852).
Uruç/Babinger	Uruç b. ʿAdil. *Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch.* Edited by F. Babinger (Hannover, 1925).
Yūsuf/ES	Yūsuf b. ʿAbdullāh. *Tārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān.* Edited by E. Sevinçli (Izmir, 1997).

I would like to express my gratitude to Tijana Krstic for her kind permission to cite her unpublished paper; to Himmet Taşkömür for generously sharing his knowledge of Bidlīsī's *Heşt Bihişt*; and to Cemal Kafadar, András Riedlmayer and Jülide Aker for their constructive criticism, comments and suggestions.

Mustafa Safâyî Efendi'nin Şairliğine Dair

Pervin Çapan*

* Doç. Dr., Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Giriş

XVIII. yüzyıl tezkirecilerinden olan Mustafa Safâyî Efendi, İstanbul'da doğmuştur. Tezkiresinin mukaddimesinden anlaşıldığı üzere, IV. Mehmed'in (1641-1692) sadrazamlarından olan Elmas Mehmed Paşa (ölm.1697) tarafından korunmuş ve kâtiplik mesleğine girmiştir. Paşa'nın himayesiyle mektupçu ve defter emini de olur.[1] Defter emanetine getirilişini Üsküdarlı Sırrî;

Didi utarid gel gör belâyı
Defter emini oldı Safâyî [2]

şeklindeki beytiyle ifade etmiştir. Bir süre İstanbul mukâtaacılığı ve kal'a tezkireciliği gibi vazifelerde de bulunur. Biraz safça bir adam olması yüzünden, sadrazama yakınlığını çekemeyenlerin düşmanlıklarını kazanır. Elmas Mehmed Paşa'nın Nemçe seferinde (Zenta Muharebesi'nde, 11 Eylül 1697) şehit olması üzerine, atandığı maliye tezkireciliği görevinden azledilir ve çok sıkıntılı günler geçirir. Râmiz'de, bu bilgiler dışında, Safâyî'nin Elmas Mehmed Paşa'nın şehâdetine yazdığı bir beyit de kaydedilmiştir."... *vezîr-i müşârün ileyh sahbâ-keş-i câm-ı şehâdet oldukda mütercem-i mezkûrun beyt:*

Zevâli gussasın çeksün deyü ruhsat virir yohsa
Felek ehl-i kemâlin hor u makhûr oldığın ister[3]

Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın sadrazamlığı sırasında, 25 yıl önce yazmağa başladığı tezkiresini tamamlayarak Paşa'ya sunar ve bu sayede durumunu düzeltme imkânı bulur. Yine sadrazamın yardımlarıyla şıkk-ı sânî defterdarlığına getirilir. Vefat tarihi olan 1725 (1138)'e kadar, bu görevi sürdürür. Râmiz Efendi, babası Nâim Efendi'nin, Safâyî'nin vefatına söylediği tarihi şu şekilde kaydetmiştir: "... *bin yüz otuz sekiz senesi beyt-i cinâna hırâm*

[1] Halûk İpekten, *Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şu' arâ Tezkireleri*, Atatürk Üniv., Fen-Ed. Fak. Yay., Erzurum 1986, s. 105; Not: Erhan Afyoncu, " Mustafa Safâyî'nin Hayatı Hakkında Yeni Bilgiler", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları (TUBA)*, Harvard University, 24 (2000), s. 1-7, başlıklı makalesinde, Elmas Mehmed Paşa'nın II. Süleyman devri sadrazamlarından olduğunu belirtmiş, ancak tarihen bunun doğru olması imkanı yoktur. II. Süleyman, Kanûnî Sultan Süleyman olup, saltanat yılları 1520-1566 tarihleri arasına rastlamaktadır.

[2] *Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ' sı*, Haz. Dr. Sadık Erdem, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1994, s. 190.

[3] Râmiz, *a.g.e.*, yk. 65a.

etmişlerdir. Sâl-i irtihâllerine vâlidimiz lisânından bu târîh-i tâmm sudûr ve teberrüken keşîde-i silk-i sutûr kılındı. Târîh

Ola yâ Rabb Safâyî'nin makâmı cennet-i a'lâ [4]

Sicill-i Osmânî'de[5] vefat tarihi sehven 1137 Cumâde'l-âhiri; *Hâtimetü'l-Eş'âr*'da[6] ise hatalı olarak 1197 şeklinde kaydedilmiştir.

Safâyî Efendi asıl şöhretini, *Nuhbetü'l-Âsâr min Fevâ'idi'l-Eş'âr* adlı tezkiresine borçludur. Bu eser 1640 yılında tamamlanan *Rızâ Tezkiresi*'ne zeyldir. Eserde 1640 yılından başlayarak, tamamlandığı 1720 (1132) yılına kadar geçen 80 yıl içinde yetişmiş, 484 şairin biyografisi kayıtlıdır ve bu sebeple, XVIII. yüzyıl edebiyat tarihine kaynaklık edebilecek nitelikte, mühim bir eserdir.[7]

Bu makalenin amacı, Safâyî Efendi'nin tezkiresine de yansıyan, şiir zevki ve şairlik istidadını, yine tezkiresindeki mevcut şiirleri aracılığıyla dikkatlere sunmaktır. Safâyî aynı zamanda şairdir. Sâlim Efendi *Tezkiresi*'nde ondan bahsederken, isminin Mustafa olmasından dolayı, aynı kökten Safâyî mahlasını seçtiğini ve öyle tanınmayı uygun bulduğunu söyler.[8] Kaynaklarda Safâyî'nin müretteb bir *Dîvân*'ı olduğundan söz edilmektedir, ancak ele geçmemiştir.[9]

Safâyî devrinde şiir ve edebiyat çevrelerinde önemli bir kişi olarak tanınmıştır. Özellikle Lâle Devri (1718-1730) şairleri arasında seçkin bir yeri vardır. Bu devirde düzenlenen şiir, mûsıkî ve sanat toplantılarına katılmış, devlet büyüklerinin yakınında bulunmuş, devrin önemli olayları ve yeni yapılan eserler dolayısıyla kasideler, kıt'alar ve tarihler söylemiştir.[10]

Şairliği hususunda Râmiz Efendi; "*...mütercem-i pâkîze-tıynet hissemend-i ma'rifet olup bir pey-rev-i meslek-i kudemâ eş'ârı şu'arâ-yı selef vâdîsinde karîn-i safâ olan şu'arâdan olup...*", diyerek; "*...eş'ârları kem-yâb u nâdir olmağla...*" şeklinde takdirlerini belirtir.[11] Yine Fatin Efendi *Tezkiresi*'nde Safâyî için; "*...hüner-pîrâ bir şâ'ir-i bî-hemtâ olup...*" diyerek, "*zâ'de-i tab'ı olan eş'ârı*"ndan bahisle, sözlerini, "*Sâlim Efendi Tezkiresi'nde birkaç kıt'a gazeli mestûr u mukayyeddür.*" şeklinde tamamlar. Fatin Efendi biyografi bilgilerinin başında, *Sâlim Tezkiresi*'nde de yer alan Mevlevî redifli gazeli, "*Gazel-i Nâ-tamâm*" başlığı altında kaydetmiştir.[12]

Bu takdir bildiren ifadelere karşılık, Sâlim Efendi Tezkiresi'nde Safâyî'nin şairliğini değerlendirirken; "*...egerçi eş'ârı öyle halâvet-âşinâ değildir. Feammâ vâdi-i kudemâ üzre mezeden hâlî değildür.*" der.[13] Sâlim Efendi, Safâyî'nin kendi tezkiresine de kaydettiği bir gazelini, örnek olarak vermiştir. Safâyî, Gınâyî'nin biyografisini kaydettiği maddeye de, Mevlevîlik'e duyduğu gönül yakınlığını ifade eden, bu gazelini eklemiştir.

...o nûr-zamîr-i şems-i cemâlin medhinde bu fakîr-i câmi'ü'l-hurûfun dahi nazm-ı bedîhesidir ki bu münâsebet ile tahrîr olundu.

[4] Râmiz, a.y.

[5] Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 228.

[6] Fatin Efendi, *Hâtimetü'l-Eş'âr*, İstanbul 1271, s. 239.

[7] Tezkire hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pervin Aynagöz, *Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-âsâr min Fevâ'idi'l-eş'âr), İnceleme-Metin-İndeks I-II*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1988, I-LXXXVI+698 s.

[8] Sâlim, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, İstanbul Üniv. Ktp., Ty. 2407, yk. 146b.

[9] Halûk İpekten, *a.g.e.*, s. 105.

[10] Halûk İpekten, *a.g.e.*, s. 105.

[11] Râmiz, *a.g.e.*, yk. 65a.

[12] Fatin, *a.g.e.*, s. 239-240.

[13] Sâlim, *a.g.e.*, s. 146b.

Devr eder ol serv-kâmet gül-izârım Mevlevî
Neyveş efzûn eyledi feryâd u zârım Mevlevî

Mevlevîler başına âlem fer-â-fer çevrilir
Ger semâ etse kaçan ol işve-kârım Mevlevî

Gitmekile hep rikâb-ı esb-i nâzında senin
Fahr eder erbâb-ı dil yektâ-suvârım Mevlevî

Ser-bürehne sana eyva'llâh der abdâl kim
Mülk-i hüsnün pâdişâhı tâc-dârım Mevlevî

Gel kudûmünle müşerref kıl gönüller tahtını
Müstemendindir Safâyî şehriyârım Mevlevî[14]

Safâyî'nin şairliğinin ifadesi olan diğer bir örnek ise yine Tezkiresi'nin Nisârî maddesine kaydettiği ve Nisârî'nin *Tevârîh-i Âl-i Osmân*'ına zeyl olarak söylediği tarihidir:

...Şâ'ir-i mezbûrun cümle-i âsârındandır ki Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı nazm ile ayân edip pâdişâh-ı cihân Sultân Mehemmed Hân-ı Râbi hazretlerine verip azîm ihsâna mazhar olmuşdur. Hakkâ ki âsâr-ı celîle olmağla bu mahalle tahrîr olunmak münâsib görülüp şevketlü ve azametlü pâdişâhımız Sultân Ahmed Hân-ı Sâlis hazretlerinin zamân-ı sa'âdetlerine gelince târîh-i mezbûru bu fakîr-i câmi'ü'l-hurûf Safâyî-i nâtüvân dahi nazm etmekle bu târîhin zeyline tahrîr olunmuşdur. Tevârîh-i Pâdişâhân-ı Âl-i Osmân Güfte-i Nisârî. (268b-270a)

Nisârî'nin tarihini böylece kaydettikten sonra, kendi zeyline geçmeden, bu zeylin yazılış şartlarını, oldukça teferruatlı olarak anlatır. Bu kısımda özellikle *"Li-Münşi'ihi" ve "Mısra"* gibi başlıklar altında, Safâyî kendi beyit ve mısralarına da yer vermiştir.

...Nükte-şinâsân-ı me'âsir-i irfâna hafî değildir ki Nisârî merhûmun âsâr-ı müşk-bârı olan Tevârîh-i Âl-i Osmân'ı ki

Li-Münşi'ihi
Şâh-ı meh-ferr ü Müşterî-ferheng
Hân Mehemmed şeh-i sipihr-evreng

Aleyhi'r-rahmetu ve'l-gufrânın evsâf-ı şerîfeleriyle hâtime-bend-i makâl olmuşdur ki elân nüvişte-i mecâmi'-i erbâb-ı irfân ve nigâşte-i cerâyid-i eshâb-ı îkândır. Bu abd-i kesîrü'l-izâ'a câmi'ü'l-hurûf-ı Safâyî-i kalîlü'l-bidâ'a dahi kasd-ı zeyl edip hâlâ erîke-pîrâ-yı saltanat efser-ârâ-yı vâlâ-menzelet şâh-ı Cem-câh-ı felek-rütbet Sultân Ahmed Hân-ı sâhib-satvet

[14] Safâyî, *Tezkire-i Safâyî*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi 2549, yk. 203b-204a.

Mısra'
Ki eder kevkebe-i câhına dünyâ ta'zîm

me'âl-i sıdk-ı iştimâli mâ-sadak-ı celâl-i rehînü'l-ikbâldir. Vasf-ı cemîl ve zikr-i celîleleriyle tekmîl-i dâ'iyesi kuvveden fi'le gelip mücerred du'â-gûy-ı devlet-i ebed-peyvend olduğum arz u i'lâm kasdıyla ser-âmed-i vüzerâ-yı pîşîn dâmâd-ı pâdişâh-ı rûy-ı zemîn sadr-ı a'zam-ı âsafi'l-inşâ İbrâhim Pâşâ hazretlerinin sitâyiş-i zât ve medâyih-i sıfât-ı âliyyelerinden nebze-i yesîre ile hitâma sarf-ı kudret ve nâm-ı nâmîleriyle dîbâcesi ser-nâme-i ziynet olunan Tezkiretü'ş-Şu'arâ'ya sebt ü terkîm olundu. Râkımu'l-hurûf Safâyî-i nâ-tüvânın zeyl eylediği târihdir ki bu mahalle tahrîr olundu.

Nisârî'nin çü nazmı bu mahalde buldu pâyânı
Aceb mi ben de olursam bu vâdîde ana sânî

Ki ya'ni pey-rev olup eyleyem bu nazm-ı pâkimde
Bu vech üzre beyân hâl-i şehân-ı Âl-i Osmân'ı

Geçince sâl-i hicretden hezâr u heştüm ü pencâh
Muhammed Hân-ı Râbî oldu asrın şâh-ı zîşânı

Ne şâh ammâ ki şâhân-ı cihân kemter perestârı
Şeref-bahş-ı serîr-i saltanat dehrin Süleymân'ı

Olurdu arsa-i pehnâ-yı âlem teng heycâda
Edince eşheb-i zerrîn kutâs-ı azmi cevlânı

Suvarup tîg-i hûn-h^{v}ârını cûy-ı hûn-ı a'dâdan
Zülâl-i seyfinin reyyânı etdi ehl-i tuğyânı

Nişân-ı hükmü cârî oldu heft-iklîm-i dünyâya
Aceb mi heft-kıral olsa mutî'-i emr ü fermânı

Husûsâ Nemçe çasârı baş egdi tîg-i kahrına
Olup dergâh-ı adlinde dem-â-dem el-amân-h^{v}ânı

Niçe hısn-ı metîn ü ser-bülendi eyledi teshîr
Kenîsâlarda cârî oldu âyîn-i Müselmânî

Kılâ'-ı Kandiye vü Çehrin ü Uyvâr'ı feth etdi
Selefde bulmamışlarken bu fethe kimse imkânı

Ne kal'a kal'a-ı ehrâm-pesend ü Kandiye yokdur
Kılâ'-ı rub'-ı meskûnda metânetde ana sânî

Hisâr u burc-ı bârusunu ta'rîf edemez kimse
Bu heft iklîm-i dünyâda nazîrin yapmamış Bânî

O şâh-ı ma'delet-cû sulh edip bunlarla bir kaç yıl
Yine azm-i cihâd etdi bi-emr-i şer'-i Yezdânî

Zamân-ı devletinde kimseler mecrûh olmazdı
Meger kadd-i bütânın zahm-h^{v}âr-ı hâr-ı hicrânı

Bu üslûb üzre kırk yıl tahtgâh-ı adl-güsterde
Cihânı sîr etdi ni'met-i bî-hadd ü ihsânı

Girince sâl bin toksan tokuz çün eyledi bedrûd
Olup edhem-süvâr-ı terk-i mülk-i âlem-i fânî

Karındaşı Süleymân Hân-ı Sânî eyledi teşrîf
Olup tevfîk-i Bârî dest-gîr-i taht-ı hâkânî

Zihî sultân-ı Dârâ-kişver ü encüm-hadem k'etdi
Gıdâ-yı tîg-i hûn-h^{v}ârı vücûd-ı ehl-i isyânı

Ki yümn-i himmet-i şâhânesiyle ehl-i İslâm'ın
İkinci def'a feth etdi Beligrâd-ı dilîrânı

Hulûl etdi sene bin yüz ikiye eyledi rıhlet
Cihândan mesken etdi dâr-ı huld ü kurb-ı Yezdânı

Şehinşâh oldu lutf-ı Hak ile dîger karındaşı
Şeref-bahş oldu tahta ya'ni Sultân Ahmed-i Sânî

Müşerref oldu taht-ı saltanat bu üç birâderle
Olup her biri dehrin bir zamân sultân-ı zîşânı

Zihî şâh-ı zafer-reh-ber ki olmuşdur zamânında
Sakız fethi ikinci kerre Hakk'ın lutf u ihsânı

Gelince bin yüz altı sâli azm-i dâr-ı huld etdi
Değil bâkî çü gördü kimseye mülk-i Süleymânî

Debîr-i çarh andan sonra tuğrâ-yı hilâfetde
Yazıp altun kalemle nâm-ı Sultân Mustafâ Hân'ı

Ki ya'ni mihterîn ferzend-i pâk Hân Muhammed'le
Müzeyyen itdi taht-ı devleti eyvân-ı dîvânı

O şîr-i deşt-i savlet pîr-i kuhsâr-ı şecâ'ât kim
Sadâ-yı kûsı etdi lerze-nâk Îrân u Tûrân'ı

Nuhustîn hamlede Allâhu Ekber bu ne kudretdir
Nigûn-sâz eyledi a'lâm çasâr-ı Alamân'ı

Bozup manzûme-i har-mühre-i tâbûr-ı makhûrın
İki yıldır pey-â-pey hasm elinden aldı meydânı

Edip pâmâl mülk-i düşmen-i dîni harâb etdi
Nice yıllarda Nemçe görmemişdi böyle hüsrânı

Edip nâçâr çâr-ı Nemçe âhir sulh içün rağbet
Ki gördü başa çıkmaz kâr-ı hüsrân u hızlânı

Der-i devlet-medâra arz olundukda revâ gördü
Zekât olsun deyü bu nusret içün afv-ı sultânî

Bu sulh u âştî üzre niçe demler mürûr etdi
Zamân-ı devletinde hâsıl oldu zevk-i rûhânî

Çü geldi bin yüz on beş sâli terk-i saltanat etdi
Cülûs etdi serîr-i devlete İskender-i Sânî

Şehinşâh-ı cihân Hân Ahmed ibn-i Hân Mehemmed kim
Tulû'-ı devleti etdi münevver cümle ekvânı

Zihî şâh-ı hümâyûn-baht u zîb-efzâ-yı tâc u taht
Felek-zeyn raht-ı zerrîn kehkeşân hûrşîd derbânı

Sikender-seyr ü Îsî-dem felek-bezm ü melek-hemdem
Nola olsa Cem ü Dârâ perestâr u nigehbânî

İtâ'at ribkasın Moskov edince selb gerdenden
Tırâş etdi izâr-ı baht u rahtın tîg-i bürrânı

Hücûm-ı asker-i kerrâr-ı şâhîden olup lerzân
Garîk-i bahr-ı haşyet oldu çünkü çâr erkânı

Husûsâ fârisân-ı tîz-destân cilve etdikçe
Ser-i a'dâ vü seyf-i sârim oldu tûb u çevgânı

Karâra kalmadı kuvvet firâra olmadı ruhsat
Üzüldü urve-i cür'et amân-h^{v}*âh etdi efşânî*

Yeni kal'ayı verdi hem dahi birkaç metîn kal'a
Ana zamm etdi havfından Azak ile Tayaganı

Takınca destmâlin gerdenine Moskov'un çârı
Zuhûr etdi amân-cûyân olunca afv-ı şâhânî

O şâh-ı merhamet-güster şehinşâh-ı cihân-perver
Çü arz oldu bu ma'nâlar edip sulh etdi ihsânı

İki ayda Mora mülkünü aldı dest-i düşmenden
Venedik başına teng etdi cümle kâfiristânı

Bihamdi'llâh ki yümn-i himmetiyle bu cihân içre
Nice âlî fütûhâta muvaffak etdi Hak anı

O hâkân-ı cihânın Hak bu kim devr-i cemîlinde
Ma'ârif ehli zıll-ı re'fetinden buldular şânı

Bakanlar kec nazarla hânedân-ı Âl-i Osmân'a
Dü çeşmi illet-i câvîd ile bulmaya dermânı

Niyâz-ı subhgâhım dilde budur dâ'imâ Mevlâ
Şeh-i devrâna nusret vere a'dâsına hüsrânı

Du'âsıyla tamâm eyle Safâyî defter-i nazmın
Zamânında o şâhın Hak ede âsûde devrânı

Husûsâ kim vezîr-i a'zamı dâmâd-ı zîşânı
Desem lâyık Süleymân-ı zamâna Âsaf-ı sânî

Nice Âsaf-kudûmünden cihânın halkı şâd olsun
Bulup asrında emniyyet kederden nev'-i insânî

Alîl idi cihân halkı ser-â-ser hüzn [ü] hayretle
Şifâ-yı re'yi ile buldu âlem derde dermânı

Melek-haslet ki nâm-ı pâki İbrâhîm Pâşâ'dır
Adâletde sehâvetde cihâna gelmez akrânı

Husûsa lutf edip ber-vefk-i me'mûl-i dil-i şeydâ
Güzel mansıblar ihsân etdi bana ol keremkânı (270b-272a)

Tezkiredeki"*Li-Münşi'ihi*" başlıklı diğer iki beyit, Nâyî maddesine kaydedilmiştir. Bu beyitte de Safâyî, yine Mevlevîlik ve *Mesnevî*'ye bağlılığından söz ederek, neyin sesindeki manevî gücü vurgular ve Mevlânâ'nın dergâhına intisab ederek Mevlevî olmayı telkin eder:

Gûş-ı cânı tut yine dinle sadâ-yı bişnevi
Ney imiş hall-i rumûz-ı müşkilât-ı Mesnevî

Dergehine Hazret-i Rûmî'nin eyle intisâb
Mevlevî şev Mevlevî şev Mevlevî şev Mevlevî (311a)

Safâyî, tezkiresinin sonuna ilâve ettiği "Hâtime-i Tezkiretü'ş-Şu'arâ" başlıklı kısa mesnevisinde, eserini yazma ve tamamlama fırsatı veren Tanrı'ya dua ve senâlarla yönelir. Devrinde bir çok şairin yetiştiğini, kendisinin gücü yettiğince onların biyografilerini bir araya getirmeğe gayret ettiğini, eline geçen bilgileri değerlendirmeğe çalıştığını, ancak bazıları için yeterli bilgi elde edemediğini, bu yoldaki kusurları için gönül sahiplerinden özür dilediğini söyleyerek, kusurlarının affını diler. Daha sonra Tanrıya seslenerek, O'ndan vefat edenler için rahmet ve cennette bir "taze hayat", hayattakiler için ise lutufla yüceltilmelerini, sıhhat içinde olmalarını ve kendisini de kusur arayan bakışlardan uzak tutmasını diler:

Hâtime-i Tezkiretü'ş-Şu'arâ

Şükr-i bî-hadd cenâb-ı Yezdân'a
Eser-i hâmem erdi pâyâna

Mûy-ber-mûy eyleyip takrîr
Verdi kudret beyâna Hayy [u] Kadîr

Gerçi çokdur bu devrde şu'arâ
Kâdir oldukça ben de etdim edâ

Her ne buldumsa yazmagadır amelim
Ermedi her birine gerçi elim

Ol ki ben ana olmadım vâkıf
Zihnimi andan eyledim sârif

Ehl-i dilden budur recâ-yı fakîr
Geh kusûruma ola özr-pezîr

Dâmen-i afv ile edip mestûr
Kalmaya âşikâra cürm-i kusûr

Yâ İlâhi olar ki etdi vefât
Bulalar rahmetinle tâze hayât

O gürûha cinânı me'vâ kıl
Yerlerin hem riyâz-ı ulyâ kıl

Eyle yâ Rabb lutfile izzet
O gürûha ki ola ber-sıhhat

Cümlesin nâ'il-i merâm eyle
Ömr ü devletle ber-devâm eyle

Bu Safâyî fakîri de yâ Rabb
Eyle lutfunla nâ'il-i matlab

Nazar-ı ayb-cûdan eyle emîn
Be-özür-h^{v}âhî-i fakîr ü kemîn

Bu cerîdem be-lutf-ı Rabb-ı enâm
Bin yüz otuz ikide oldu tamâm

Sene: 1132 (346b)

Safâyî'nin tezkiresinde mevcut olan şiirlerinin değerlendirilmesinden, onun an'anenin içinden gelen ve çağdaşlarıyla benzer şartlarda şiir söyleme kudretine sahip bir sanatkâr olduğu sonucu çıkmaktadır. Devrin edebî tenkidini yansıtan tezkirelerde de, bu yolda görüşler beyan edildiği görülmektedir.

Kaynakça

Pervin Aynagöz *Mustafa Safâyî Efendi, Tezkire-i Safâyî (Nuhbetü'l-âsâr min Fevâ'idi'l-eş'âr), İnceleme-Metin-İndeks I-II*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 1988, I-LXXXVI+698 s.

Fatîn Efendi *Hâtimetü'l-Eş'âr*, İstanbul 1271, s. 239-240.

Halûk İpekten *Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şu'arâ Tezkireleri*, Atatürk Üniv., Fen-Ed. Fak. Yay., Erzurum 1986, s. 105.

Mehmed Süreyyâ *Sicill-i Osmânî*, c. 3, s. 228.

Râmiz ve Âdâb-ı Zurafâ'sı Haz. Dr. Sadık Erdem, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara 1994, s. 190-191.

Safâyî *Tezkire-i Safâyî*, Süleymaniye Ktp., Es'ad Efendi 2549, yk. 203b-204a.

Sâlim *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, İstanbul Üniv. Ktp., Ty.2407, yk.146b

Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue

Yorgo Dedes*

It was Şinasi Tekin who first drew attention to the interesting phenomenon of "transferring religious merit" (*sevâb tevcihi*) to a deceased person's soul through the petitionary prayer pronounced at the end of *mevlid* recitals (*mevlid duası*), such a transfer or merit being a practice not ordinarily sanctioned by canonical Islam. In a thought-provoking article (Tekin 1962) he examined how the Uighur Turks implemented the Buddhist practice of granting part of the religious merit – accrued through the performance of a meritorious act like writing or commissioning a religious work or in any way assisting the monks in their worldly and spiritual pursuits – to other persons. In Uighur Turkish, he argued convincingly, this was achieved through a dedication formula appended to the end of religious works and having no direct relation with the contents of the work in question. Having established the currency of this practice in Uighur Buddhism, he made the daring suggestion that the similar dedication of the *mevlid* prayer may have been more than a mere coincidence.

In dedicating this article to him, I would like to revisit his suggestion and highlight its significance, as it may play a crucial rôle in understanding the huge importance of *mevlid* recitals, and of the *Mevlid* of Süleyman Çelebi (d.1424) in particular (known as the *Mevlid-i Şerif*), for Muslims in the Ottoman Empire and Turkey. In fact it can be argued that his *Mevlid*, as a recited text, represents a great Turkish success story, so to speak. There is still hardly a person in Turkey today who has not heard about it, and there are good reasons to believe that the same was the case in the Ottoman period. An obviously pious work, it did not owe its prominence just to popular piety. It enjoyed the unprecedented privilege of being an essentially vernacular text recited in Turkish in mosques and being honoured by mainstream, official Islam. The *Mevlid* as a more or less standard text became a fixed part of the 'liturgical' calendar of the mosque, where of course the dominant language has been Arabic. The Friday congregational sermon is also in the vernacular, and religious hymns (*ilâhî*) in Turkish also played an

* Dr., Lecturer in Turkish, University of London, School of Oriental and African Studies.

occasional rôle, but none of them seems to have equalled the fame or at least regularity of the *Mevlid*. While it is not entirely clear what the situation was like in the Ottoman period, it would be fair to say that in modern Turkey the *Mevlid* services are perhaps the most important religious ritual after the two canonical feasts celebrating the conclusion of the Ramadan fast and the pilgrimage to Mecca. It is true that another, much bigger Turkish success story, Yunus Emre, also found his way into the mosque where several of his poems became *ilâhîs*, yet what sets the *Mevlid* apart is that its success can not be ascribed to a particularly strong connection with mysticism and the Sufi brotherhoods. Not only did the *Mevlid* occupy pride of place next to the Koran, it was one of the few Turkish works which were translated into the other vernacular languages of the Muslims of the Ottoman empire (Kurdish, Bosnian, Albanian and Greek). Nonetheless, despite its widespread acceptance and popularity, it is not entirely clear what the religious rôle of the *Mevlid* has been. In his *Tableau général de l'empire othoman* (Paris, 1787) Mouradgea d'Ohsson, lists the "mewloud" as one of the "diverses priéres de surérogation"[1] discussed under the various 'auspicious innovations' (*bid'a hasana*) which immediately follow his presentation of the stipulations regarding prescribed prayers (*namâz*). He clearly establishes the (petitionary) prayer aspect of the *mevlid* ceremony, while also confirming the prominence of the ceremony in the annual religious cycle.

The reasons for the remarkable success of the *Mevlid* deserve investigation. The intriguing possibility of pre-Islamic Buddhist influence based on Şinasi Tekin's observation that a type of transfer of merit similar to that found in Uighur manuscripts is to be found in the *mevlid* prayer, may well have played a key rôle in the popularity of the *Mevlid*. Moreover, it can be argued that there exists another intriguing parallel and the *Mevlid* can be best understood in the historical context of Muslim and Christian contacts typical of the early Ottoman period. In addition to that, the rôle that the Turkish *Mevlid* services played in the religious life of the Muslims may with reason be contrasted with the central rôle of Christ's death and resurrection both in the Sunday liturgy (Holy Eucharist), but more dramatically at Easter for their Orthodox Christian neighbours. As a recent anthropological study (Tapper and Tapper 1987) put it, they both represent alternative paths to salvation after death and deliverance from sin, a central concern of every believer. It can be no accident that the title of Süleyman Çelebi's *mevlid* composition is *Vesiletü'n-Necât*, "Path to Salvation". We need to consider to what an extent we can reconstruct the history of the *Mevlid* as a ritual with a performance and textual aspect and determine its different functions, especially as and when it came to be associated with death rather than being just a celebration of the prophet's birthday. Has it been a typical product of Islamic Turkish literature which owes its roots, content and

[1] The other prayers listed are "es-salath", "sala" and "temdjid",while the other three types of innovations include the mosque sermon, the respect for the special nights (also known as *kandil* (see below), but not mentioned as such by d'Ohsson), and the veneration of the relics of the Prophet (D'Ohsson 1787:253).

form to previous Islamic models, or is it possible to seriously claim that it was partly shaped, or at least motivated, by an understanding of parallel Christian beliefs and rites?

In order to undertake this comparison we shall briefly look at the rôle of *mevlids* in general and examine the differences of Turkish *mevlids* including the interesting existence of so-called *aljamiado mevlids*. As far as the nature of the *mevlid* recitals is concerned, we need to look at the twin aspects of text and performance, examining the evidence for the occasions on which *mevlids* were recited. This, in turn, requires us to reconsider the circumstances in fifteenth-century Anatolia which gave rise to the composition of Süleyman Çelebi's work as well as recent anthropological work on the meaning of mevlid recitals for men and women in contemporary Turkey. One of the most puzzling aspects of *mevlid* recitals is documented only for the contemporary period and involves the association of the mevlid with death and the crucial question of the salvation of the souls of the deceased, hence the importance of the *mevlid* prayer at the end.

The *mevlid* in the Islamic world

In most parts of the Sunni Muslim world from Morocco to Indonesia, with the exception of Shiite Iran, it has been customary for about a thousand years of for Muslims to celebrate the birthday (Arabic *mawlid*) of the Prophet Muhammad, held to be on the twelfth day of the third lunar month, Rabiʿ al-awwal.[2] There is no clear scriptural basis in the Koran or the *hadith* for this practice which seems not to have been noticeable in the first three centuries of Islam, as the earliest known celebrations come from Fatimid Egypt. The festivities, themselves also referred to as *mawlids*,[3] invariably included some form of recitation or chanting of panegyrical compositions in honour of the Prophet. These were frequently poems about the Prophet's birth, his life and miracles or virtues and, sometimes, death, also known as *mawlids* (Turkish *mevlûd* or *mevlid)*.[4] Such compositions should be considered in the general context of poetry in honour of the Prophet (*naʿt*), a literary genre which also started blooming more or less at the same time as the *mawlid* celebrations started, in the late eleventh century and never since lost its great appeal throughout the Islamic world. Panegyric eulogies for the Prophet (*naʿtiyya*), whether in Arabic, Persian, Turkish or Urdu developed into a huge literary genre of classical literature with odes and compositions in an increasingly complicated and artistic language with an abundance of theological vocabulary (Schimmel 1985:176-216). In popular pious literature all over the Islamic world (and in all Islamic languages[5]) love of the Prophet remained a central aspect of the

[2] Interestingly, the same day is traditionally accepted as the anniversary of the Prophet's death, in what may be a Jewish influence ; see Eugen Miitwoch, "Muhammads Geburts- und Todestag," *Islamica*, 2 (1926):397-401. This tradition, however, seems to have been current mostly among the learned scholars and not to have entered popular imagination.

[3] In Egypt *moulid* festivities are held not only for Muhammad but for several local 'saints'; see J. W. McPherson, *The Moulids of Egypt: Egyptian Saints Days*, Cairo (1941), and M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt, Oxford: Clarendon Press (1973).

[4] *Mevlûd* means "born" in Arabic and is therefore not synonymous to *mevlid*, yet both inTurkey and in Bosnia *mevlûd* or *mevlüd* is commonly used, going back to Ottoman usage. (*Mevlüt* is also used as a name in Turkey.)

[5] There is for instance, a vast literature on Muhammad, including *mawlids* in Swahili; see Fuchs/ Kappert, 1974.

Muslim faith. It was mainly Sufi sheykhs and poets who were responsible for developing the veneration of the Prophet into a full-blown literary genre while certain compositions frequently reached beyond the confines of the educated literary circles. Suffice it to mention here the panegyric *qasidas* of an Egyptian Sufi, Muhammad al-Busiri (d.1298), which to this day are valued as the best expression of praise of the Prophet and deserve special mention. His *Hamziyya*, but especially the immensely popular *Burda* ("The Mantle") are famous all over the Islamic world for their poetic eloquence but also their blessing and even healing power; (in the ode the sick Busiri is healed when he dreams that the Prophet cast his mantle over him) (Schimmel 1985:181).

The *mevlid* celebrations

As has been well established, official and public celebrations of the Prophet's birthday[6] on a large scale are first attested in Fatimid Egypt (969-1171), where the dynasty claimed descent from the daughter of the prophet.[7] However, it was the Turcoman ruler of Irbil in northern Iraq, Abu Said Muzaffar al-Din Kökböri, a brother-in-law of Saladin, who is responsible for staging the first lavish ceremony in 1207 at Irbil. We have an excellent and lively account of this first ceremony by a famous native of the city, the biographer Ibn Khalikan, who based his account on the eye-witness report of the *hafiz* Ibn Dihya (d.1235)[8] The preparations started two months in advance, and a great number of learned men, Sufis and preachers assembled to participate in the massive meals of slaughtered animals and festivities for which several pavilions were erected and which included music concerts (*samāʿ*) and shadow plays, a candlelight procession from the citadel to the Sufi lodge on the night of the nativity, followed by and a day of military parades, sermons and storytelling as well as robe and money offerings. Finally, Ibn Dihya presented the ruler with a work which ended with a panegyrical *qasida* on the Prophet, essentially the first *mawlid* composition, thereby introducing an element that would become one of the more salient characteristics of the *mawlid* celebrations throughout the Islamic world.[9] Ibn Khalikan reports that these proceedings were repeated annually. It was this type of ceremony, rather than the austere, clerical Fatimid one which seems to have set the pattern and prove a huge success in the later period, first spreading to Ayyubid Egypt and, crucially, Mecca,[10] and then east and west to cover most of the Islamic world.[11] Along with the recital of a special *mawlid* composition,

[6] On the veneration of the prophet and the development of the cult of Muhammad, a basic recent study is Schimmel 1985; earlier important works remain I. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, Halle (1889), pp 281-285 and 357-368 (including an important study on saint-worship, "Die Heiligenverehrung im Islam", II; 275-378) and T. Andrae, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm (1919).

[7] The Fatimid *mawlid* ceremony is described by Maqrizi in his *Khitat* II (Cairo, 1324) 292ff; for a detailed summary see Shinar 1977:373.

[8] *Wafayāt al-Aʿyān* I (Bulaq, 1299), 522-553, quoted in Shinar 1977:374n13. For an English translation see Goldziher, (tranl. by S. M. Stern), *Muslim Studies*, (1971), 73-76.

[9] On this work, *Kitāb al-tanwīr fī mawlid al-sirāj al-munīr*, see Brockelmann, GAL I:310; S I:544; Shinar 1977:375n14.

[10] For an account of the celebrations in Mecca see Kaptein 1993.

[11] It is tempting to see a nomadic Turcoman influence on the spectacular pageantry of the Irbil celebrations organized by Kökböri, especially in the sacrifice of such a great number of animals reminiscent of hunting parties and great banquets of a religious character (*şölen*); see Çağatay 1968:129. On the other hand, it is claimed by Abu Shama, the biographer of Nur al-Din and Saladin that the *mawlid* celebrations were established out of the respect for the practice begun by an influential Sufi shaykh of Mossul in his own lodge (*zawiya*); see Shinar 1977:375. As Shinar comments, the link is entirely credible, but the pageantry and scale of the celebrations may well be attributed to Turcoman influence. So if we accept that somehow the celebrations at Irbil set the pattern for later periods, there might be a considerable, and so far unacknowledged, Turkish input to these celebrations.

another salient feature of the celebrations became the prominent rôle of Sufis and mystical-type ecstatic activities.

The *bid'a* controversy

On the whole, *mawlid* celebrations throughout the Islamic world were eventually sanctioned by the consensus of the community (*ijmā'*) as a "laudable innovation" (*bid'a hasana*) because in essence they combined honouring the Prophet with devotion and Koranic recitation. Nonetheless, the celebration continuously attracted severe criticisms in various traditionalist quarters. The excessive festivities and their strong Sufi character, whether in the ecstatic mystical poetry but especially the other aspects of the performance like musical accompaniment and candle processions, not to mention the possible ecstatic behavior of women, were castigated by the orthodox theologians, who declared them an "innovation" (*bid'a*).[12] Among the most famous critics was the Hanbalite reformer Ibn Taimiyya (d.1328) who strongly criticized the celebrations as innovations which departed from the practices of the earlier Muslims. And yet it was a disciple of his, Ibn Kathir, another famous scholar, who composed a *mawlid* work bringing together all the *hadiths* about the night of the Prophet's birth (Schimmel 1985:146). Even when, in the fifteenth and sixteenth centuries, theologians like the mystic polymath Suyuti (d.1505)[13] and the traditionist Ibn Hajar al-Haythami (d.1568)[14] defended the *mawlid* celebrations as a 'laudable innovation' (Ar. *bid'a hasana*, Tk. *bid'at-i hasene*), they sanctioned Koranic recitations, reading of the Prophet's popular life story (*qissa*), and the chanting of religious hymns, but prohibited the use of music, dancing, candlelight processions, parties and fairs. Candle processions and illuminations were deemed too reminiscent of Christian practices during Christmas and Candlemas (2 February) and were therefore strongly disapproved.[15] Although the terms of the debate had been more or less fixed by the sixteenth century, opposition to the *mawlid* celebrations never really died out in the later period and received a considerable impetus by the Wahhabis, who mainly drew the arguments from Ibn Taimiyya[16]

In conclusion, the *mawlid* celebration started without any scriptural basis and on the basis of consensus alone established itself as an important public festival. The celebrations were both public and private, and the public manifestations usually had a double character, official and popular. In their official function they served dynastic and religious interests together, while as popular events they were associated, in varying degrees, with different Sufi brotherhoods and activities.

[12] For the objections of theologians of the Maliki school, see Ateş 1954: 15-6. There is a general overview of the *bid'a* controversy in Pekolcay 1980:29-32.

[13] In a fatwa-type work entitled *Ḥusn al-maqsid fī 'amal al-mawlid* ("The good intention in celebrating the *mawlid*"; see Brockelmann, GAL, II:157) Suyuti discusses the pros and cons of the celebration in detail (Fuchs EI2).

[14] On his work, *Kitāb al-mawlid*, which also provides an eyewitness account of the celebrations in Mecca, see Kaptein 1992:199-201.

[15] Schimmel (1985:146n11) also draws attention to similar arguments voiced by modernist critics (for example by Mohammed al-Nowaihi, "Towards a Re-evaluation of Muhammad: Prophet and Man," *Muslim World*, 60 (1970):300-313) and reports having heard them from "high-ranking Arab diplomats and devout Turkish Muslims".

[16] Fuchs, *Mawlid*; for a discussion of criticisms in the Indian subcontinent, see Schimmel 1985:146-149.

Mevlid recitals in the Ottoman empire

For the Ottoman period the information about *mevlid* recitals is fairly limited. The first substantial piece of information concerns the elaborate ceremonial recitals held on the anniversary of the Prophet's birthday, which in 1589 became institutionalised, massive affairs of pomp and circumstance. Initially the celebrations took place at Ayasofya, and subsequently at the Sultanahmet mosque and were attended by the Sultan and the whole court and religious establishment. Mouradgea d'Ohsson has left us an extremely detailed account of the celebrations in the eighteenth century, complete with an annotated illustration.[17] He astutely observed that "the celebrations observed there, a mixture of religious practices and political display, are far from the spirit of the public cult of Islam."[18] The celebrations clearly played a dynastic rôle and were regulated by a strict protocol and special etiquette. The elaborate proceedings, which involve the distribution of sherbets and sweetmeats to all the courtiers present and robes of honour to those participating, start with panegyric sermons by three imams in order of seniority (with the imam of Ayasofya followed by that of Sultanahmet and then one of the other imperial mosques in rotation),followed by a *na't-i şerif* by the muezzins, and the chanting of hymns (*ilahi*) by fifteen singers. Then comes the chanting of the *mevlid* by three *mevlid-khans* who perform in rapid succession until the moment when the birth of Muhammad is pronounced, at which point the whole congregation stands, sherbet and sweets are distributed, and a separate ceremony is attended to. This is the receiving of the annual official letter sent by the Sultan to the Sherif of Mecca relating to the safety and other matters of the pilgrimage. This elaborate ceremony is rather long and the chanting of the *mevlid* continues throughout it. At the end the *mevlid-khans* receive a robe of honour and the service concludes with a brief prayer by all the assembly. Even though there were people in attendance as well, this was clearly not a street-festival type feast open to the populace. D'Ohsson interestingly writes that the "celebration is for the court, not for the people" and finishes his account with the report that in the following two months the festival is celebrated in other imperial mosques by prior arrangement, but without the sultan attending and "without any particular display and with few ceremonies" (MacCallum 1943:14).

For the period up to 1589, however, there are only scant references to *mevlid* recitals. Two of them come from Sufi, mystical circles. The first is a poem which, according to Gölpınarlı, is by one of the many Yunus Emre imitators who use the poetic name (*mahlas*) Yunus and whose compositions have found their way into the Yunus Emre *divan* manuscripts.[19] It is about the day of resurrection and the last Judgement, and the opening lines establish the main theme:

[17] D'Ohsson 1787/I:258; for an English translation, see MacCallum 1943:9-14.

[18] D'Ohsson 1787/ I:255 (transl. MacCallum 1943:9).

[19] Gölpınarlı 1943:575; it is quoted by Schimmel (1985:156) but ascribed to Yunus Emre himself. As is well known Yunus Emre, who almost single-handedly created a new style of Turkish mystical literature, had a profound influence on later poets; for what is still the basic study on him, see the second part of Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Istanbul [1918] 1966. (For an English translation of the section on Yunus just published, see Gary Leiser and Robert Dankoff, "Yūnus Emre's Influence on Turkish Literature and his Imitators," *Mésogeios* 17-18 (2002):173-207.) For a discussion of the problems surrounding the various *Yunuslar* see Gölpınarlı 1943:394-398.

Çağırırlar ol kıyamet gününde	On Doomsday they shall call out
Mevlud okuyanlar gelsin diyeler	Let them come through, those who have recited *mevlud*

Ellerine nurdan berat vereler	They shall give them a licence of light
Mevlud okuyanlar gelsin diyeler	Let them come through, those who have recited *mevlud*

The assumption here is clearly that recital of *mevlid* will count as a meritorious act, and help the believer during the all-important reckoning of the Day of Judgement. Those who have recited *mevlid* will be singled out for special heavenly reward. These lines cannot be used to date the practice of reciting *mevlid* to the time of Yunus Emre, nor, unfortunately, do they specify on what occasion the *mevlid* was recited, leaving us to suppose that it was on the Prophet's birthday. They are extremely important, however, in establishing a strong connection between *mevlid* and the Day of Judgement and concern for salvation, a concern which, as we shall see, may have played an important rôle in the changing functions of the *mevlid*.

Indeed the same concern is to be found in another reference to *mevlid* recitals which comes from a mystical Turkish poem[20] and is on the same theme of salvation from Hell and the Day of Judgement:

Bulmak istersen cehennemden aman	If you want salvation from Hellfire
Mevlid-i pâk-i Resulullah'a gel!	Come to the *mevlid* for God's messenger!

These verses also have documentary value as to the existence of *mevlid* recitals, but it is striking that they too establish a direct connection between *mevlid* and salvation. This is an important aspect in determining the meaning of these recitals, which evidently were considered of considerable religious merit for those who participated. Moreover, these two references taken together are of great value in establishing the esteem that such recitals were held in mystical circles, making it likely, or at least possible, that the recitals were not official, formal affairs in the mosques but were recited on other occasions outside the mosque.

Even though we cannot know with certainty who composed the *mevlids* referred to in the verses above, we can be sure that by 1589 when the *mevlid* 'festival' described by D'Ohsson was instituted, the *mevlid* text recited was Süleyman Çelebi's *Mevlid*. It is already mentioned as far superior to its rivals and extremely popular among the people in the sixteenth-century biographies of poets (*tezkire*) by Latîfî and Âşik Çelebi. Their testimonies are about the *Mevlid* of Süleyman Çelebi, but they also provide indirect but vital confirmation of the popularity of *mevlid* recitals in general.

20 Kocatürk 1955:375 taken from a *Mevlid ilahisi* by Abdurrahman Vali (d.1695), a müderris from Ankara who taught and lived in Istanbul; quoted in Schimmel (1985:156).

Latîfî (d.1582) in his *Tezkire* entry for Süleyman Çelebi states that he was the first to compose a *mevlid* in Turkish (*zebān-ı Türkīde kitāb-ı Mevlidi ... evvel ol dimişdür*) and claims to have seen and inspected carefully over a hundred *mevlids* and sections (of other works) on the Prophet (*ṣad ʿadedden ziyāde mevlid kitābların ve Şevāhidü'n-nübüvve faṣl u bābların gördüm ve naẓar-ı izʿān u iltifātla ve imʿān-ı naẓar ile her birin gözden geçürdüm*) failing to find such passion and ardour (*bu ḥālet ü ḥarāreti ve ʿuzūbet-i elfāẓı birinde bulmadum*) in any of them. And he continues: "Indeed none of these has been as recognized and famous or was held in such high esteem by the all the people" (*Ve hem cümleden biri bu mertebede maḳbūl-i ḫalḳ olup beyne'l-ḫavāṣ ve'l-enām meşhūr-ı ʿālem olmamışdur*) (Canım 2000:134-5).

A similar statement is made by Âşik Çelebi in his *Tezkire*, who claims that Süleyman Çelebi was the imam of Sultan Bayazid II and the imam of the great mosque in Bursa, but was mainly famous as the inspired poet of what was known as *Süleyman's Mevlid* among the people (*beyne'n-nâs Süleymân Mevlid'i dinilmekle maʿrûf Mevlid'üñ nâẓım-ı pür-intiẓâmı idi*) (Quoted in Aymutlu 1958:11).

Evliya Celebi (d.1684?) also provides some information on Süleyman Çelebi, whose nickname (*lakab*) was apparently Sarımsakçı-zade:

> As for Sarımsakçı-zade Süleyman Efendi, his tomb, full of radiance, is close to Eski Kaplıca. Well, he is the one who has composed in verse the *Mevlid-i Şerif* which is recited in the Ottoman provinces and other lands besides, and it is truly of unparalleled simplicity (*sehl-i mümteni*) and a magical poem (*şiʿr-i muʿcizdir*). In a place called the Tekke of the Judges (*Kadılar Tekkesi*) in the vicinity of the mosque of Yıldırım Han, there is a large cave in which, since hundreds of years his corpse has been reduced to skin and flesh and is lying there fragrant and fresh, without having been buried (Kurşun 1999:35).

Evliya, always keen to tell a tale, is mainly interested in the story about Süleyman's grave and his reporting on the *Mevlid*'s popularity, for all it confirms the earlier evidence of the biographers about the unrivalled popularity of his *mevlid*, is incidental. The incidental character of his claim that it was recited (*tilâvet olunan*) in other Islamic provinces is probably no more than one of his rhetorical exaggerations. On the other hand his laconic comment[21] on the *Mevlid*'s unparalleled simplicity is a very astute assessment of its literary value and popularity.

Overall, the above few references to Süleyman Çelebi's *Mevlid* are sufficient to document its remarkable popularity, but we do have a clear picture of just how widespread the practice was. Since nothing additional is said, we have to assume that the recitals took place to celebrate the Prophet's birthday. It is also remarkable that there do not seem to be any references to *mevlid* ceremonies in the many Ottoman sources describing palace festi-

[21] The comment on the value of the poem is found in the printed edition (Istanbul (AH 1324) vol. 2:53.

vals like the *Sûrnâmes*. It would appear, therefore, that the custom of reciting *mevlid* on a number of other joyous occasions (like birth, circumcision and weddings) which is attested in the modern period, was not practiced in the classical Ottoman period. Such recitals on other joyous occasions may have already become part of the popular culture, in which it is not surprising that they went largely unreported, but may not have spread to the palace circles yet, since the official sources do not mention them. Until further research establishes whether there are other references to *mevlid* celebrations, we have to be cautious. Given the lack of information about *mevlid* celebrations among the people, we have to accept that the testimonies about the popularity of Süleyman Çelebi's *Mevlid* do not tell us much about the nature of the performances nor the occasions on which they were held, beyond the obvious link to the Prophet's birthday.

There is, however, the possibility that the *Mevlid* was recited on occasions other than the Prophet's birthday, namely on the occasion of the so-called five 'sacred nights (*leyle-i mübareke*). These feasts became known as the 'candle feasts' (*kandil* or *kandil geceleri*) ever since it became customary to illuminate the imperial mosque minarets with candle lamps (*kandil*) and string lights between the minarets (*mahya*), a practice that historians agree became widespread by the end of the sixteenth century.[22] The *mevlid kandili* is the first of these calendrical feasts in the lunar year, followed, in order, by the *regaib*, the *mi'râc*, the *kadir* and the *berat* (Bozkurt 2001). The religious significance of all the *kandils* has been heavily debated, as we have already seen for the *mevlid*, because of the lack of a clear scriptural basis for their special significance. While fasting until sunset is usually recommended along with a host of other prayer arrangements for all the *kandils*, it was the *kadir gecesi* celebrating the revelation of the Koran on the twenty seventh night of Ramadan which was theologically and socially the most important. Since the time of Mehmed the Conqueror, the celebrations held at the imperial mosques of Istanbul became an important part of the Ramadan festivities. By the nineteenth century an elaborate protocol had developed for the organization of the procession which took place and is well described in various sources (Uzun 2001:126-7). For all that it is claimed in modern Turkey that *Mevlid* recitals took place on all the *kandils* (Toygar 1982:520), I have been unable to find specific references to such recitals in the Ottoman period. It is unclear to what extent and in what way the *kandils* were celebrated from year to year, but the custom of illumination more or less coincides with the institutionalisation of the *mevlid* celebrations dated by D'Ohsson to 1589. Not unlike the *kadir gecesi*, the official celebrations of the *mevlid kandili* do not seem to have lost their importance and an increasingly complicated protocol had to be followed in the nineteenth century.[23] Indeed after the Young Turks' revolution the *mevlid kandili* was, in what might be considered a peak

[22] According to a version, it was a famous preacher, Sheykh Necmuddin Hasan ibn Sheykh Muhammed ibn Bahadır Beg (d.1610) from Krushevaç in Serbia who first initiated the custom of illuminating the mosque minaret for the recital of *mevlid*, and the practice was adopted by Murad III; see Okiç 1975:38.

[23] On the protocol arrangements for the *mevlid* procession (*mevlid alayı*) in the nineteenth century, see Ahısalı 2001:273-278 and Pekolcay 1980:24-28.

point in the success story of the *Mevlid*, proclaimed a public holiday (*bayram*) in 1910, a tradition which lasted until the proclamation of the Republic (Toygar 1982:520).[24]

Whether recited on all the *kandils* or not, the prominence of the *mevlid kandili* itself makes it very likely that there were recitals outside the official celebrations held in the mosque. It is really only in the turn of the twentieth century that we come across descriptive accounts of such *mevlid* recitals, as in the case of Abdülaziz Bey notes and Halide Edib Adıvar's novel *Sinekli Bakkal*. In the published version of Abdülaziz Bey's manuscript notes about Ottoman customs and rituals, we find an entry on *mevlid* recitals, this time at a private Istanbul mansion rather than a mosque or Sufi lodge (Abdülaziz Bey 1995:247-8). There are several important points in his account. He immediately draws attention to the musical aspect of the recitation, and makes it clear that care must be taken in advance to secure the services of a proper *mevlidhan*, a specialist trained in the art of *mevlid* musical recitation. This remark highlights the musical aspect and specialization required for proper *mevlid* recital which could not be carried out by an ordinary imam or Koran reciter, or even by the other specialists (*tevşih-han*) trained in the art of *nat'-i şerif* and the chanting of hymns (*ilahi*) and also to be engaged for their relevant parts. The recitative style of the *mevlid* stands apart from Koranic and mosque recitation and requires special training.[25]

Secondly, Abdülaziz makes it clear that in the konak environment women also attended the recital, albeit in a separate section separated by an appropriate partition (*kafes*). Thirdly, his account brings out several similarities with the mosque recitals as far as the preparation of sweets and sherbets down to the lighting of candles and the standing at the moment of birth to perform *salat ü selam*. Finally his account draws attention to the prayer pronounced before retiring for coffee and specifically mentions that the religious merit (*sevâb*) accrued was gifted (*hediye edil-*) to the blessed persons [i.e.] the Prophet Muhammad and other prophets], and to the souls of those who had died in the family of the host.[26] Abdülaziz's testimony should not be underestimated. It points to the distinct possibility that the occasion for the *mevlid* recital is not exclusively connected with the celebration of the Prophet's birthday but with some sort of anniversary of death in the family, even if Abdülaziz does not explicitly mention such a connection as the occasion for which the *mevlid* recital was held. However, the explicit reference in the prayer to religious merit being donated to the souls of the deceased points to a crucial supplementary function of the service. The prayer establishes the worship-type aspect of this private recital, as it is understood to earn religious merit. Even though the theological implications are not Abdülaziz's concern, the assumption seems to be that *sevâb* is earned both for the reciters and the congregation in participation, all of

[24] The birthday of the Prophet is an important public holiday also in Pakistan; see Schimmel 1985:148. The fact that a feast connected with Muhammad was invested with special nationalist significance has been interpreted as an indication of a particularly strong attachment to the veneration of Muhammad in Turkey. Another example of the strong link between nationalism and Muhammad may be found in the modern Turkish usage of referring to the 'unknown soldier' as *Mehmetçik* (Yeniterzi 2001:762).

[25] This is stressed, frequently in severely caustic ways, by one of these *mevlidhans*, Ali Rıza Sağman, in his book entitled *How to recite mevlid and the mevlid-reciters*. Among others, Sağman insists that a mevlid reciter is not restricted by the rules applying to the recitation of the Koran, all the more so because the text recited is Turkish, not Arabic. (Sağman 1951:45).

[26] *Mevlid okuyan efendi yüksek sesle duaya başlardı. Hasıl olan sevab mübarek zatlara, hane sahibinin ailesinden vefat etmişlerin ruhlarına hediye edildikten sonra hep beraber selamlığa geçilir, kahve ve çubuklar ikram edilirdi* (Abdülaziz 1995:248).

whom in turn share it with the other 'blessed persons' and also 'donate' it to the souls of the dead in the family.

A similar impression about the function of the *mevlid* recital is to be gained from Halide Edib's novel, *Sinekli Bakkal*.[27] In the novel the protagonist, a woman called Rabia, is invited to recite the *Mevlid* at a Bosphorus mansion (*konak*) after the Koranic reciter (*hafiz*) who used to recite the *mevlid* every year died (Adıvar 2002:257). While therefore the clear implication is that the recital is an annual affair, the birthday of the Prophet is never mentioned. Rather, the only direct mention of the occasion for the recital makes it clear that it was meant "for the souls of the deceased'.[28] Rabia's concern was her improvisation of the birth section and the impression it would create, but Halide Edib mentions the emotional and tearful response of the audience to the recital of the section on the death of the Prophet. There is no mention of a prayer at the end, yet her account is sufficient to confirm that *mevlid* recitals with a perceived association for the souls of the deceased did take place in private performances in Istanbul.

Taken together the testimonies of Abdülaziz and Halide Edib establish the important point that the recital, whether held on the *mevlid kandili* or not, acts a sort of service for the repose of the souls of the dead, in addition of course to being a celebration of the birth and life of Muhammad. As already mentioned, this association with death is well known from the Republican period, but this only raises the question of how far back in the Ottoman period current practices go. Presently we simply cannot be certain for how long there has been an association of *mevlids* with the rituals for caring for the souls of the dead. We have already seen in the mystical verses of Yunus Emre and Abdurrahman Valî that there was a perceived connection between reciting *mevlid* and the Day of Judgement, but the important difference of Abdülaziz's testimony is that this is no longer a meritorious act just for those participating but one which is, at least in part, undertaken on behalf of others, namely the souls of the dead. This transformation – if that is really what we are dealing with here – represents an important stage in the history of the *mevlid* and may have contributed to the *mevlid*'s continued popularity in the modern period. The dating of this transformation is worthy of further research and it is to be hoped that new evidence will come to light. For the time being it remains problematic.

A hopeful avenue for further research might be the *vakfiye* and *vâsiyetnâme* type documents containing arrangements to be made after someone's death. The practice of setting an amount of money aside for the recital of *mevlid* in the *vakf* deeds of mosques was common throughout the Ottoman period, but the recitals intended are obviously for the annual *mevlid kandili*.[29] In private arrangements, again presumably for the annual recitals on Muhammad's birthday, there is the possibility of finding an explicit connection between the

[27] It was first published in English (*The Clown and his Daughter*, London, 1935) and was serialized in the newspaper *Haber* before appearing in Turkish in 1936 (Adıvar 2001:5).

[28] *Satvet Bey' in geçmişlerinin ruhuna Mevlit okumak adî bir vak'a değildi* (Adıvar 2002:271).

[29] As for instance in the *vakfiye* deed (dated 1531) of the Gazi Hüsrev mosque in Sarajevo and several other mosques in Bosnia in the later period quoted in Okiç (1975:36-38).

mevlid and caring for the souls of the dead. Such an expression is apparently found in a deed published only in English translation by MacCallum in the introduction of his *Mevlid* translation. It starts as follows:

> In the year 1232 (1816/17) the very virtuous and charitable Dame Mihri Vefa, through her *hala*, El Nadji Reyhan Aga, and in the presence of the Head Confectioner (of the Palace), hath given the sum of 2000 piastres to the confectionery kitchens in order that prayers may be said for the repose of the soul of Dame Durnab, slave of Sultan Mahmud II, and also for the repose of the soul of the giver. The interest from this sum is to be expended for the reading of the Mevlid and for contingent expenses as follows... (MacCallum 1943:14)

This document is significant in dating the connection between *mevlid* recitals and prayers for the repose of souls to the early nineteenth century, and also for establishing that the practice was arranged among palace circles and therefore took place in a sophisticated, urban environment, rather than being a practice of popular culture. It is also not without interest that both persons involved are women, raising the possibility that this practice had something to do with women's preoccupations.[30]

In order to evaluate the overall meaning and function of the *mevlid* performance and assess the significance of the concluding prayers we must now turn to the actual text of the *mevlid* itself and the problems surrounding its textual tradition.

Süleyman Çelebi's *Mevlid*

We have seen how since the end of the sixteenth century at least *mevlid* performances were annual events of pomp and circumstance in the imperial mosques, while by the late nineteenth century we they had also become popular salon affairs. The references to *mevlid* reciting in mystical poetry hint at the popularity of such recitals before they were adopted by the Sultan's court. At the centrs of all these performances was Süleyman Çelebi's *mesnevi* composed in 1409. It had the title *Vesiletü'n-Necât* (*The Path to Salvation*) but came to be known as the *Mevlid-i Şerif* (*The Noble Mevlid*) or *Mevlid-i Nebî* (*The Prohet's Mevlid*). Süleyman Çelebi's work, one of the earliest on the theme, quickly acquired considerable fame as attested by the various *tezkires* mentioned earlier.

Nevertheless there were several other *mevlid* compositions in circulation: according to the most recent study, manuscript copies of *mevlids* by over seventy different poets have been identified.[31] (Already in 1546 Latîfî claimed to have seen over a hundred!) However, almost all of these compositions,

[30] There are some references to *mevlid* arrangements made by women mentioned by Okiç (1975:37), but it is not clear whether their wording is explicit.

[31] Aksoy 2002:759. The main work regarding the different *mevlid*s remains the (unpublished) doctoral dissertation of Neclâ Pekolcay (*Türkçe Mevlid Metinleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doktora Tezi, 1950); for a summary of her findings see Pekolcay 1980:45-8; for more recent additions see Mazıoğlu 1974.

with perhaps only a couple of exceptions (notably Handullah Hamdî (d.1503) and Şemsî (Şemsettin Sivasî; d. 1597) have been considered the works of lesser known poets, and survive in only a few manuscripts each.[32] Not surprisingly, several of these works seem to have been modelled (*nazîre*) on Süleyman Çelebi's work, while some, like Şemsî's were separate compositions which were must have been recited at *mevlid* performances in the localities of their authors. But precisely because Süleyman Çelebi's composition became such a success a complicated process of borrowing emerged, not unlike the one to which the verses of Yunus Emre were subjected to. Several verses from Süleyman Çelebi's famous text found their way into the *mevlids* of the lesser poets, and vice versa, as several successful verses were incorporated into the countless manuscripts containing Süleyman Çelebi's work (*see below*). The great abundance of extant manuscripts provides solid confirmation of its popularity, which, if anything, seems to have increased in time. Most of the surviving manuscripts date from the nineteenth-century while we have a great number of lithograph editions[33] and, of course, several editions in the Republican period.[34]

Not only was it one of a few substantial Turkish texts to make their way into mosque recitals, it was also one of the few Turkish texts to be translated in the other languages of the Ottoman empire, especially in the Balkans where the translations became just as popular. These translations into different vernacular languages were written in the Arabic script (in accordance with the principle that it was religion (and religious education) which determined the script),[35] a phenomenon frequently called *aljamiado*.[36] By the late nineteenth century there were two *aljamiado mevlids* in manuscript form and a published translation of Süleyman Çelebi's *mevlid* in Albanian,[37] while a Bosnian *aljamiado* translation had gone through three printings.[38] In addition, an anonymous Greek translation from Yanya (Ioannena) which survives in three manuscripts may also be dated to the late eighteenth century.[39] The existence of *mevlid* translations in Bosnian, Albanian and Greek – that is in the vernacular languages of the main[40] non-Turkish-speaking Muslims of the Balkan (*Rumili*) provinces of the Ottoman empire, points to the cen-

[32] Normally two or three each (see Pekolcay 1980:45-8), except for Şemsî whose works survive in eight manuscripts (see Hasan Aksoy, *Şemseddin Sivasî, Hayatı, Eserleri, Mevlidi (Tenkitdli Neşir)*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Tezi, Istanbul 1983).

[33] Özege lists 27 editions (1975:1131-1132).

[34] For a brief survey, see Ateş 1954:580.

[35] For a notable and interesting exception, a Greek Muslim manuscript in the Greek script, see Kotzageorgis 1997.

[36] It is customary, even if not entirely felicitous, to describe this type of literature as *aljamiado*, a Spanish term coined from Arabic (*al-ajamî*:'non-Arab') to designate the use of the Arabic script for the writing of Spanish (a foreign, non-Arabic language) by the *moriscos*, the Spanish converts who continued to use it to write Muslim works in Spanish long after their forced conversion. (There is a vast literature on Spanish *aljamiado*; see Harvey 1990.) By extension, scholars have used it as a term to refer to the restricted uses of the Arabic script for a language not ordinarily written in it (see Hegyi 1979).

[37] The earliest (unpublished) *mevlid* is by a famous Alabanian Bektashi poet, Hasan Zyko Kamberi (born second half of 18th century), but it seems to be an original composition rather than a translation; see Norris 70-71. The same may be true for the *mevlid* (first half of nineteenth-century) of Ismail Floqi from Korça, also in unpublished manuscript; see Okiç 1974:34. For the printed translations of Ali Rıza from Ulqinaku (*Terceme-i Mevlûd ʻ alâ lisân-i Arnavudû*, Istanbul 1295/1878), and the freer rendition (printed in Istanbul, no date) by Muhammed Tâhir ibn Halil Popova see Okiç 1974:34-5.

[38] The *Mawlidu ʻn-nabî ʻalā lisān-i Bosnawī* was the work of Hafiz Salih Gaşeviç and was printed in 1296/1879 in Üsküb (Skopje), 1311/1893-4 in Kossovo and 1312/1895 in Sarajevo; see Okiç 1974:40-43.

[39] For an edition of two manuscripts see Dedes 1987; for an edition of a third manuscript, erroneously ascribed to the the Muslims of Crete (*Giritli-Tourkokritikoi*) see Hidiroglou 1993. There are reports of oral *mevlids* among the Giritlis in Özbayrı-Papazachariou (1976:75) but no traces of a manuscript have been discovered as yet.

[40] There are no translations into Bulgarian for instance, as there seems not to have been a sizeable "Bulgarian (or Macedonian) speaking Muslim community".

tral rôle of *mevlid* even for these 'marginal' Muslim communities. There are also late nineteenth-century translations into Kurdish[41] and Circassian.[42] All together these translations confirm the central rôle of Süleyman Çelebi's *Mevlid* for the religious life of all the Muslims of the Ottoman empire.

Perhaps the biggest measure of Süleyman Çelebi's success, however, is the fact that no major poet of the later period tried his pen on a *mevlid*, and this despite the popularity of the subject. We can only assume that this was out of the great respect reserved for Süleyman Çelebi's composition, or what came to be known as it. In this regard it is telling that Evliya Çelebi's comment that Süleyman's work was of unparalleled simplicity (*sehl-i mümteni*) was shared by Ziya Pasha, who expressed his amazement at Süleyman Çelebi's composition in similar terms in his *Harâbât*.[43]

The manuscript tradition

Given its remarkable popularity, the manuscript tradition of this work poses significant problems as there is excessive 'contamination' by the scribes who frequently incorporated material from other *mevlids* or sources while at times omitting or abbreviating large sections. Such scribal variations are to be expected at the best of times in the transmission of a text, but the situation with the *mevlid* is seriously compounded by the fact that this was a work which was frequently recited and there is every reason to believe that the interpolations and abbreviations and other 'editorial interferences' were undertaken to suit individual performances. Given the high level of performance-based contamination, it is questionable whether one should even attempt to reconstruct an 'original text' through the collation of the available witnesses. Instead, as Petrosyan put it in a recent study (1998), albeit from an angle that did not mention the aspect of performance, it might be more fruitful to consider all the extant witnesses as part of a huge 'hypertext', whose original version may be beyond reconstruction, but whose available manuscripts represent important and separate stages in the history of the work and its performances (Petrosyan 1998:16-7). In such popular works there is clearly the dilemma of deciding whether to favour the 'genius of the work' in its various stages and manuscripts by documenting and tracing the different interpolations and abbreviations, or the 'genius of the author' through seeking to reconstruct his original text.

It was the latter approach that Ahmed Ateş, a Turkish master of textual criticism, followed in his critical edition of the *Mevlid*, published in 1954. Well aware of the 'contamination' of all of the extant manuscripts and the fact that this "confused" state was compounded by the aspect of performance, he set out to establish a reliable text discarding all the manuscripts which displayed

[41] There are two Kurdish translations, one published in Cairo (1324/1906) by Kürdîzâde Ahmed Râmiz,and a Zaza version published in Diyarbakir (1316/1898) by Ahmed Hâssî (or Huveysî) Efendi; see Okiç 1975:30.

[42] The Circassian translation is by a Circassian *'âlim* from Düzce, Abdurrahman Efendi, who states in the printed edition (Istanbul 1332/1914) that he translated it to fill in a gap in the Circassians' affection for Muhammad; see Okiç 1975:28 and Smeets 1980.

[43] See Ateş 1954:37 and Timurtaş 1970:XIII.

serious abbreviations, not accepting almost any interpolations (and therefore also downgrading the testimony of manuscripts containing them), and relying mostly on the 'majority principle' (which variant has the most witnesses) in order to choose between alternatives.[44] Accordingly, he did not base his edition on the earliest manuscript A (Ayasofya 3485, dated 1514-5) on the grounds that it is "confused" (*karışık*) and contains several interpolated stories (*hikâye*) from unidentified sources, as well as pieces, including the famous *Greetings* (*merhaba*) section from a *mevlid* by Ahmed.[45] It also includes a section on Fatima, the daughter of the Prophet,[46] before the end, where it omits large portions of the Süleyman Çelebi's confession and plea for mercy from the end (Ateş 1954:82). Rather he based his edition on a later manuscript F (Fatih 5430/I; dated 1558-9), all of whose lines he includes. As Petrosyan has pointed out, serious doubts can be raised has to whether Ateş's text and editorial approach adequately reflect the possible mystical character of Süleyman Çelebi's work. To that we must add the problem that Ateş's edition does not fully represent the interpolations that had made their way into the text in the first two hundred years of its transmission, something which might allow us to comment more securely about its performance. However, it has the merit of conveniently representing what a later editor, Faruk Timurtaş (1970) called the 'old' version of Süleyman Çelebi's *mevlid*. In his edition, Timurtaş also presented the so-called 'new' version, basically the performance-oriented abbreviated version found in several manuscripts but mainly in the printed editions of the nineteenth century (1970:88). It should be stressed, however, that both the 'old' and the 'new' published versions in reality represent the core of what the extant manuscripts (and printed editions) contain, as several sections deemed to be extraneous have been discarded for publication.

In whatever version, however, the contents of the poem may roughly be divided in the following key sections:

Invocation (*münacat*), including a prayer (*dua*) for the poet
The creation of the spirit (*ruh*) of Muhammad and the transmission of his light (*nur*)
The birth of Muhammad, including a Greetings (*merhaba*) section
The miracles of the Prophet
The heavenly journey (*miʿrâc*)
The attributes of the Prophet
The death of the Prophet
The final petition for repentance and forgiveness (*hatîme*)
(The *mevlid* prayer.)

The first section starts with an invocation of God whose oneness and power are praised, while the 'old' version also includes the ninety names of God (*esmā-i hüsnā*). It ends in a couplet which concludes every section and acts as a powerful refrain, establishing the main motivation and theme of the poem:

[44] For a detailed account of his criteria, see Ateş 1954:61-89, but especially 61-64 and 81-87.

[45] On the *mevlid* of the learned mystic Ahmed, composed in 1469 and surviving in four manuscripts, see Ateş 1954:69-81.

[46] The presence of the section on Fatima is Petrosyan's (1998) starting point in his criticism of the reasons Ateş dismissed it (given briefly on p. 66) and his reappraisal of the history of the older versions of Süleyman Çelebi's *mevlid*.

Ger dilesiz bulasız oddan necât	If from Hell's flame you hope to find salvation
'Aşk ile derd ile eydün es-selât	With grief and love repeat the Salutation
Ateş 2:34[47]	(MacCallum translation)

This is followed by a brief supplication to the pious readers to remember the author in their prayers and recite the *Fatiha* (for his soul). The 'old' version includes an explicit couplet about religious merit:

Allah ana dâima lutf işleye	May God always be generous
Kim sevâbın okıyup bağışlaya	For him who recites and donates his merit
Ateş 3:5	

The following section is an interesting account of how the spirit (*ruh*) of Muhammad was the first thing created by God, thereby creating a reason for the creation of the world, while Muhammad's essence found a realization in the prophets, starting from the first prophet and man Adam, to Noah, Jesus, Moses and Abraham.

Hem vesîle olduğıy'çün ol Resûl	Because Muhammad was the instrument of God
Âdem'in hak tevbesin kıldı kabul	God accepted Adam's repentance
Nûh anun 'çün garkdan buldı necât	And that's how Noah found salvation from the flood
Dahi doğmadın gözükdi mu'cizât	Even before His birth His miracle appeared
Ölmeyüp Îsâ göğe bulduğı yol	And Jesus did not die but rose to heaven
Ümmetinden olmağ' için idi ol	That was so that he be of His kin
Dahi hem Mûsâ elindeki asâ	And the staff in Moses hand
Oldı anun izzetine ejdehâ	Became a serpent for His glory
Ceddi oldıgiçün anun ol Halîl	And Halil [=Abraham] because he was His ancestor
Nârı cennet kıldı ana ol Celîl	God for him made fire paradise
Cümle anun dostluğuna adına	All of this out of love for Him
Bunca izzet oldı ol ecdâdına	Such grace to His ancestors
Ateş 3:28-32	

This section, as Petrosyan rightly emphasizes (1998:20-1), clearly reflects the teachings of the famous Sufi philosopher, Ibn 'Arabi (1165-1260), about the *perfect man* as a guarantee for the Universe's existence and the prophetic suc-

[47] The references from the 'old' version are all from Ateş (1954), quoted by section and line 2:34. Those from the 'new' version are from Timurtaş (1970:87-141) quoted by line number.

cession of the "essence of Muhammad". Moreover, in the same section Süleyman Çelebi narrates how the light (*nur*) of Muhammad marked the brow of Adam and all the subsequent prophets until it found its final home in Muhammad himself, never to appear again. The prophetic succession of the 'light of Muhammad' is another very important related concept in the thinking of Ibn 'Arabi.[48] The following section is the account of the Prophet's birth, narrating the signs foretelling his arrival, and, crucially, the wondrous experiences of Emine, his mother. Muhammad's father, Abdullah is mentioned in a single couplet only, whether in the old (long) or new(short) version of the poem, albeit just after one of the most famous couplets introducing Emine:

Âmine Hatun Muhammed anesi	Emine Hatun, Muhammad's mother
Ki'ol sedefden oldı ol dür dânesi	From this mother-of-pearl was born that rare pearl
Çünki 'Abdullah'dan oldı hâmile	Once she was with child from Abdullah
Vakt irişti hafta vü eyyâm ile	Time came with weeks and days
Ateş 6:1-2	

Emine was enveloped in a wondrous light (*'aceb nur*), surrounded by a host of angels as a silken mattress was laid out. She was visited by three houris, (in the 'new' version two of them are significantly named Asiya, the Pharaoh's wife who looked after Moses, and Meryem, mother of Jesus) who give her the good tidings. At this point, as Emine speaks in the first person, comes the moment of birth which is a definite narrative climax. In the description of D'Ohsson, the whole assembly stands at this point and the separate ritual of the acceptance of the letter by the Sherif of Mecca takes place. We are much better informed about what happens in contemporary recitals, so the following famous lines are taken from the 'new' version:

Âmine eydür çü vakt oldı temâm	Emine said: "When the time was right
Kîm vücûde gele ol Hayr-ül-enâm	That the Best of Men should be born
Susadum gâyet harâretden katı	I burst with thirst from the heat
Sundılar bir cam tolusı şerbeti	They offered me a glass-full of sherbet
İçdüm anı oldı cismüm nûra gark	I drank it and was immersed in light
İdemezdüm nûrdan kendümi fark	Such that I could not tell myself apart
Geldi bir ak kuş kanadıyle revân	Then a white bird came floating
Arkamı sığadı kuvvetle hemân	And stroked my back with gentle firmness
	Timurtaş 82-83, 85-86

In the modern performances the congregation rises and a variety of different practices are reported. Schimmel reports (presumably from her own

[48] Petrosyan 1998:20. On the light of Muhammad, see Schimmel 1985:123-143. Ateş provides a succinct summary of the Koranic exegesis on the light of Muhammad, without however mentioning Ibn 'Arabi (1954:157).

experience) that "every participant ever so gently touches his or her neighbour's back" (1985:154), while the Tappers (1987:80) record different rituals among men and women. For men there is no physical contact, they merely stand and are sprinkled with rosewater while sweets are distributed for respect (*hürmet*). For women, the ritual is more elaborate. Sugar water or sweet lemonade is offered as a 'heavenly cordial' (*cennet şerbeti*) when the recital commemorates a recent death, while the women "imitate both Emine and the white bird: they are in any event covered with waist-length diaphanous white prayer scarves and they now move through the room stroking each other on the back." Then the cantor recites a standing prayer (*ayak duası*) for the intercession of the Prophet linking images of birth with Muhammad's night journey to heaven.

This emotional segment is followed in the later versions by a triumphant greetings section (*merhaba*), where the newborn is welcomed and his miraculous nature praised. This is demonstrably the work of a different poet, identified only as Ahmed,[49] successfully interpolated.

Having completed the proper theme of birth, the poem proceeds with a further account of the marvels attending his birth, including how Emine thinks the angels have taken her newborn only to find him praying towards Mecca (7:31-2). This is followed by an account of his own miracles[50] like the splitting of the moon in two halves, his body casting no shadow, his teeth shining brightly enough for a needle to be found at night, his chest pouring a light to guide his companions at night, roses growing from his perspiration drops.

The next section is a long account of the Prophet's night journey (*isrā‘*)[51] and ascension (*mi‘rāc*), an extremely important heavenly journey. In the poem, God asks the Archangel Gabriel to fetch Burak, a magical horse, so that the Prophet may visit Heaven. Burak carries Muhammad to Jerusalem in an instant where he is greeted by the souls of the prophets, whom he leads in prayer. Thence a magical ladder appears and Muhammad and Gabriel ascend to the Heavens, where Muhammad is greeted, among others, as the "holder/mine of intercession" (*şefā‘at ıssı* or *şefā‘at kānı*). Wandering through the seven heavens, Muhammad is honoured everywhere. At this point we have an interesting differentiation in the text between the 'old' and the 'new' version. The 'old' version is, uncharacteristically, shorter than the 'new' version, and mentions only the namâz as God's bounty for Muhammad's community so that they may earn religious merit. In the 'new' version the manuscripts show great variation but present an expanded version. Muhammad and Gabriel come to the Lotus Tree (*Sidre*),[52] beyond which Gabriel cannot proceed. Rather, the Refref another magical vehicle, now carries Muhammad further (hence this section is frequently known as the Refref), and then he proceeds alone

49 For a full discussion, see Ateş 1954:66-80.

50 For an account of their origins in the Koran and hadith, see Schimmel 1985:67-80.

51 This miraculous journey has its nucleus in the Koran (sura 17): "Praised be He who with His servant travelled from the sacred mosque to the farthest sanctuary (*el-mescid el-aqā*). For a full discussion, see Schimmel 1985:159-175.

52 Known as the "Lotus tree of the farthest limit" (*Sidretü' l-münteha*) but not so mentioned in the text; on it see Schimmel 1985:168-9.

so that he can have an audience with God, who offers to grant him whatever he asks for. Muhammad expresses his concern and fear about the fate of his community (*ümmet*) and appeals to God on their behalf. God grants him paradise for his community, and also the ritual prayer (*namâz*), with religious merit (*sevâb*) to be earned by those who perform this prescribed worship (*ibâdet*).

After his conversation with God, Muhammad returns home in an instant and is received by his grateful community. These passages constitute a second narrative climax of the poem, mainly because of their religious significance and hopeful content. Indeed in the 'new' version this section is concluded with an emotional prayer for forgiveness, separately presented under the heading *Refuge in Allah* in MacCallum's translation (1943:39-40).

The following section on the attributes of the Prophet is rather different in style and is like a lengthy theological commentary with a barrage of technical vocabulary. It is drastically abbreviated in the 'new' version. The section on the illness and death of the Prophet is very protracted in the 'old' version, dealing with many different minor topics before getting to the main subject. And when this happens, the opening verses establishes a surprising mood of joy rather than grief and sorrow, stressing, once again the intercession of Muhammad:

Zî saâdet zî beşâret zî sefâ	What happiness, what good news
Kim bize kıla şefâat Mustafâ	and what delight that Mustafa will
Ateş 17:1	intercede for us

It is also noteworthy that the death section is almost equally long (about 150 couplets) in both the 'old' and the 'new' versions.

In the 'old' version the last section ends with the inevitability of death and a prayer for mercy, and presents the title and date of the composition:

Işbu kân-ı şehd ki şîrindür dadı	This fountain of honey here has a sweet taste
Bil Vesîletü'n-necât oldı adı	Know that its name is The Path of Salvation
Hem sekiz yüz on ikide târihi	The date is eight hundred and twelve
Bursa'da oldı tamâm bu ey ahı	This was completed in Bursa, oh ahi.
Ateş 19:55-6	

The 'new' version on the other hand concludes with a similar plea for mercy and forgiveness, but does not mention the title or date of the composition.

As for the so-called *mevlid* prayer at the end, none of the scholarly editions (Ateş, Timurtaş, Pekolcay) include it, and it would seem that it appears only in later manuscripts and printed editions.

While the sections of the poem up to and including the birth section, whether abbreviated or not, are present in both the 'old' and the 'new' versions, there are significant differences after this point. Even where the same sections are included, there are great differences in the wording. The conclusions of Pekolcay and Ateş have been that after this point the so-called 'new' version no longer really represents the original work of Süleyman Çelebi as there have been several interpolations of successful verses from other *mevlid* compositions, along with a overall general tendency for abbreviation. It should be noted that the section on the death of the Prophet, even though not absent from most new versions, is no longer deemed suitable for recitation (Toygar 1982:527-8) but it is unclear whether this tendency started before the Republican period. D'Ohsson mentions that the panegyric performed on the *mevlid* ceremony includes the death of the Prophet, an indication perhaps that at the time it was recited.

Several manuscripts, whether containing the 'old' or the 'new' version, include a few other sections which the Turkish scholarly editions as a rule leave out all together. These fall into two categories. The first category concerns a section on the death of Fatima, the daughter of the Prophet. It appears under various titles (*Ahvâl-i Fâtime*, *Vefâtü Fatımatü'z-Zehra* etc.) and normally comes after the death of Muhammad and before the concluding (*hatime*) section. It appears in the oldest extant manuscript A, and Ateş dismisses this section outright (1954:65-66) as an interpolation explicitly stating that it is written in a different meter, and implicitly considering it to be incongruous with what he takes to be the distinctly reserved and Sunni character of Süleyman Çelebi's work (1954:42-45). In an excellent recent study, however, Petrosyan (1998:16, 20-22) points out that several sections of the text incorporated into Ateş's reconstructed text are in different meters as well, and argues that the section may well have been part of the original composition as he offers a re-evaluation of Süleyman Çelebi's mystical inclinations.

The second category is made up of various short compositions about particular incidents and miracles related to the Prophet and are known under the simple tittle *Hikâye-i Geyik*, *Hikâye-i Güvercin*, *Kıssa-i İsmail ve İbrahim*, *Hikâye-i Kesikbaş*, *Hikâye-i İslâm Yahudi*, *Hikâye-i Deve*[53] or *Hikâye-i Ükâşe* etc. Ateş outrightly dismissed them as extraneous interpolations, written in very simple style and without artistic endeavour of any kind (1954:66). While these are clearly not the work of Süleyman Çelebi, the fact that such folk compositions in verse are included in many of the available manuscripts points to their popularity and gives us a better idea of what the recitals for the common people might have included.[54]

[53] These titles were taken from: Merhum Süleyman Dede, ***İlaveli Mevlidi Nebevî***, Istanbul: Bozkurt Matbaası, 1941.

[54] For the best account about the conetnt and literary value of these compositions, see Kocatürk 1964.

Vesîletü'n-necât: the meaning and functions of the *Mevlid*

There can be absolutely no doubt that the Turkish *mevlid* as a text and especially as a performed, recited ritual forms just a small part of the vast mosaic of the veneration of Muhammad which characterizes the whole Islamic world. Islam is the religion of those who submit to God, but as the famous formula known as the confession of faith (*şehâdet*) puts it, there are two important articles of faith. The first is monotheism, the belief that there is only one God; and the second is the belief that Muhammad is the messenger of God. It is also an uncompromised Muslim belief that Muhammad is fully human and has no superhuman, let alone divine qualities. He was of course the mediator who received the Divine revelation in Arabic and proclaimed it as the Koran, the Divine Word turned into a book, or the Divine Word Inlibrate. It is the Koran therefore which is divine, not Muhammad, unlike the situation in Christianity, where Christ, as the incarnated son of God born through a miraculous birth by the Virgin Mary, is the Divine Word Incarnate. The difference in the rôle of Muhammad and Christ from that point of view could not be greater, whence the inappropriateness of, and aversion of the Muslims to, the Christian custom of calling the Muslims *Muhammedans*, as if they believe in Muhammad himself (Schimmel 1985:24). Once this key distinction is made, however, there is no belittling the importance of Muhammad for Muslims. He was the last in a long chain of prophets since Adam, the first man and the first prophet, as God manifested himself throughout the history of mankind; hence the Muslims' acceptance and recognition of the Torah (*Tevrat*) or rather Pentateuch revealed to Moses, the Psalms (*Zebur*) revealed to David, and the Gospel (*Incil*) revealed to Jesus. But Muhammad was the 'Seal of the prophets' and has a unique position (see Schimmel 1985:56-66); in the piety of the people Muhammad is simply the greatest and highest of all the prophets.

While the veneration of Muhammad is a constant in the Islamic world, there are of course variations between different communities, however hard to disentangle and understudied as they might be. A strong case has been made for the prominence and veneration of Muhammad having reached a sort of peak point in Ottoman Turkey and the Indian subcontinent in particular.[55] This of course covers a vast part of the Islamic world, and significantly weakens the argument in favour of strong regional variation, while other areas like Coastal Africa where *Swahili* is the lingua franca or the Maghreb are also good candidates for distinction in the veneration of Muhammad. To the extent that there is any serious truth to such assertions, which frequently have interesting nationalist implications, an observation that suggests itself as a possible avenue of further exploration is that all the areas mentioned where Muhammad's veneration seems to be even more

[55] Schimmel's book is full of such passing references (eg. her comments on the *hilya*, p. 36), while for a recent account of the Turkish national love for Muhammad, see Yeniterzi 2002:762.

prominent than elsewhere are on the outer margins of the Islamic world, where Islam came in close contact with other religions and cultures. Following the suggestion of Tapper and Tapper, we need to consider whether the prominence of the *mevlid* in the Ottoman empire may be related to the contacts between Muslims and Christians, while the meaning and function of the *mevlid* may have developed within a "context that included understanding of the rites and beliefs of the Christians" (1987:84).

It should be repeated that the main context within which the *mevlid* should be inscribed is the Turkish veneration of Muhammad as manifested in the numerous literary genres in verse (*esmâ-i hüsnâ*, *tevhid*, *münâcât*, *sîre*, *mi'râcnâme*, *gazavât-i nebî*, *hilye*, *ahlâku'n-nebî*, *şefâ'atnâme*, *kırk hadis* etc.) and in prose (all kinds of religious manuals and handbooks, stories and legends etc.), as well as in the mystical literature (*nefes*, *ilahi*).[56] This context having been well established, I would like simply to point out a relevant Turkish tradition regarding the veneration of Muhammad not usually commented on in the secondary literature, to which Şinasi Tekin frequently drew attention. It is the well known fact that from the earliest Anatolian Turkish texts the vocalization of the name Muhammad when referring to a person other than the Prophet is never *Muhammed* but *Mehemmed* and, more commonly, *Mehmed*.[57]

Süleyman Çelebi and the Muslim-Christian dialogue

In considering the narrower, micro-context on which we may inscribe the *mevlid* we are immediately confronted with a Muslim-Christian rivalry and dialogue as Süleyman Çelebi lived and operated out of Bursa in the later half of the fourteenth and early part of the fifteenth century. It is well known that the Ottoman emirate at the time was still very much a frontier principality, albeit not the only one. In an account which is well known to specialists, but tends to escape the attention of scholars of religion, the very composition of his *mevlid* is directly linked to such a Muslim-Christian opposition.

According to Latîfî, (Canım 2000:133-135) a strange story (*'acep hâdise*) was mentioned regarding the composition of Süleyman's *mevlid*. A certain preacher (*vâ'iz*) in Bursa claimed that Muhammad is not to be selected from the sincere prophets (*enbiyā-i asfiyādan ictibā u ıṣṭıfā idüp*) and to be considered superior to Jesus (*Ḥażret-i Rūhullāh ki nefḫa-i nefes-i Raḥmānī ve ṣadr-nişīn-ṣuffe-i āsumānīdür tafḍīl ü tercīh itmezin*) according to the Koranic verse (2:285) "We make no division between any one of His Messengers". Upon hearing this, an Arab (*tâ'ife-i 'Arab'dan bir merd*), a noble and religious person, sincere in his love for the Messenger of God (*resūlü'llāhuñ gerçek 'āşıḳlarından ve 'āşıḳ-ı ṣādıḳlarından imiş*) displayed great zeal and with firm evidence silenced the preacher. He had the words and meaning of the Koran committed in his

[56] For an overview of this na't literature, see Yeniterzi 2002.

[57] As Şinasi Tekin frequently pointed out in hic lectures, the avoidance of the form *Muhammed* has its parallel in Turkish usage in the adoption of the word *kurt*, originally meaning 'worm', to replace *böri*, 'wolf' (hence *kurt* acquired two separate meanings, 'wolf' and 'worm'). Something as sacred and honoured for the Turkish nomads as the figure of the wolf came, out of apotropaic respect, to be called by the word that designated its opposite, a lowly form of life. Likewise, out of respect for the uniqueness of the name of the Prophet, the Turks opted for a different vocalization.

memory, and had no choice but to castigate the preacher in the middle of the people for his ignorance and failure to discern the true meaning of the Koranic verse. In claiming that there is no difference among the messengers the intended meaning was on the matter of their mission as messengers and prophets (*Rusül beyninde fark̦ yok̦dur dimekden murād u me'āl emr-i risāletde ve ḫuṣūṣ-ı nübüvvetdedür*) and did and did not refer to their rank or virtue or superiority in merit (*rütbet ü fażīlet ve fevk̦ıyyet-i meziyyetde degüldür*). Otherwise how would the following verse (2:258) "And those Messengers, some We have preferred above others" make sense? However, on this point the people of Bursa followed their preacher, and did not support the Arab's views (*bu ḫuṣūṣda ehāli-i şehr vā'ize nisbet idüp 'Araba vücūd vermiyecek*). The Arab, overtaken by amazement and full of zeal (*ġalebe-i ḥayret ve vüfūr-ı ḥamiyyetden*) went to the land of the Arabs, and Egypt and Aleppo in order to get a *fetva*. And the *imams* of the Arabs (*e'imme-i 'Arab*) gave a *fetva* six times ordering the preacher's death.[58] But the people of Bursa still supported their preacher and he insisted on his words (*şehr ḫalk̦ı vā'ize nisbet idüp vā'iẓ daḫi ol söz üzre muṣırr olıcak̦*). Finally the Arab came back with a seventh *fetva* which threatened that if its contents were not understood and that person did not retract, an attack on the lands of Rum would be certain (*vilāyet-i Rūm'a ak̦ın itmek muk̦arrerdir*). At the end, the Arab slaughtered the preacher as a butcher slaughters a sheep (*Āḫıru'l-emr vā'iẓ-i mezbūrı 'Arab-ı mezkūr bir yevm-i cum'a Cāmi'-i kebīr önünde cem'-i kesīr içre k̦aṣṣab ġanem zebḥ ider gibi basup boġazladı*).

At this point Latîfî disassociates himself from this story with the remark "And they say that the canonical thing happened. But the responsibility [for this story] lies with the storyteller (*emr-i şer'ī icrā itdi diyü rivāyet iderler el-uhdetü 'ale'r-rāvī*). And he continues by stating that it was at the time of that incident that Süleyman Çelebi composed his *mevlid* in Turkish, and that he was the first to do so in Turkish (*Türkī terkīb ile*). And as for the *mevlid* it is mainly an elaboration on the above 'introduction' (*Ve hem kitāb-ı merk̦ūmuñ basṭ-ı kelāmı bu muk̦addime üzre basṭ olınmışdur*). Then he quotes the following famous verses written in order to demonstrate Muhammad's superiority over all the prophets:

Ölmeyüp Îsâ göğe bulduğı yol	And Jesus did not die but rose to heaven
Ümmetinden olmağ' için idi ol	That was so that he be of this kin.
Dahi hem Mûsâ elindeki asâ	And the staff in Moses hand
Oldı anun izzetine ejdehâ	Became a serpent for His glory
Çok temennâ kıldılar hak'dan bular	They pleaded with God
Kim Muhammed ümmetinden olalar	That they might be Muhammad's kin
Gerçi kim anlar dahi mürsel dürür[59]	For they have been messengers too
Lîkin Ahmed afdal ü ekmel dürür	But Ahmed is most perfect and superior

[58] In accordance to the unique position of Muhammad, the religious authorities have, throughout the ages, been extremely sensitive to the issue of slander against him, as seems to have been the case here as well.

[59] mürsel dürür: ekmeldürür Latîfî

Zîra afdallığa ol elyak durur	For he is the most suitable for superiority
Anı öyle bilmeyen ahmak durur	Only a simpleton does not know that

Ateş 3:29-31, 46-47[60]

Latîfî adds: "The allusion of this amphibology points to the aforementioned preacher" (*bu beytüñ īhām-ı īmāsı vāʿiẓ-i mezbūra işāret eyler*).

Latîfî's account is fascinating. E. J. Gibb considered it an apocryphal tale aimed to demonstrate the reputation for religious fanaticism that the Arabs had among the Turks. We have to agree with Petrosyan (1998:18) that Gibb's explanation is unsatisfactory, and that the tale accurately conveys the religious atmosphere of the time, and especially the religious disputations that occurred in this period of political and social turmoil. The Ottomans in particular, who themselves had absorbed a great number of Byzantine subjects, were no strangers to organizing religious debates within their territories, as the eyewitness accounts of two participants in such real discussions attest. The Byzantine texts of a famous theologian, the Metropolitan of Thessalonika, Gregorios Palamas (1296-1360) and the Byzantine Emperor Manuel II Paleologos both describe actual religious disputes which took place in 1354 and 1391 respectively (see Zachariadou 1992:290-5). But before we turn to the evidence of these texts, it is worth considering the puzzles in Latîfî's account.

What is remarkable in Latîfî's account is that he is reluctant to posit a direct causal relation between the story and Süleyman Çelebi's composition. The moral of the story makes an association between Süleyman Çelebi, whose effort to demonstrate the superiority of Muhammad was actually aimed at the preacher, and the Arab who was frustrated in his efforts to convince the preacher to retract. One might have expected Latîfî to strongly connect Süleyman Çelebi, himself clearly well versed in Koranic exegesis (*tefsir*),[61] with the quite canonical objections of the knowledgeable Arab, yet the abhorrent way in which the execution of the preacher is presented shows us Latîfî keeping a certain distance. The preacher's claims were obviously construed as blasphemous slander toward the unique position of Muhammad by the uncompomising yet reliable religious authorities of the Arab provinces, whence the ferocity of their repeated responses. There is almost an apologetic tone in Latîfî's comment ("they say the right thing happened") as the story, inadvertently one might say, accurately portrayed the turbulent religious climate of Bursa in the time of Süleyman Çelebi.

Latîfî's stance may reflect the views of the sixteenth century by which time the *pax ottomanica* had been well established and such excesssive and confused aberrations, both on behalf of the preacher and the Arab listener, would not have occurred. Zachariadou (1992:289) has drawn attention to a revealing discussion between Rustem Pasha, the vizier and son-in-law of

[60] These verses are missing from the 'new' version of Timurtaş and the two printed editions I consulted (AH 1281 and 1311), but not from the Greek *aljamiado* translation, where they appear in different order.

[61] See Aymutlu 1958:26-31 for a list of the Koranic allusions (telmih) found in the *mevlid*.

Süleyman the Magnificent and Auger Busbecq, the ambassador of King Ferdinand I, to highlight the stable conditions and calm attitude to religious discussions in the sixteenth century. Busbecq expressed amazement after an interesting dialogue with the vizier Rustem Pasha who initiated it by asking him why he had not yet adopted Islam. Busbecq replied that he wanted to keep his native religion, and insisted that he even had some hope for the fate of his soul when Rustem expressed concern about what would happen to it. This prompted Rustem to exclaim: "I cannot help thinking that those who have lived holy and innocent lives on this earth will share eternal bliss, whatever religion they may have practiced". Perhaps Latîfî shared Rustem Pasha's unorthodox views and therefore kept an equal distance from the 'heretical' preacher and the canonical Arab.

In fact Latîfî's story is reminiscent of the narratives found in the *menakibnâmes* and *destans* (and sometimes chronicles) of the early Ottoman period, and reveals a climate of religious confusion in Bursa, where preachers and their congregations are eager to adopt views which border on the blasphemous as far as the centres of Islamic learning are concerned. Views very similar to that of the Bursa preacher seem to have been in circulation and subject to debate in the religious gatherings organized under the auspice of Mahmud Pasha, one of the grand-viziers of Sultan Mehmed II and described by the Serb Constantine Mihailoviç, who served in the Ottoman army between 1453 and 1463. Mihailoviç describes in some detail one of these disputations attended by "masters and scribes" and directed by a "powerful official", Mahmud Pasha, and a 'monk' who is highest among them and called 'salych' (*salih*), obviously a pious person, but unclear whether an *'alim* or a Sufi:

> And then they began to argue one against the other, speaking mostly about the prophets. Some recognize our Lord Jesus Christ as a prophet, and others as an arch-prophet, others as he who on the Day of Judgement will be the highest prophet of God, creator of heaven and earth. And also the Lord, from the time when the Mohammedan faith began, chose eight hundred camels which are a sort of invisible spirit; they go every night and remove bad Muslims from our burial grounds and carry them to the burial grounds of the infidels. They also remove good infidels and carry them to our burial grounds. Thus, the good unbelievers will rise together with our Muslim community, and the bad Muslims will stand before God with the community of unbelievers on the Day of Judgement.[62] For he says in their language "Kauru dini wardur ymany yoktur," which means in our language "The Christians have a faith but have no works."[63] Therefore Mohammed will lead the *Busromane* [Muslims] to Paradise and Jesus will order the Christians to hell. Moses will sorrow for the Jews that they have not been obedient to him. (Stolz 1975:25)

There is a striking parallel here between this debate on Jesus and his rank of prophethood and Latîfî's preacher at Bursa, the two stories reinforcing

[62] Up until this point the translation is taken from Petrosyan (1998:18) who is translating from a Russian edition which differs slightly from the text in Stolz 1975:25.

[63] Mihailoviç's knowledge of Turkish was not perfect, even though the translation here, as Soucek comments, is good enough; Soucek translates: "As for the infidel, he has a religion, but not the [true] faith" Stolz 1975:203.

each other. And not only the position and rôle of Jesus, but also the chances of salvation for the (good) Christians were a source of serious concern for the Muslims, as the strange but good-willing (much like Rustem Pasha) story about the camels reflects. What is more, in the immediately following paragraph Mihailoviç returns to the comparison between Jesus and Muhammad and reports much the same response as Latîfî quotes from Süleyman Çelebi – and then the matter gets out of hand:

> And the above mentioned pious *salich* is some sort of pious man among those leaders and they hold him in esteem. He spoke in this way: "Elias and Enoch are both in body and soul in paradise; but before Judgement Day they must die. But Jesus both in body and in soul is in heaven. He is the only one who will not die a death but will be alive forever and ever. Mohammed both in body and soul was in heaven, but remained with us on earth." And then the masters began to dispute, one in one way and one in another, and there were many words among them. And having raised a cry one against another, they began to throw books at one another. Indeed I thought that they would give each other blows on the head with those books (Stolz 1975:25, 27).

Even though the Arab in Latîfî's story took much more desperate action, clearly passions were highly excited by these debates, which seem not to have been dry academic affairs but a sort of all-engaging polemic. The frontier context in which the Ottomans operated well into the fifteenth century and the conquest of Istanbul was mainly one of confrontations on all levels, especially military and political but also religious. As the accounts of Latîfî and Mihailoviç indicate, these religious debates and the overall religious climate contained very human contradictions: on the one hand there was the desire – need even when one considers the political clout of Orthodox Christianity for the Byzantines – to demonstrate the solidity and superiority of Islam, whence the juxtaposition of Muhammad and Jesus. On the other hand, there was also a concern to show magnanimity towards the Christians (and the Jews to a lesser degree, as with the comment on Moses' sorrow), and a preoccupation with the fate of the 'good Christians' (presumably the great number of Christians who were not involved in fighting the Turks but had not converted either). The story of the eight hundred camels busy transferring corpses is perhaps the most startling illustration of this concern, but it is certainly possible to interpret the conciliatory attitude of the preacher *and* people of Bursa towards Jesus in this way, as well as the different views on him expressed in the Mahmud Pasha debates. That there was such ambivalence is not to suggest that the canonical or mainstream Islamic theology views on these topics had not been already elaborated at this point, merely that the realities of the frontier confrontations with the Christians made these issues particularly relevant and open to discussion.

One should not lose sight of the fact that such discussions centering on the rôles of Muhammad and Jesus and the fate of the souls of the Christians were taking place among, more or less, Muslim circles. Moreover, this ambivalence of course characterizes a whole set of other literary and historical sources on the religious life of the period – one thinks immediately of the various *destans* like the *Battalname* and the *Saltukname*, as well as the *menakıbnames* – that have been studied by several key scholars of Ottoman and Byzantine studies such as Köprülü and Vryonis, Mélikoff, Yaşar Ocak and Balivet, and several others, too numerous to mention here. Süleyman Çelebi's *mevlid*, as one of the earliest literary works coming out of the Ottoman emirate, needs to be considered within this context as well.

The way in which the *mevlid* may be considered a work coming out, if not typical, of a historical context which betrays significant awareness of the contrasts with Christianity, is perhaps best seen in its differences from a work which almost certainly served as its model. This is the voluminous compilation by Mustafa Darîr entitled *Siyer-i Nebî*, and also known as the *Tercümetü'd-Darîr*, started in 1378 and completed in 1388. This work is a 'translation' in prose and verse, enriched with plenty of other material and legends as is to be expected, of the famous Arabic *Sîra* (biography) of the prophet composed by Ibn Ishak (d.ca. 768) and extant in the version edited by Ibn Hisham (d.ca. 830). It is certain that about thirty verses have been 'lifted' almost verbatim by Süleyman Çelebi, who must have clearly had sight of Mustafa Darîr's work, rather than just the Arabic original on which both works might be claimed to depend upon.[64] Mustafa Darîr was a near-contemporary of Süleyman Çelebi yet the different circumstances of their lives and areas in which they operated help us understand the difference between their works. Mustafa Darîr was from Erzurum and spent his life after 1368 between Karaman in central Anatolia and Mamluk Egypt (the links between the two were strong), as well as Damascus and Aleppo. As he himself reports in the preface of his work, he was commissioned by the Mamluk atabeg and later sultan Berkuk to compose a book about a prophet's life that would contain meaningful stories about wisdom and justice, miracles and moral tales, and would be not just a pleasure to listen to, but would contain lines from the Koran and heroic stories which would strengthen one's resolve, teach patience and be religiously worthwhile. After consulting his sheykh, he decides to write about the life of Muhammad, based on the work of Ibn Hisham (Tanındı 1984:26-27). He completes the work in Egypt in six volumes, a copy of which may have found its way to Bursa while Süleyman Çelebi was alive. While both works have more or less the same religious character and deal with the life of Muhammad, Mustafa Darîr's work is squarely within the confines of Arabic Islamic literature while the *Mevlid* is almost a polemical work in disguise, as Latîfî's story discloses. In Süleyman

[64] For a detailed presentation, see Ateş 1954:55-7. The other source which clearly influenced Süleyman Çelebi (especially in the section on the *tevhid* of God) was the *Garîbnâme* of Âshik Pasha (d.1330); see Ateş 1954:53-55.

Çelebi's work it is possible to see the influence of the religious confrontations operating at the Ottoman frontier.

In the story of Latîfî and the account of Mihailoviç we have seen the concern of the Muslims about the rôle of Jesus and the fate of the souls of the Christians. But the divinity of Jesus and the prophethood of Muhammad was the key issue of the religious polemics between Muslims and Christians as well, not just part of the religious concerns of the Muslims themselves. On the evidence of the writings of Gregorios Palamas and Manuel II Paleologos, we can see that the Ottoman Turks were keen to discuss theological and metaphysical issues directly with Christians themselves. Palamas was an extremely influential figure as the leader of the hesychast movement, which became official doctrine for the Greek Orthodox church during the rule of Ioannes VI Kantakouzenos, whom Palamas crucially supported during the civil war of 1341-1347. Kantakouzenos was no stranger to the Ottomans as his daughter, Theodora, was given in marriage to Sultan Orhan, and when Palamas was captured in 1354 the Ottomans realized the importance of their captive and treated him with respect while waiting for his considerable ransom. During his long stay with the Ottomans from March 1354 to July 1355, Palamas had the opportunity to have no less than three separate religious discussions: a discussion, over lunch, with Ismail, the grandson of Orhan; an organized public debate (*dialexis*) in Nicaea with a group of recent Muslim converts from Judaism (called *Chionai*); and a dialogue with a *danishmend* (*tasimanes*) who officiated at a Muslim funeral in Nicaea. Palamas described these encounters in a lengthy pastoral letter to his flock probably written from Nicaea, and has left us with a vivid account of the atmosphere of these debates.[65]

During the long lunch with Ismail and other Turkish notables, the discussion touched upon fasting and abstention from meat (Ismail apparently not being aware that Christians also fasted), the prescription of almsgiving (about which Palamas was not much informed), the worship of the cross, the implications of the crucifixion and the veneration of the Virgin Mary. Palamas presented the standard argument of Christian anti-Muslim polemics rejecting the prophethood of Muhammad on the grounds that the Christians do not accept the Koran, and Ismail rejected the divinity of Jesus as irreconcilable with the Christian belief of the crucifixion. Palamas "responded that the crucifixion does not contradict the divinity of Jesus, as the passion that occurred in his human nature does not affect the impassible divine nature. (Sahas 1983:15). Ismail also objected to the notion of Mary as mother of the 'son of God' (*theotokos*) and Palamas denied that the veneration of Mary as *theotokos* means that God himself has a wife (Sahas 1983:15).

The next debate was held at the request of the Sultan, who, however, did not himself attend at the request of the converted Jews and was represent-

[65] In addition to his pastoral letter, Palamas repeated several episodes in a personal letter to an anonymous friend, while the *dialexis* with the converted Jews was also recorded by Taronites, the Sultan's Christian physician, and may have been reworked by Palamas himself; see Sahas 1983:2-3 and Zachariadou 1994:292 for full references.

ed by a certain Balaban, while Palamas himself was hesitant and consented "on the ground that the public debate was the wish of the Sultan, who, having many nations under his rule, must be well informed about their religion" (Zachariadou 1992:292). The topics, apparently discussed in Greek (the language of the newly converted Jews) included the nature of the Christian Trinity, the creation of Christ (whom the Muslims did not accept as the Word of God, maintaining, that "God only spoke, and Christ, too, was made"),[66] the Resurrection and the Ascension, the non recognition of the prophethood of Muhammad, circumcision and the veneration of icons and the rôle of Moses. Not surprisingly, the Turks made it clear what their main concern was: "The Sovereign wishes to ask you why it is that we accept Christ and love him, honour him and consider that he is the Son and Breath of God, that we consider his Mother to be close to God, yet you do not accept and love our prophet?"[67] At the end, reports Taronites who recorded the meeting, "the officials of the Turks stood up, greeted with respect the bishop and started leaving. One of the *Chionai*, however, stayed behind, insulted the great bishop of God, attacked him and beat him in the eye. The rest of the Turks who saw him, got hold of him, rebuked him severely and brought him in front of the emir to whom they said whatever they said"(Sahas 1983:17).

In the final discussion with the *danishmend*, the topic was, again, the comparison between Jesus and Muhammad, except the central theme this time was the 'corruption' [known as *taḥrīf*] of the Scriptures by the Christians to eradicate the prophecies announcing the advent of Muhammad. The Turkish *danishmend* accepted Christ as a "servant of God" and a prophet of written revelation contained in the Gospel, and wondered why the Christians do accept either Muhammad or "the Book that came down from heaven?" Palamas claimed that the reliability of Jesus is attested by previous witnesses and his own deeds and confirmed by the fact that he is "the only one ever born of a virgin, and the only one who ever ascended into heaven and remains there immortal, and the only one who is ever hoped to come back thence to judge the living and the dead who will be raised. I say about him only what you, the Turks, also confess."

The *danishmend* argued that the reliability of Muhammad is attested by Jesus himself in the Gospel, but has been deliberately ignored by the Christians.[68] Finally the *danishmend* raised a different, but highly pertinent point as tangible proof of Muhammad's reliability, his military success. Palamas gave the example of Alexander the Great who was never proclaimed a prophet or a saviour of souls despite his success, but verged on the blasphemous when he attacked Muhammad for having resorted to violence and suggested licentious propositions, while not taking into his fold not even a whole portion of the world. He did not fail to notice the provo-

[66] The Muslim argument is based on the Koran (3:59); see Sahas 1983:16.

[67] Quoted in Petrosyan 1998:18.

[68] The Koranic argument for *taḥrīf*, based on Sura 7:157 and 61:6, regards the meaning of the term Paraclete in the Gospel according to John 15:23-6 and 16:7-15; Sahas 1983:18n66. Palamas, apparently unprepared for this argument not previously raised, could only claim that if there were anything good about Muhammad in the Gospels, it would also have been found in the Books of the Prophets.

cation he had created, so he tempered his tone and smiling gently admitted that if they had been in agreement on every point, they would have been of the same religion, whereupon a Turk exclaimed that "there will come a time when we will agree with each other" (Sahas 1983:18-19).

The great value of Palamas' testimony is that it clearly shows the curiosity and interest of the Ottoman Turks in the beliefs of the Orthodox Christians, and the theological scrutiny to which these beliefs were subjected. In Palamas's account we find that these debates offered a chance to the audience, the common people, to participate and above all be exposed to Christian beliefs, and were not limited to a learned, court circle only. Manuel II Paleologos' studied account of a dialogue that took place in the winter of 1391 in Ankara while Manuel was campaigning together with the Ottoman Sultan, also shows a similar eagerness to take part on behalf of the Muslims. This time the discussion started as an evening conversation between Manuel and his host, a venerable old *mouterizes* (*müderris*), but it continued for a full twenty days and nights as a larger crowd of people attended and livened the discussion which their contributions and questions. A long list of topics were covered, including "the Muslim conception of Paradise, the nature of plants, the animals and human beings, Muhammad and his doctrines, the prophets and Moses, the Holy Spirit, the substance of faith, considerations of the Holy Trinity or polytheism by the Muslims etc. in a generally friendly atmosphere" (Zachariadou 1992:294). Manuel's account of this seminar-type dialogue whose sessions frequently lasted until dawn, has been reworked in a sophisticated style, and it is certainly possible, as Zachariadou argues, that the substance of his arguments was beyond the comprehension of a big part of the audience. It is still extremely significant, however, that the discussions went on for many days and attracted a devoted audience from the learned circles.

Perhaps the most extreme example of such interest in the beliefs of the Christians is the case of Mehmed the Conqueror who not only engaged in religious discussions with Christians and especially the Patriarch according to both the Byzantine and Ottoman chronicles, but commissioned the Patriarch Gennadios to produce a digest of the Christian faith, the famous Confession of Faith which was translated in Turkish and is known as the *İʿtikâtnâme*. Even if we take into account that Mehmed the Conqueror was a "Sultan of paradox," to use Julian Raby's (1982) apt expression, these Byzantine accounts, taken all together, constitute a serious case for religious competition being an important part of the religious atmosphere of the early Ottoman period. They allow us a glimpse into what must have been a widespread phenomenon on which the learned Ottoman Muslim sources largely remain silent. Stories or anecdotes like that contained in Latîfi offer us an equivalent glimpse from the Muslim side. And while it would be pre-

mature to make any generalizations until further such textual evidence comes to light, it is nonetheless striking that this competition was particular prominent in the Ottoman provinces until 1453.

Not all was about religious competition and rivalry, of course, as there were examples of Muslim and Christian cooperation and synthesis, the most famous attempt being the revolt in 1416 under the spiritual leadership of Sheykh Bedr-ed-Din.[69] This revolt essentially proclaimed a religious fusion of Christianity and Islam and, given its appeal among the masses with both Muslims and Christians participating posed a significant challenge and had to be violently suppressed by the Ottoman Sultan. While the revolt had an extremely important social and political character, its religious claims included a number of interpretations which became anathema to the mainstream understanding of the learned Muslims (*ehl-i sünnet*).[70] These heterodox beliefs of course have a long lineage going back, via the revolts of the *babas* in the 1240s to Iran and Central Asia, but the view that Islam, Christianity and Judaism are to be held as equally valid, or that Jesus died in body but his soul remains alive, bring us back to the preacher in Latifi's story and the composition of Süleyman Çelebi's *Mevlid*.

We have already seen how the verses of the *Mevlid* which establish the *ehl-i sünnet* view that Jesus did not die but did go to Heaven and the superiority of Muhammad over the other prophets acquired particular fame among the biographers and historians. There is little doubt that the *Mevlid* represents an elaboration of the Muslim view constructed as part of the religious polemics of the time, addressed mainly to heterodox Muslims but Christians as well. This much was picked up by the Turkish biographers and commentators themselves. What is striking, however, as the Tappers noticed (1987:85), is that there are two important contrasting comparisons that can be made between the *Mevlid* and Orthodox Christian beliefs. The birth of Muhammad is presented almost as a virgin birth, with the rôle of Emine reminiscent of that of the Virgin Mary, while Muhammad's *mi'râc* and indeed the central message of the *Mevlid* may be seen as a transformation of the Christian Easter story. In this way the *Mevlid*, as the product of the religious polemics of the time, articulates the Muslim alternative to Christ in a non-dogmatic but lively way, and acquires additional significance beyond being a specimen of poetry in honour of the Prophet.

In the sections of the *Mevlid* before the actual birth (*velâdet*) Süleyman Çelebi, using the unity and priority of God as the sole one responsible for all and any creation out of nothing (4:1-14)[71] as a starting point, establishes, in accordance with Ibn 'Arabi's teachings, that God first created the spirit of Muhammad and all creation was due to that (4:15-25). This allows him to establish the main argument which made his *Mevlid* famous about the superiority (*afdallık* 4:47) of Muhammad over the previous prophets, Adam,

[69] For the best recent account, see Balivet 1995.

[70] See Ateş 1954:31-32.

[71] The references are to Ateş's edition, by section and line number(s) within the section.

Noah, Jesus, Moses and Abraham (4:26-34). It is characteristic of the emphasis Süleyman Çelebi wants to give to his work that this section is concluded with five verses (4:45-49) openly proclaiming Muhammad's superiority and reserving harsh judgement for any who fails to grasp this (*anı öyle bilmeyen aḥmaḳ durur* 4:47b). Even the Arabic heading for this short section, "God the Exhalted said that Muhammad is the most beautiful of all those born" (*ḳāle'llāhü teʿālā: aḥsenü mevlūdin Muṣṭafā*), is presented as a word of God, despite the fact that it is not found either in the Koran or in the *hadith* ascribed to God (*kudsî hâdîs*) (Ateş 1954:155). At this point starts what is essentially the description of Muhammad's ancestry, presented through the transfer of the light of Muhammad (*nūr Muhammad*), with which the whole world was filled (*Hem anuñla doldı ʿālem cümle nūr*, 4:52a).[72]

It is also noteworthy that in the few verses (4:51-63) that follow and stress his indispensable rôle, the revelation of the Koran (the central aspect of the Muslim faith) is mentioned only in one verse (4:53) while emphasis is placed on his guidance helping people, prophets and saints find the right path (4:54-55) and his help in securing mercy for his community (4:58-60). Then Süleyman Çelebi proceeds to the actual presentation of Muhammad's ancestry (*kimler ata oldı vü kimler dede*, 4:75b), mentioning Muhammad's ancestry from Adam and Eve to Abraham and Ismail (5:2-13) This genealogy is the standard Islamic one found in Ibn Hisham's *Sira* and Mustafa Darîr's translation (Gürtunca 1977/1:35-51). The actual genealogical links since Ismail are glossed over as the light settled on Muhammad, "the mercy of the worlds" (Koran 21:107), never to leave and go anywhere else (5:20-21).

Süleyman Çelebi's account of Muhammad's ancestry clearly stresses the spiritual descent via the chain of prophets, either those depending on his spirit (4:27-31) or those on which his light rested (5:2-13). His human descent, discussed at length in the *Sîra* (Gürtunca 1977/1:51-109) is not mentioned at all. Given that theologically speaking, as we have seen, a central point of Islamic belief is that Muhammad as the Messenger of God was entirely human, it is noteworthy that there are no verses highlighting this. While there is no hint of divine origin for Muhammad, Süleyman Çelebi firmly establishes the prophets as Muhammad's spiritual ancestry, remaining silent on his human descent. As for Christ, it is the combination of his spiritual descent directly from God with his human descent, via Joseph, from the House of David which is at the heart of the miracle of his birth by the Virgin Mary.

It is when we come to the treatment of the actual birth of Muhammad and the rôle of his mother, Emine, that we observe a strong similarity with the Virgin Mary. Süleyman Çelebi introduces Muhammad's parents, Emine and Abdullah, in two successive verses (6:1-2), but in obviously uneven ways. As we have seen, Emine is introduced in a dramatic verse in which she is identified as the mother (*Mohammed anesi*, 6:1a) and Mohammed's link with her is

[72] Schimmel 1985:123-143.

described in a striking image: she is the mother-of-pearl out of which came the rare pearl (*dür dānesi*), Mohammed.[73] Abdullah, on the other hand, is only mentioned as the person from whom Emine became pregnant, and the narrative focus of Süleyman Çelebi immediately shifts back to the mother and child, "time came with weeks and days" (*Vaḳt irişdi hafta vü eyyām ile*, 6:2b). Of course, mention of Abdullah is of paramount importance in dispersing any possibility that Muhammad's birth may be considered a virgin birth, and in this way establishes an unambiguous contrast with the Christian emphasis on Mary being a virgin. On the other hand, Süleyman Çelebi mentions Abdullah only once, barely identifying him as the father, and does not dwell at all on his rôle. Of course Muhammad's father died when Emine was six months pregnant and therefore did not really have a rôle as a father. Still the standard accounts of Ibn Hisham and Darîr include a good deal of material and attention on Abdullah, (Gürtunca 1977/1:127-235) starting with his birth, describing his beauty and various stories about his life including his conversations and marriage to Emine, which are all absent from Süleyman Çelebi's poem. Likewise, absent altogether is any mention of Abdullah's father, Abdul Muttalib, or his brother, Abu Talib, both of whom play an important enough rôle in Darîr's account. Süleyman Çelebi seems to be focusing on the mother and child, presenting them in a powerful way as a pair, thereby raising the possibility of a parallel with the Virgin Mary and Jesus.

We have already seen how the section on the birth of Muhammad represents one of the dramatic and ritual climaxes of the poem as Emine speaks in the first person narrating her wondrous experiences (7:28-37, 7/1:8-12). In this Süleyman Çelebi faithfully follows Darîr's account in the sequence and detail of the wondrous and strange events which accompanied the birth and early days of Muhammad. Not only is Süleyman Çelebi faithful to the prose parts of Darîr's version, he has even lifted a number of verses (see above). There are several interpolations and variants in the *Mevlid* manuscripts at this section, with stories about the usefulness of reciting *mevlid* being inserted,[74] as well as the insertion, in the later manuscripts, of the famous *merhaba* section from a *mevlid* composition by a certain Ahmed completed in 1469. This is not surprising as there is an abundance of available material on the events surrounding Muhammad's birth, most of it to be found in the *Sîra* of Ibn Hisham and the translation of Darîr. Süleyman Çelebi's account relies heavily on Darîr, and there does not seem to be anything in his *Mevlid* which is not in Darîr's account. Given that the account of the birth in the *Mevlid* is more or less the standard Muslim account, it should be stressed that the parallelism of the subject matter to the Virgin Mary's birth cannot be ascribed to Süleyman Çelebi. It is only in Süleyman Çelebi's 'editing' of the story and his choice not to include any incidents involving the men of the close family of Muhammad, thereby focusing exclusively on the mother and infant, that we might locate a

[73] Nowadays, one has the impression that this is one of the more famous and trademark lines of the *Mevlid*.

[74] See Ateş 1954:173-75.

willingness to construct a powerful portrait of Emine. To the extent that Emine has a prominent and even exclusive rôle in the birth and infancy of Muhammad, we may think of a similarity with Mary and Jesus. Before we carr say anything definitive about Süleyman Çelebi's portrayal of Emine and the overall construction of his *Mevlid*, however, further research in to the unpublished Arabic treatises on *mevlid* is required. While there is no acknowledged debt to any of them, it is entirely possible that Süleyman Çelebi consulted them, or even used them as a model. Ateş rightly points out that as the author of one of them, Ibn el-Cezerî (d.1429), spent some time in Bursa in 1395, he may well have met Süleyman Çelebi and discussed his work (known as *Mevlid el-Kebîr*,undated), which he may or may not have written at the time.[75]

When we turn to the night journey and ascension to heaven (*mi'râc*) of Muhammad, arguably the second most important part of the *Mevlid*, we are confronted with a different set of considerations. One the one hand the *mi'râc* has inspired a vast body of Islamic literature, both court and popular,[76] which far exceeds the legends of Muhammad's miracles, including those surrounding his birth. In other words the *mi'râc* is a classic Islamic topic which takes us away from the confrontational religious atmosphere of fifteenth-century Bursa. On the other hand, the *Mevlid* depiction of the *mi'râc* in the 'old' version differs, it can be argued, quite significantly from that in the 'new.' And it is mainly in the 'new' version, reworked entirely within the classical tradition of *mi'râc*-related stories, that we may see a parallel to the Easter story. In the 'new' version, both the *mi'râc* section but the whole *Mevlid* acquire a focus on salvation and the intercession of Muhammad, and this textual reappraisal may have influenced a change in the ritual aspect, as the *Mevlid* came to be performed in association with death.

In the 'old' version the *mi'râc* section is about sixty couplets long and seems to stress the wondrous things that Muhammad saw in the presence of God that nobody else has seen, and nobody can comprehend (10:11, 50, 53). The climax of this account was that Muhammad saw whatever God showed him (*Hak ne kim gösterdi gördi ol* 10:51b) God spoke to Muhammad "with no letters, no words and no voice" (*Bihurûf u lâfz u savt* 10:51a). Muhammad is greeted as a possessor of intercession (*şefâat ıssı* 10:29b), but this theme is not followed up later. Even the granting of ritual prayer (*namâz*) as a gift (*armağan*) to Muhammad's community is mentioned almost in passing, and not as part of his conversation with God (10:39-42). At the end, within a single couplet, the author admits that the presentation was summarily made (*kılduk ihtisâr* 10:59a) and anticipates the description of his good qualities (*evsâf*) in the next section.

As a result of reworkings which at present can only be dated to the nineteenth century as the 'new' version presented by Timurtaş is based on a lithograph edition[77] while all the later manuscripts are entirely discarded by Ateş, the *mi'râc* section of the 'new' version has a very strong emphasis on

75 Regarding Arabic treatises on *mawlid*, starting with the first of its kind, that of the Andalusian Ibn Dihya composed especially for the festivities at Irbil, we also have those of Ibn Arabi (d.1240), Ebü'l-Hasan el-Bekrî (d.1295), Muhammed el-Tâzefî (d.1305), Muhammed Zemlekânî (d.1327) and Ibnü'l-Cezerî (d.1429), to mention the ones written before Süleyman Çelebi's. For details on their works, see Ateş 1954:10-13.

76 See Schimmel 1985:159-175.

77 Rıza Bursalı, *Musahhah Mevlid-i Şerif*, Istanbul, 1327; see Timurtaş 1970:88.

the possibility of salvation for Muhammad's community. As already mentioned, not only is it longer (by about forty couplets), it ends with an emotionally charged petition for forgiveness. In fact an emotional and narrative climax is reached when Muhammad enters the presence of God and pleads for his community, in what is the main difference with the 'old' version:

Ol zâif ümmetlerüm hâli n'ola	What shall become of my poor people?
Hazretüne nice anlar yol bula	How shall they find a road into your presence?
Gice gündüz işleri isyan kamu	Day and night they are stirring rebellion
Korkaram ki yirleri ola tamu	I fear their fate be Hell
Yâ İlâhî hazretünden hâcetüm	God, this is my petition from you
Budurur kim ola makbûl ümmetüm	It's that my people may be accepted
Hak Teâlâdan irişdi bir nidâ	From God the exalted there reached a voice
Yâ Muhammed ben sana kıldum atâ	"Oh Muhammad, I have granted your favour"
Ümmetüni sana virdüm ey habîb	"I have given you your people
Cennetümi anlara kıldum nasîb	My paradise I have made their portion"
Timurtaş 242-246	

In anticipation of this, in the 'new' version even the infant Muhammad is already portrayed as praying for his community when his mother thinks he is lost and finds him in prayer. The 'new' version is explicit in adding this couplet:

Dir ki ey Mevlâ yüzüm tutdum sana	He's saying: "Oh Lord, I have turned to you
Ya İlâhî ümmetüm virgil bana	Oh God, grant me my people"
Timurtaş 115	

In the 'new' version the granting of the *namâz* and God's statement about the religious merit that will accrue for those who perform it comes after the crucial promise of paradise.

Sen ki mi'râc eyleyüp itdün niyâz	You came to Heaven and pleaded
Ümmetün mi'râcını kıldum namâz	Your people shall climb here with *namâz*
Her kaçan kim bu namâzı kılalar	Whenever they perform this *namâz*
Cümle gök ehli sevâbın bulalar	They will win the merit of all those in heaven
Timurtaş 253-254	

The prayer for forgiveness at the end of this section starts and ends with the intercession of Muhammad for whose sake God will grant pardon to his sinful servants, leaving little doubt that the purpose of the *mi'râc* section was to celebrate Muhammad's rôle in securing salvation for the faithful. Indeed some manuscripts include this prayer as part of the final conclusion (*hatimetü'l-kitâb*) and end the *Mevlid* altogether at this point, reinforcing the central message.

With this reworking of the *mi'râc* section a transformation occurs which is entirely in line with popular Muslim piety as, in Schimmel's words: "there is scarcely any author, be he poet or scholar, ...who has not entreated the Prophet's intercession and, to use Jami's poetical term, did not "sow the seed of blessing for the Prophet in the soil of asking for forgiveness" (Schimmel 1985:87). The *Mevlid* has now acquired a new focus, as the reference to Muhammad's intercession is not just a passing, side request, but becomes the culmination of the *mi'râc* section and, as a result, the whole *Mevlid*. Seen as a work which celebrates the birth and *mi'râc* of Muhammad as a fulfilment of the promise of paradise and salvation, the *Mevlid* may also be seen as a transformation of the Easter story (Tapper and Tapper 1987:85-86). Where Muhammad ascended to heaven and interceded with God on behalf of the Muslims, returning to his companions to continue his mission, Christ died on the cross, descended into hell to raise Adam and Eve thereby interceding for mankind, and rose from the dead himself (*Anastasis*) on Easter Sunday to return to his followers before his final assumption to heaven. The common preoccupation and related theme of Muhammad's intercession and Christ's resurrection is of course the Day of Judgement (Second or Last Judgement in Christian terminology) and the redemption of the sinners.

Muhammad's intercession and Christ's resurrection

The ultimate aim of Christ's resurrection is to affirm the doctrine of redemption and for God to provide a means of salvation for every believer. The resurrection's theological message has to do with the divinity of Christ as the son of God (the Logos Incarnate), but that message spread to its liturgical expression, Easter. Easter is the celebration of the triumphant act of the resurrection through which death is defeated for every mortal, and the hope of salvation is offered. The *Anastasis* is therefore the most important point of the Orthodox message of salvation, whose promise starts with the birth of Christ but is realized only through the final defeat of death and the possibility for every mortal to become one with God. It also plays a central rôle on an everyday liturgical level as well in the life of the Orthodox Christians: as a reminder of the promise of salvation it is part of the re-enactment of Christ's

sacrifice in the mystery of the Holy Eucharist which takes place during the Sunday service. In short, someone who believes in the miraculous birth of Christ as the Son of God, then Christ's passion and crucifixion, descent into the realm of the souls and resurrection offer him the hope of salvation. The message of the *Anastasis* is absolutely central in God's promise of salvation.

The iconographic representation of the *Anastasis* is traditionally a depiction of the Christ's descent into the realm of the souls, or more precicely the moment of his triumphant emergence from it, holding Adam and (usually) Eve by the hand, coming back into life having defeated death. According to Greek Orthodox belief, the descent of Jesus into hell[78] and his raising of Adam, the archetypal sinner, was interpreted as an archetypal act of judgement, whereby the salvation of Adam guaranteed the redemption of mankind at the Last Judgement. Even for the untutored Christian, this representation of the *Anastasis* was a potent illustration of Christ's willingness and ability to perform the miracle of resurrection, the act which promised redemption for everyone (Kartsonis 1986:236).

Where for the Orthodox the promise of salvation requires belief in the miracles of the virgin birth of Christ and his resurrection, in the *Mevlid* the message is that through the birth of Muhammad as the 'mercy to the worlds' and the 'best of those born' and the acceptance of his intercession on behalf of his community by God during the night ascension, there is hope for all the believers. In order to evaluate the possible significance of this parallelism however, we have to take one final element into consideration, namely the recent anthropological evidence about *mevlid* performances.[79]

[78] For an exposition of the Orthodox beliefs regarding Christ's descent into "the realm of the souls", see Karmiris 1939.

[79] An alternative explanation of why and how *mevlid* recitals came to be associated with death may have to do with the strong metaphorical connection between death and birth whereby death is actually the means to a second or higher birth, in line with the exegesis of two passages in the Koran (2:28, 40:11). This is suggested by Delaney, in her anthropological study of a central Anatolian village, where she argues that the mevlid ceremony on the occasion of death "points clearly to the belief that human birth is profane and that death is the second and higher-order birth" (Delaney 1991:319). Her main argument is that in the village context human birth, where the rôle of the mother might come to be celebrated, is denied any special meaning, and that the recital of the *mevlid* does not represent an exaltation of birth and motherhood in general, since one would expect these female characteristics to be more revered and valued in everyday life, something which she does not hold to be the case. Rather than affirming the rôle of women and motherhood, Delaney claims that the *mevlid* is an exhaltation of one birth, the "divine" birth of Muhammad, just as Christianity exalts one birth, that of Jesus (Delaney 1991:319n36).

Leaving aside the anthropological debate as to whether mevlid recitals affirm the rôle of women or not, we have to be very careful here to distinguish between parallelisms drawn entirely in the minds of the outside scholars and those which may have historically operated, whether consciously or unconsciously, on the practitioners themselves who give shape and participate in the performances concerned. Therefore, the parallelism between the exhaltation of the birth of Muhammad in the mevlid and the birth of Jesus celebrated at Christmas, while interesting, is in all likelihood without too much historical value given the relative lack of prominence of Christmas celebrations in Orthodox Christianity. It has been noted that for the Orthodox Christmas is only the beginning of God's promise of salvation and therefore of much less significance than the resurrection and Easter. For the Catholic church on the other hand, because of the different rôle of the clergy, the importance of Christmas is much higher. It is considered an all-important starting point, but regarding salvation the rôle of the clergy who act as representatives of God on earth (and are in a position to offer some sort of pardon through confession) is, in practice if not in theory, almost as important as the promise offered by the resurrection. In the Orthodox world the clergy play no such rôle (hence confession is not nearly as important), and the resurrection therefore is the quintessential part of Orthodox belief. Christmas is theologically and ritually of much less importance, and therefore unlikely to have exerted a serious influence. Moreover, unlike the Tappers, Delaney does not state whether or how her own point of view as an ethnographer coincides with the villagers' own ideas and perceptions, and does not present their rationale for the mevlid performances. However, the Koranic understanding of death as a higher-order birth does provide us with a mechanism to explain the subsequent affiliation of Muhammad's birth (the Muslim birth par excellence) with the perceived "second birth" of the deceased.

Mevlid recitals: the anthropological evidence from Turkey and Bosnia

The available evidence suggests that until the republican period *mevlid* recitals were held exclusively on the occasion of the *mevlid kandili* to celebrate the Prophet's birthday. In the republican period, however, there is clear agreement among the scholarly opinion that *mevlids* were being held not only on the five *kandils*, but on other joyous occasions like birth and circumcision, but also on a whole array of other events like weddings, the beginning of the school year, or the foundation ceremony of a business or establishment, before and after someone's military service, or when one survives an accident or serious testing period, or finally when one has made a vow to that effect.[80] Finally, and most interestingly, *mevlid* recitals are held on the occasion of death, whether the evening of the funeral, the seventh, fortieth, fifty-second day after death, or the annual anniversary. *Mevlid* recitals on the anniversary of Atatürk's death (or Marshal Fevzi Çakmak) were apparently common in the 1950s (Çağatay 1968:128). As there has been no dedicated study of the *mevlid* recitals in Turkey except for the excellent anthropological work of Richard and Nancy Tapper (1987), so we are not in a position to ascertain which type of *mevlid* recital is more common.

In their field research of mevlid recitals in the provincial town of Eğirdir in Western Anatolia, the Tappers provide a meticulous report on the gender differentiation of mevlid services (1987:76-77). Recitals attended by men were held on all the three major categories of death, joyous occasions and the *kandils*. Recitals on the anniversary of the death of an important person, as well as those on the occasion of the *kandils* were held in a mosque, otherwise these services were held privately and were occasions of hospitality including an appropriate meal. Amongst women, however, *mevlid* recitals occurred almost exclusively in association with death, on all the possible dates mentioned above, and were private and domestic, rather than mosque affairs. It was also possible for women to attend men's recitals (for a joyous occasion) in the mosques, but they did so in limited numbers. Women's *mevlid* recitals are varied in style, ranging from elaborate services lasting up to three hours to the short, half-hour long, and formal Arabicised version without too many prayers and hymns, usually typical of the men's recitals. What is striking from their work is that in actual practice women's *mevlid* recitals were almost exclusively associated with death, while even for the men, the greatest number of the recitals attended were also death related. Regarding men's services, the Tappers report that the rationale given for the performances is as intercession for the souls of the deceased, whereas in the joyous occasions the recitals are meant to "secure God's blessing (*hayır*) for the principals and their families" (1987:77).

[80] See Çağatay 1968:127-8, Pekolcay 1980:32-3 and Toygar 1982:520-1 (the most comprehensive list).

Anthropological research on Islam in Bosnia corroborates the recital of *mevlud* (as it is uniformly known there) not only in association with happy events which celebrate life, but also in association with death (Sorabji 1994:119, Bringa 1997:169-171). Bringa, whose very recent field research in village Bosnia was not exclusively focused on the *mevluds*, mentions that his impression was that the most common reason for holding a *mevlud* was when a son was leaving for the army. The *mevluds* associated with death were held in conjunction with the so-called *tevhid* held on the fortieth day after death. The Bosnian *tevhid* (there are separate men's and women's versions) consists of ritual congregational prayers and Koranic recitations, with the concluding prayers offered "as a gift" in the name of the deceased (Bringa 1997:190-1), and strongly resembles the *mevlid* recitals described by the Tappers for Eğirdir. The *tevhid* prayers are understood by the women participants especially to earn "*sevâb* on behalf of the dead whereby one assists the deceased in the other world, and increases not only one's own chances of well-being in the afterlife but also those of the other members of one's household," much in the same way recital of the Koran (*hatma*) on behalf of deceased relatives during Ramadan earns *sevâb* for both the deceased and, more so, for the reciter (Bringa 1997:194). M*evlud* on the other hand is thought of by the Dolina villagers as bringing blessing (*berecet*) as it is mainly considered part of the caring for the living and not the dead, even though seeking blessing (for this life) and earning religious merit for the afterlife were also thought of as aspects of the same act (Bringa 1997:161). As a result, Sorabji found in her study of the mixed motives behind participation in the recently revived *mevluds* of Sarajevo that participants considered that the optional and voluntary nature of the *mevlud* allowed for *sevâb* (1994:120).

Conclusion

The significant association of *mevlid* recitals with death in Turkey and to a lesser extent in Bosnia would suggest an Ottoman connection. Both countries were part of the Ottoman empire, and given the enormous popularity of Süleyman Çelebi's *Mevlid* which was translated into Bosnian, one might expect the practice of death-associated recitals to have common roots. However such a practice is not at all well documented, as we have seen, for the Ottoman period.[81]

Seen from a broader Islamic perspective, the fact that *mevlid* recitals, while celebrating the Prophet's birth and life, have acquired a religious function associated with death in Turkey and Bosnia poses a significant paradox. While *mevlid*-type compositions and celebrations exist far and wide in the Islamic world and are part of the common and vibrant veneration of

81 Likewise I have not come accross any references to *mevlid* recitals taking place among the Muslims in Albania, as one might expect from the Bosnian example.

the Prophet, the association with death does not seem to have developed anywhere else in the Islamic world. The lack of association with death is even more surprising because such an association is known from medieval Arabic usage. Dozy quotes a passage from the *Arabian Nights* where *mawālid* (the plural of *mawlid*) are held after someone's funeral, reflecting a wider usage of the term *mawlid* to denote any great festive celebration with large participation and a host of religious and especially entertaining activities, held for pretty much any occasion including death or death anniversaries.[82] Egypt is one of the places where the *mawlids*, known as *moolids*, are extremely widespread and frequently massive, week-long festivals which have not lost their appeal and are attended by hundreds of thousands of people. They are held in honour not only of the birthday of the Prophet, but those of several other key figures from the Prophet's family (Huseyn, Zeyneb) and numerous local saints and seyyids, in which case they take place at the tomb of the person honoured. They are described comprehensively by Lane in his famous *Account*, where he makes it clear that people expect blessings to follow their visiting the tombs of celebrated saints (Lane 1973:239). Nonetheless, nowhere in Lane's account of the *moolids* (Lane 1973:442-468) does one find an indication of there being a connection with death, as they all seem to be held on the birthday of the saint in question and not on the anniversary of death. Nor is there any mention of a *moolid* type ceremony held in relation to someone's death in the section describing funeral rites (Lane 1973:511-528). So if an Arabic model is to be claimed for the practice of associating the celebration of Muhammad's life with death, it would seem that the practice is no longer as pronounced, even in a country like Egypt, where *mawlid* celebrations are extremely common.

If it is indeed the case then that in the Islamic world only the Turkish and Bosnian *mevlid* is performed in association with death, then the main question remains how it became possible for an Islamic text and practice which shows considerable uniformity in terms of content and function, to acquire this particular function not found elsewhere.

In concluding this study on the *Mevlid* I would like to suggest that the answer may indeed have something to do with the Muslim Christian symbiosis of the Ottoman empire. The 'new' version of the *Mevlid* shifted its orientation heavily towards the rôle of Muhammad in securing salvation and enabled the text to fulfil a new function in caring for the dead that was as central to the Muslims as the resurrection of Christ was to their neighbouring Christians.

It is the combination of the main message of the Koran on divine justice and the severity of the Islamic funerary rites that we may have created a suitable space for the *Mevlid* to occupy. The Koranic concern for the day when all will be held accountable for their deeds and their faith is so intense

82 R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leide-Paris, 1927:840-1, quoted in Ateş 1954:2.

that it essentially colours all the ethical messages of the Koran. The main message of the Koran from an ethical perspective, present on almost very page is that humanity is responsible for its actions. On the other hand, that God is omnipotent and the absolute creator of all (as stressed at the beginning of the *Mevlid*) is an important starting point and dominant theme of the Koran as well. Faith in resurrection and divine justice is how the Muslims can affirm the omnipotence of God. Two of the fundamental (and earliest) messages revealed to Muhammad were on the absolute oneness (*tevhid*) of God and the inevitability of the Hour of Judgement on human accountability. The recognition of *tevhid* is indispensable in leading a moral life of integrity; there is an important link between the two. Above all, however, the Koran emphasizes the moment of judgement, when no mistake will be made and everyone's deeds and faith will be judged and reward or punishment will be issued accordingly. Everyone will be responsible for his own actions, which are carefully recorded in what is commonly known as each person's *notebook of good deeds* (*amel defteri*). Regarding the mitigation of one's sinful acts, the Koran is clear that repentance (*tevbe*) at the last minute is not to be accepted as it is understood to involve a determination not to repeat the offence in question. There is of course also the endless mercy of God who is Merciful and Compassionate. His generous mercifulness is a theme that does permeate the Koran, but God's mercy is guaranteed only for those who have absolute faith (*imân*) at the moment of death, and of course not everyone can easily be sure of that! Finally, there is the possibility of intercession as a softening of the unrelenting retribution to be exacted. And for all that the Koran does allow for some hope of intercession and exegesis has allowed for the inclusion of Muhammad as an intercessor, the general message of the Koran is a negative warning not to rely on any mediators except God in the crucial hour.[83]

When we look at the funerary rites the degree of uniformity is remarkable. It is of paramount importance that the corpse be buried as quickly as possible, usually within the same day, in accordance with a minimum of ritual obligations. These obligations are the ritual washing and preparation of the corpse for burial, the communal prayers at the mosque (*cenaze namâzı*), only by men for whom they are obligatory, and the actual burial, which is also not attended by women. Both in Turkey and in Bosnia, refraining from lamentation and weeping, especially of an excessive type, by both men and women is considered extremely important. The obvious implication of lamentation is that an injustice has been committed in the loss of someone's life, something which of course cannot be possible as every death is ordained by God. Acceptance of the death is a sign of one's submission to God which is the essence of being a Muslim. Grief and mourning therefore are thought of as disturbing and giving pain to the dead. In addition, and this is a crucial contrast, the lack of

[83] For the presentation of these main points I have relied heavily on Idleman 1981:1-29 and Tavaslı, nd.

lamentation is self-consciously perceived as an important differentiation from the notoriously excessive lamentations and public expressions of grief by the Orthodox Christians, whether Greek or Serbian. Relatively little attention is paid to the physical tending of the grave, and this is another differentiating characteristic from the Christians. Nor is there a preoccupation with the complex theological problems centered around what happens to human beings in the period between death and the Day of Judgement, on which the Koran itself has very little to say.[84] The focus of the Muslims' attention is to spiritually support the souls of the dead and, by extension, themselves.[85]

Koranic recitation and supplication prayers asking for mercy and forgiveness for the deceased are perhaps the main means for expressing this spiritual support for the souls of the deceased. The scriptural basis for this, according to exegesis, is that the Koran has been sent as a healing (*şifa*) and mercy (*rahmet*) for the faithful (İsrâ:82), and it is usually the Yâsin sûresi which is recited, apparently on the basis of a *hadith* of the Prophet where it is referred to as the "heart of the Koran" (Tavaslı, 455-7). The practice of donating to others the *sevâb* accrued from any act of prescribed worship (*ibâdet*) or good deed in general (*amel*), like reciting the Koran, petition-praying and *zikr*, is a controversial issue, especially whether such 'donations' are of any use for the souls of the dead. The Hanefi school, which was the preferred one in the Ottoman period, seems on the whole to have approved of the practice (Tavaslı, 462-3). This is precicely the type of prayer that we frequently find at the end of the printed editions of the *Mevlid* and which has been performed at the end of the service. Together with strong pleas for forgiveness, the earned merit is donated (*hediye eyledik*) to the soul of the Prophet Muhammad, and (this part is subject to great variation) to various other honoured personalities (*din büyükleri*), like his family, the four caliphs, the (deceased) people of Mecca and Medina, those who saw his companions, the four imams etc. (Tekin 1962:244). Following that, the *sevâb* may be donated to the soul of the deceased, but there is great variation in the wording here as well. While Bringa reports that in the Bosnian village of his research the practice of praying in the name of the dead after Koranic recitations (especially during Ramadan and Bayram), at the grave, or at the women's *tevhid* prayers (where the names of deceased relatives up to the "ninth degree' are mentioned) is referred to not as praying for the souls of the dead, but as "giving as a gift" prayers to the dead, referred to by name (Bringa 1997:187, 191). The variation in the wording of the Turkish *mevlid* prayers and the hesitancy to talk of giving *sevâb* as a gift except when addressing it to the soul of the Prophet probably reflects the ambiguity felt about the practice of donating *sevâb* to common human beings. As noted, the Koranic implication is that once somebody dies, there is no mediation the living can offer. Only Muhammad can intercede.[86]

84 The theologians of course had plenty to say, and for a summary of their views, see Idleman 1981:32-61, 99-126.

85 Tapper and Tapper 1987:85-6, Bringa 1997:184-187, Delaney 1991:312-316. On the various *hadiths* and stories about lamentation, including the Prophet's own weeping for his dead son Ibrahim, see Idleman 1981:59-60.

86 One should not forget the very important cult of saints, and the possibility of their intercession (see Idleman 1981:183-191), but as a rule their appeal tended to be local and specific.

It is precicely in establishing a strong and positive bond with Muhammad that the *Mevlid* plays a crucial rôle after death. Muhammad can soften the retribution exacted on his community, whereas the *Mevlid* recital is exactly the kind of positive ritual activity the living are encouraged to engage in. It dramatically celebrates the birth of the one person who is capable of securing reprieve for the whole community. If the simplicity of the funeral rites is in sharp contrast to the customs of the Christians, the way the *Mevlid* has been constructed to allow the participants to express their love for Muhammad and appeal to him as the path to salvation (*vesîletü'n-necât*) humanises Islam in much the same way that Christ's resurrection humanises God's promise of salvation for the Orthodox Christians.

References

Abdülaziz Bey, 1995. *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*. Edited by: Kazım Arısan and Duygu Arısan Günay. Belgesel, 4. 2 vols. Istanbul: Tarih Vakfı.

Adıvar, Halide Edip, 2002 [1936]. *Sinekli Bakkal*. Istanbul: Özgür Yayınları.

Ahısalı, Recep, 2001. *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII.Yüzyıl)*. Istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Aksoy, Hasan, 2001. "Türk Edebiyatında Mevlidler." *Yeni Türkiye* 9: 758-761.

Ateş, Ahmed, 1954. *Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-necât, Mevlid*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Aymutlu, Ahmed, 1958. *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*. Istanbul: Berksoy Matbaası.

Balivet, Michel, 1995. *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans: vie du Cheikh Bedreddîn le "Hallâj des Turcs" (1358/59-1416)*. Istanbul: İsis.

Bozkurt, Nebi, 2001. "Kandil." *Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi*. Vol.24: 300-1. Istanbul.

Bringa, Tone, 1995. *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village*. Princeton: Princeton University Press.

Canım, Rıdvan, 2000. *Latîfî Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratün-Nuzamâ (İnceleme-Metin)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Çağatay, N., 1968. "The Tradition of Mavlid Recitations in Islam Particularly in Turkey". *Studia Islamica*, 27: 127-135.

Chejne, Anwar, G., 1983. *Islam and the West: The Moriscos, a Cultural and Social History*. Albany: State University of New York Press.

D'Ohsson, Mouradgea, 1787. *Tableau Général de l'Émpire Ottoman*. Paris.

Dedes, Yorgos, 1987. *Süleyman Çelebi's Mevlid-i Nebî: An Edition of Two Post-Eighteenth-Century Greek Aljamiado Manuscripts*. BA Thesis, Harvard University.

Delaney, Carol, 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.

Fuchs, H. Y. , F. de Jong and P. Kappert, 1974. "Mawlid." *EI2*

Gölpınarlı, Abdülbaki, 1943. *Yunus Emre Divanı: Metinler, Sözlük Açılama*. Istanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

Gürtunca, Mehmed Faruk, 1977. *Kitabü Siyeri'n-Nebi Peygamber Efendimizin Hayatı.* 3 vols. Istanbul: Sağlam Kitabevi.

Harvey, L. P. 1990. *Islamic Spain 1250 to 1500.* Chicago: University of Chicago Press.

Hegyi, O., 1979. "Minority and Restricted Uses of the Arabic Alphabet: The Aljamiado Phenomenon". *Journal of the American Oriental Society*, 99:262-269.

Hidiroglou, Pavlos, 1993. "Anekdoto Heirografo Poiema gia te Gennese tou Profete Moameth se Kritike Dialekto." *Symvole sten Ellenike Tourkologia*, Vol 2:183-219. Athens.

Idleman Smith, Jane and Yvonne Yazbeck Haddad, 1981. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection.* Albany: State University of New York Press.

Kaptein, N. J. G., 1992. "Materials for the History of the Prophet Muhammad's Birthday Celebration in Mecca." *Der Islam* 69: 193-203.

Kaptein, N. J. G., 1993. *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century.* Leiden.

Karmires, Ioannes, 1939. *E eis "Adou Kathodos" tou Cristov.* Athens.

Kartsonis, Anna, 1986. *Anastasis: The making of an Image.* Princeton: Princeton University Press.

Kocatürk, Vasfi Mahir, 1955. *Tekke Şiiri Antolojisi.* Ankara: Buluş Kitabevi.

Kocatürk, Vasfi Mahir, 1964. *Türk Edebiyatı Tarihi.* Ankara: Edebiyat Yayınevi.

Kurşun, Zekeriya, Seyit Ali Kahraman and Yücel Dağlı, 1999. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi. Topkapı Saray Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini.* Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Lane, Edward William, 1973 [1860]. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians.* New York: Dover.

MacCallum, F. Lyman, 1943. *The Mevlidi Sherif.* London: John Murray.

Mazıoğlu, Hasibe, 1974. "Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler." *Türkoloji Dergisi*, 6: 31-62.

Norris, H. T., 1993. *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World.* Columbia: University of South Carolina Press.

Okiç, M. Tayyip, 1975. "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercümeleri." *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1: 17-78.

Özbayrı, Kemal and Emmanuel Zakhos-Papazakhariou, 1976. "Documents de tradition orale des Turcs d'origine Crétoise." *Turcica*, 8:70-86.

Özege, M. Seyfettin, 1975. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu.* Vol.3. Istanbul.

Petrosyan, I. Y., 1998. "The *Mawlid-i Nabī* by Süleyman Çelebi and its Two Versions." *Manuscripta Orientalia*, 4: 16-23.

Raby, Julian, 1982. "A Sultan of Paradox: Mehmed the Conqueror as a Patron of the Arts." *Oxford Art Journal*, 1: 3-8.

Sağman, Ali Rıza 1951. *Mevlid Nasıl Okunur ve Mevlidhanlar.* Istanbul.

Sahas, Daniel, 1980. "Captivity and Dialogue: Gregory Palamas (1296-1360) and the Muslims." *The Greek Orthodox Theological Review*, 25: 409-436.

Schimmel, Annemarie, 1985. *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Shinar, P, 1977. "Traditional and reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib." In: Rosen-Ayalon, Myriam, ed., *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Jerusalem. Pp. 371-413.

Smeets, Rieks, 1980. "A Circassian Mevlid." In: Barentsen, A. A. , B.M. Groen and R. Sprenger, *Festschrift Carl Ebeling*, Amsterdam: Rodopi. Studies in Slavic and General Linguistics, 1. Pp. 323-335.

Sorabji, Cornelia, 1994. "Mixed Motives: Islam, nationalism and *Mevluds* in an Unstable Yugoslavia." In Fawzi El-Solh, Camillia and Judy Mabro, ed., *Muslim Women's Choices. Religious Belief and Social Reality*, Oxford: Berg, pp. 108-127.

Stolz, Benjamin, transl, 1975. *Konstantin Mihailoviç: Memoirs of a Janissary. Translated by Benjamin Stolz, Historical Commentary and Notes by Svat Soucek.* Michigan Slavic Translations 3. Ann Arbor.

Tanındı, Zeren, 1984. *Siyer-i Nebî: İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı.* Istanbul: Hürriyet Vakfi Yayınları.

Tapper, Nancy and Richard Tapper, 1987. "The Birth of Prophet: Ritualand Gender in Turkish Islam." *Man*, 22: 69-92.

Tavaslı, Yusuf, nd. *Ölüm: Öncesi ve Sonrası. Kıyamet-Ahiret.* Istanbul: Tavaslı Yayınları.

Tekin, Şinasi, 1962. "Uygurlarda Sevab Tevcihi Âdeti ve İslamlıktaki Mevlid Duası." *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 12: 233-46.

Timurtaş, Faruk, 1970. *Süleyman Çelebi. Mevlid [Vesîlet-ün-Necât].*. Istanbul: Millî Eğitim Bakanlığı.

Toygar, Kâmil, 1982. "Türkiye'de "Mevlid" Çevresinde Meydana Gelen Folklorik Unsurlar." In: *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, IV Cilt: Gelenek, Görenek ve İnançlar*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı. Pp. 517-534.

Uzun, Mustafa, 2001. "Kadir Gecesi- Edebiyat ve Sosyal Hayat". *Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi.* Vol. 24: 125-7. Istanbul.

Yeniterzi, Emine, 2001. "Türk Edebiyatında Na'tlara Dair." *Yeni Türkiye* 9: 762-767.

Zachariadou, Elizabeth, 1992. "Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion." In: Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner, eds., *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien. Wiesbaden: Harrassowitz. Pp. 289-304.

Schrödinger'in Kedisi Hakkında

Bilge Ercilasun*

Schrödinger'in Kedisi, Alev Alatlı'nın son çıkan romanlarının ismi. İki büyük romandan oluşuyor: Birincisi Kâbus,[1] ikincisi Rüya adını taşıyor. Bu eserler oldukça ilginç, her ikisi hakkında da yazılacak ve söylenecek çok şey var. Fakat benim burada yapmak istediğim şey, Kâbus'un genel bir tahlilini yapmak, bazı önemli noktalara dikkat çekmek ve Rüya ile bağlantılarını belirtmektir.

Kâbus'ta olaylar şöyledir:

2020'li yıllar... Türkiye parçalanmış, yerine yeni devletçikler kurulmuştur. Bunlara Anadolu Devletleri denilmektedir. Dünya, Yeni Dünya Düzeni adlı tarikat tarafından yönetilmektedir. Olaylar, romanın baş kahramanı İmre Kadızade vasıtasıyla anlatılır. İmre Kadızade 1950-2035 yılları arasında yaşamış bir psikiyatristtir. Roman başladığı zaman Adrianople (Edirne) Islahhanesi'ndedir. Cinayetten tutukludur. Yargılanmayı bekler. Yeğeni Devrim'in ölümüne sebebiyet vermekle suçlanmaktadır. İddianame hazırlandığı süre içinde kendisi Remzi adlı bir gencin tedavisine memur edilmiştir.

Kadızade Remzi'yi konuşturmayı dener, muvaffak olamaz. Remzi kelimeleri ve kavramları öğrenememektedir. Kadızade diğer sanatlardan medet umar, resmi ve müziği dener. Remzi bunlara da tepki vermez. Remzi için renkler bir anlam ifade etmezler. Sadece müzikten aşırı ses dolayısıyla etkilenir. Tepkisi korkudur. Remzi, "Bilinçsizlik dönemi insanı, bir ön-insan"dır (52). Konulan teşhis afazidir.

İmre Kadızade Remzi'yi tedavi etmeye çalışırken afazi hakkındaki bütün bilgileri araştırır. Islahhanede eski bir komutan vardır ki Deli General lâkabı ile bilinmektedir. O, Kadızade'ye "induced aphasia" maddesine bakmasını söyler. Kadızade o maddeyi açınca bilgisayarda birşeyler olur, ekranda komplo, SOS, ayyıldız ve bir metin çıkar. Sonra ekran kararır, bilgisayar virüs saldırısına uğramıştır.

Yine de Kadızade o metni okumaya fırsat bulmuştur. Metin "Korkma" diye başlamaktadır.

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] 14. basım, Ekim 2001, Alfa Yayınevi, İstanbul (Metindeki sayfa numaraları bu baskıya âittir).

> Korkma! Dağlar koni, bulutlar küre, yıldırımlar şakuli değil! Doğrusal denklemler, sahici dünyanın mecazıdır, gerçek, doğrusal denklemlerden ibaret değil!

Burada mutlak diye bilinen şeylerin mutlak olmadığı, değişebileceği söylenmekte ve metin şöyle bitmektedir:

> Dinamik sistemler hayal bile edemediğimiz karmaşık kurallara göre çalışır. Bugün, İstanbul'da kanat çırpan bir kelebek, bir ay sonra Pîr'in dergâhında kasırgalara neden olacaktır. İnan ve korkma! (76).

İkinci bölümde İmre Kadızade'nin yargılanması ele alınır. *"İmre Kadızade, Saçaklılık, nihilizm ve kendisine bir dünya kurmasını engellemek suretiyle Devrim Kuran'ın intiharına yardımcı olmakla suçlanmaktadır."* (173). Kadızade olayları anlatmaya başlar. *"Biz, Kadızadeler, Yeni Horasan Halk Cumhuriyeti'nin Kengırı Vilâyetinin, Çerkeş Kazası'nın, Körkuyu Köyündeniz."* (175-176). Bu geniş bir ailedir. Eserde ailenin şeceresi hakkında *Naima Tarihi* de esas alınarak geniş bilgi verilir. Aile Kadızade ve Kuran soyadlarını almıştır. İmre altı yaşında iken babası ölmüş, kardeşi Oğuz'a hamile olan annesi ile beraber iken Körkuyu'ya Osman'ın yanına yerleşmişlerdir. Oğuz üç aylıkken Çerkeş'e geçerler. İmre küçük yaşta birbirine zıt inançlar ve düşüncelerle karşılaşır. Etrafındaki kadınlar cahil, katı ve dar görüşlüdür. Dayısı pozitivisttir. İmre fanatik dincilikle pozitivizm arasında sıkışmıştır. Bütün düşünceler gerçek dışı, mantıksız, sevgiden, insanlıktan uzak bir şekilde ona sunulmuştur. Aklı karışır ve hepsini reddetmek ister. Bu duygularını "Korkudan anadilimi yuttum." diye ifade eder (233). Ayrıca büyüklerin din, dil, ihtilâl gibi sosyal ve siyasî meseleleri çözemediğini farketmiştir. İmre'nin duygu ve düşünceleri bu şartlar altında oluşmuş, şahsiyeti şekillenmiştir.

Bundan sonra mahkemede İmre'nin ağzından ve beyninden, Devrim'in hikâyesi anlatılır. Devrim çocukluğunun sıkıntılı dönemlerini anlatır. 4. Levent'e yakın bir gecekondu semtinde yaşarlar. Devrim o çevrenin bütün ezikliğini, yırtıklığını taşımaktadır. Çocukluğu pislik içinde geçmiştir. Şahsiyetine ezilmişlik, horlanmışlık ve sevgisizlik hâkimdir. Altyapı yoktur, elektrikler sık sık kesilir. Devrim ve Ekim sevgisiz bir ortamda büyümüşlerdir. Bekir eve içkili gelir. Bekir de Müjgân da çocukları sık sık dövmektedirler. Araları bozuktur. 12 Eylül olur. Bekir hapse girer. Müjgân hamiledir. Bekir hapisten çıktıktan sonra iş kurar. Bekir, Devrim'in iyi yetişmesini sağlamak için iyi bir muhite taşınmaya karar verir. Kozyatağı'nda bir apartman dairesine taşınırlar. Bu Özal devridir. Bekir'in işi iyidir. Devrim İleri Koleji'ne verilir. Bekir fabrikatör olmuştur. Batı Hint Adaları'nda banka satın alır. Derken ters bir iş olur, birisi çekini ödemez. Bekir batar. Evi haczederler. Müjgân Ekim'i Kolej'den alır. Kristal Bar diye bilinen bir yerde Devrim Sarp adlı bir gençle tanışır ve ona âşık olur. Osman Dede Bekir'e yardım etmek için köyden

gelir, fakat bu arada Natalia adlı bir Rus kadın ile tanışır ve onunla evlenmek ister. Devrim'in erkek kardeşi Toprak, dedesinin evlenmesine şiddetle karşıdır. Bir tartışma esnasında Osman'ın ölümüne sebep olur ve kaçar.

Sarp eroinmandır. Zamanla Devrim de eroine alışır. İmre, Devrim'i kurtarmaya çalışır. Israrla ve sabırla onunla konuşur ve Devrim'i kısmen de olsa etkilemeyi başarır. Bir ara eroini bırakırlar, fakat bir müddet sonra Sarp tekrar başlar. Arkasından Devrim de başlar. Müjgân bunu uzun süre sonra öğrenir. Bekir'e söylerler. Bekir Devrim'i Körkuyu'ya gönderir. Aileler araya girerler ve Devrim'le Sarp nişanlanır. Fakat Sarp artık iyice tefessüh etmiştir. Kâmil Atik'in yatında ahlâksızlıklarına Devrim'i de âlet eder. Devrim onu terk eder. İzini Kemer'de bulurlar. Devrim İmre'de kalır. Tekrar tedaviye başlanır. Fakat bir tesadüfle psikiyatristin eşcinsel olduğunu öğrenirler. Devrim'in hayata ve insanlara güveni kalmamıştır. Evden kaçar, bulunduğunda yara bere içindedir. İmre onun dikkatini eroinden başka taraflara çekmek ister. Konuşur, uğraşır. Fakat başarılı olamaz. Devrim bir otel odasında intihar eder.

2010 yılında devlet iflâs eder. İlk olarak elektrik gider. Onu benzin ve akaryakıt izler. Arabalar durur. Halk (mağdurlar) sokağa dökülür. Çatışma başlar. Güvenlik güçleri yetersiz kalır. Onun yerine birileri güvenliği sağlar. Evler terkedilir. Boşalan evlere evsizler yerleşirler ve sobalar kurarlar. Ülke parçalanır. Ayrı cumhuriyetler kurulur. Hepsi de Yüce Pîr'in yönettiği idareye geçerler.

Romanın sonunda İmre, mahkeme heyetinden yeni bir kimlik ister. Mahkemenin sonunda zikir başlar. Gece İmre kaçırılır. Kendisine, bulunduğu yerin Mucizeler Diyarı olduğu söylenir. Orada Deli General ve Mağdur Remzi ile karşılaşır. İmre, Remzi'nin konuştuğunu hayretle görür. Çünkü burada herşey mümkündür. Roman burada sona erer.

Eserde Yeni Dünya Düzeni tarikatı ile ilgili ayrıntılı bilgiler verilmektedir. Bu tarikatın müritleri Yüce Pir'e sık sık zikretmektedirler. Tarikat vasıllar, salikler, müridler ve taliplerden meydana gelmektedir. Alt tabakada mağdurlar, sömürülmezler ve lânetliler bulunmaktadır. Tarikatın sloganı "tek bir dünya, tek bir bayrak"tır. Bu devlet Kutsal Koalisyon denilen bir idare ile yönetilmektedir. Kutsal Koalisyon çok güçlüdür. Ellerindeki bütün teknolojik imkânları ve silâhları kullanarak görüşlerini topluma dayatırlar. En önemli silâhları beyin yıkamadır ve bunu da Psikolojik Savaş Ünitesi ile gerçekleştirirler. Burada tek tip düşünce, yani siyah-beyaz mantığı hâkimdir. Düşünce tonlarına, nüanslara izin verilmez. Koalisyon bir dindir ve bu din Tanrı'yı, duyguyu ve kültürü reddeder.

Yeni Dünya Düzeni adlı tarikat çok güçlü vasıtalara dayanır. Onunla mücadele etmek imkânsız gibi görünür. Yine de bir çıkış yolu vardır. O da Schrödinger'in Kedisi mantığıdır. Schrödinger adlı bir fizikçinin bulduğu bir teoriden ve deneyden yola çıkılır. Kuantum fiziğinin bir deneyi olan bu vakıadan hareket edilir. Gerçeğin çok kompleks olduğu ve çok değişken şartlara bağlı olduğu anlatılır, siyah-beyaz ayrımının gerçeğe ulaşmada ye-

terli olmadığı belirtilerek, gerçeğin siyah-beyaz değil "fuzzy", yani "saçaklı" olduğu ifade edilir. Kuantum fiziği ile tasavvuf ve Uzak Doğu felsefesi arasındaki benzerliklere dikkat çekilir.

Romanda ana vakadan başka olaylara da yer verilir. Bunlar romanın bütününe sonradan bağlanırlar (Uluslararası silâh ticareti, Haşhaşilerin faaliyetleri gibi).

Romanın esasını İmre Kadızade'nin mahkemede anlattıkları teşkil eder. Ana vaka Devrim'in hikâyesidir. Buna bağlı olarak Türkiye'yi çöküşe götüren olaylar ve sebepleri de anlatılır ve tahlil edilir.

Roman üç bölümden oluşmaktadır. Her bölümde altbölümler mevcuttur. Birinci bölüm hazırlık kısmıdır. Burada romandaki meseleler hakkında ön bilgiler verilir. Bu yüzden buradaki altbölümler birbirinden bağımsız düzenlenmiştir. Burada verilen bilgiler ve cereyan eden olaylar, romanın ilerleyen kısımlarında ana vakaya bağlanacaktır. Birinci bölümde ana vakanın hikâyesine girilmez. Daha ziyade ana vakanın neticeleri belirtilir ve tahlilleri yapılır. Ayrıca doğrudan doğruya ana vakaya bağlı gibi görünmeyen olaylardan bahsedilir. Uluslararası mafya, uyuşturucu ve silâh kaçakçılığı, Haşhaşiler, Schrödinger'in Kedisi gibi konular hakkında bilgiler verilir. Birinci bölümde altbölümlerin bağımsız olması ve kronolojik bir sıra takip edilmemesi yüzünden bu bölümü anlamak ve olayları sıraya koymak oldukça güçtür.

Romanda ana vakanın anlatıldığı bölüm, ikinci bölümdür. Romanın bütün olayları bu bölümde cereyan eder. Bu bölüm oldukça heyecanlı ve gerilim yüklüdür. Burada İmre'nin anlattığı olaylar yer alır. İmre burada mıhnal-at-atlı diye sembolleştirdiği inançlarını nasıl kaybettiğini ve Devrim'i çöküşe götüren sebepleri anlatır.

Üçüncü bölüm sonuç bölümüdür. İmre burada da olayları anlatmaya devam eder. Bu bölüm diğerlerine göre oldukça kısadır. Kısa ve çarpıcı bir şekilde sonuç verilir.

Romanın ilk 150 sayfasında anlatım oldukça karışık ve girifttir. Olaylar zor takip edilmektedir.

Romanda kullanılan anlatım tekniklerini şöyle özetleyebiliriz:

Mahkemedeki duruşma sahnesi (İmre, olayları serbest çağrışımlar, geri dönüşler, mazi-hal gelgitleri şeklinde anlatır. Görüldüğü gibi burada şuur akışı tekniği kullanılmıştır.)

Diyaloglar (Romanın ilk 200 sayfası tamamen diyaloglara dayanmaktadır. Romanın sonraki bölümlerinde de olaylar, sık sık diyaloglarda anlatılır.)

3 -İlâhî karakterli anlatıcı (Asıl konu ile doğrudan doğruya bağlantılı olmayan vakalar yazarın ağzından anlatılmıştır. Kara Kalpaklı Adam ve Haşhaşiler bölümlerinde olduğu gibi.)

Romandaki bölüm başlıkları birkaç bakımdan incelenmeye değer. Bu yüzden aşağıda bir bütün hâlinde verilmiştir:

Birinci Bölüm
AMNESTY INTERNATİONAL (Uluslararası Af Örgütü)
ADRİANOPLE ISLAHHANESİ – BİR CİNAYET SANIĞI
MAO'NUN YOLU, KENNEDY'NİN SONU – HEAD START
"Seks ve Hükümranlık" – ESKİ TÜRKİYE – MAĞDURLAR CUMHURİYETİ
REMZİ ADINDA BİR – ÖN-İNSAN
THE GRUDGERS – KARŞILIKLI KİNDARLIK İLKESİ
RADİKAL KAPİTALİSTLER – AYN RAND KÜLTÜ
ONARIMCILAR – KARA KALPAKLI ADAM
(Ufak bir detour!) – HAŞHAŞİLER – MARLBORO OPERASYONU
SCHRÖDİNGER'İN KEDİSİ – (Kuantum Fizikçileri, Sufi Tayfasıyla – Birleşik Cephe!) – SAÇAKLI DEVRİM
HECELİ KELÂM MELEKESİ – AFAZİ

İkinci Bölüm
EROS, THANATOS'A KARŞI – İDDİANAME
THE MIH – ISSIZ'IN TÜRKÜSÜ
THE NAL – (Allahümme inni Euzü Bike Minelhubsi Velhabais!) – HİNNOM ÇÖPLÜĞÜ
THE AT – İnsanoğlunun Yegâne Evrensel Merkezi – SEKS
THE ATLI – Moleküler Düzeyde İdeolojiler Yoktur – BİR ZAPPİNG USTASI
MUSKALI MAFYA – (Komşuluk Töreni) – BİR TABAK AYVA REÇELİ
THE MIH, THE NAL, THE AT & THE ATLI – RUHUN CENKLERİ
AKIL, AHLÂK, ADALET, ADAP – AKLIN CENKLERİ
ANNELER, BABALAR, ÇOCUKLAR – THE ZAFER
SALİHUN DEVLETİ – İLK KAN
(Evvel Zamanın, Alınyazısı Özgürlüğün İçinde) – SONLU SONSUZLUK
KURGUSAL DOĞRULAR, OLGULARA KARŞI – BİLGİ YERİNE GEÇEN KURALLAR

Üçüncü Bölüm
İMRE KADIZADE'NİN SEÇİMİ – KELEBEK ETKİSİ
THE ÜLKE – (Silâhlı Sivil Toplum Örgütleri)- POSTMODERN FAŞİZM

Yukarıda da görüldüğü üzere her bölüm ve altbölümde üç başlık bulunmaktadır. Bu başlıklar o bölümdeki konuları ve temleri belirtir. Bu başlıklar aynı zamanda bölümle ilgili yorum ve değerlendirme niteliği de taşırlar. Yazarın bakış açısı bu başlıklarda verilmektedir.

Romanda zengin bir şahıs kadrosu vardır. Birinci grup İmre Kadızade'nin aile fertleri ve çevresi, asıl karakterlerdir. İkinci grup 2020 yılında

Koalisyonun yöneticileri romanda sadece isim olarak yer alırlar. Üçüncü olarak Yeni Dünya Düzeni tarikatı ile mücadele eden güçlerdir. Onarımcılar adı verilen bu karakterler de Kâbus'ta arka planda yer alırlar. Onlar Rüya romanında ortaya çıkacaklardır.

İmre Kadızade romanın baş karakteridir. Roman boyunca İmre, bütün özellikleriyle, teferruatlı bir şekilde tanıtılır. O, geçmişinde afaziye yakalanmamış saçaklı bir aydın olarak takdim edilir. Türkiye'nin trajedisi İmre Kadızade'de tecelli etmiştir. İmre Kadızade bir psikiyatristtir. Olaylar onun bakış açısıyla ve yorumlarıyla anlatılır. Romanın başından itibaren Kadızade'nin yorgun olduğu tekrarlanır ve vurgulanır. İmre yorgun ve mutsuzdur. Romanın sonunda mahkeme heyetinden yeni bir kimlik isteyecek kadar da bezgindir. Artık o saçaklı olmaktan, siyah-beyaz mantığına karşı savaşmaktan yorulmuştur. Çünkü o, savaşı kaybetmiştir. Romanda bu durum şöyle ifade ediliyor:

> İmre Kadızade, Modernizm kurbanıdır. Evini, ailesini, ülkesini, ülke sevgisini, bildiği – inandığı her şeyini, Allah'ını, Kitabını yitirmiş hakir bir taliptir. Benimdir diyebileceği günahı bile yoktur! Cinneti görmüştür. Vahşeti görmüştür. Sivil toplum örgütlerinin elinde işkenceler çekmiş, annesinin, kardeşinin, dayısının, dedesinin, emmioğullarının, komşusunun, sevgilisinin, yeğenlerinin, Kadızadelerin, Kuranların ölümlerini yaşamış, yüz binlerce ırkdaşını gömmüştür. Bütün bunlara karşın, İmre Kadızade'nin asla kurtulamadığı en büyük, en dehşet verici kâbusu Müslüman olduğunu söyleyen bir Türk'le bundan böyle asla dayanaşamayacak, kader birliği yapamayacak olmasıdır!
> Hakikat, maalesef budur. (612)

Romanın diğer önemli kahramanı Devrim'dir. Devrim mensup olduğu ve içinde yaşadığı çevrenin bütün problemleriyle birlikte ayrıntılı olarak tanıtılır ve tahlil edilir. Bekir'in çocuklarının her biri bir görüşü temsil etmektedir. Devrim, solcu ve devrimcidir, Ekim inançsızdır, Toprak İslâmcıdır. Romanın diğer karakterleri de dünya görüşleri ve psikolojik durumları ile işlenir.

Koalisyonun yöneticileri olan karakterler ise canlı karakterler değillerdir. Onlar amir tavırlarıyla ironik olarak ele alınırlar (Evangelista, Claudia Roth gibi).

Roman meseleler bakımından oldukça karışık ve karmaşıktır. Türkiye'nin ve dünyanın bütün problemleri eserde yer alır. Afazi, eğitimsizlik, karapara, cahillik, bölücülük, anarşi, terör, fanatik İslâmcılık, homoseksüellik, nihilizm gibi ferdî ve toplumsal pek çok meseleden bahsedilir. Bu arada bu konulara dair pek çok bilgi de verilir. Sosyoloji, psikoloji, psikanaliz, tıp, dilbilim, siyaset, tarih, fizik, matematik, ekonomi, ilâhiyat, felsefe, biyoloji, astronomi, İslâm tarihi, İslâm felsefesi, Uzak Doğu düşüncesi, Budizm gibi konularda belgesel denebilecek bilgiler verilir ve yorumlar yapılır. Bunlar, araştırma sonucu ulaşılmış olan uzmanlık bilgileridir. Yazar olayları ve problemleri, entellektüel bir bakış tarzı ile ele alır.

İmre Kadızade'nin psikiyatrist olması, romana psikolojik ve psikanalitik

bir derinlik kazandırır. Romanda sosyal ve siyasî meselelerde psikolojik boyutun önemi vurgulanır.

Romanda 2020 yılında materyalist ve mekanik bir dünya kurulmuştur. Herşey tek merkezden idare edilmektedir. Bu dünyada tek tip insana, tek tip düşünceye müsaade vardır. Hâkim olan Batıdır. Doğuyu yok farzeder, ona hükmetmeye çalışır ve hükmeder. Onun için tek doğru vardır. Hürriyeti yasaklar, düşünmeyi yasaklar. Klasik fizik kuralları içinde düşünmeyi ve dünyayı şekillendirmeyi esas alır. Bu, kendinden olmayanı köleleştiren bir sömürü düzenidir.

Romanın temel meselesi "afazi"dir. Türkiye bağımsızlığını kaybetmiştir. Bunun sebebi onun dilini kaybetmiş olmasıdır. Türkiye önce afazik olmuş, bu durum onu parçalanmaya götürmüştür. Romanda afazi bütün boyutlarıyla ele alınır ve çarpıcı misaller verilir; yorumlar yapılır. İşte bir tanesi:

Bizim tespitlerimize göre, konuşma yetiniz ülke çapında zedelenmişti, dedi Başdanışman, Yirminci Yüzyılın son çeyreğinde birbirinizle ancak 'Eylem koy!' 'Tavır al!' 'Ensesine yapış!' düzeyinde ilişki kurabiliyordunuz. Anladığım kadarıyla Parlamento seviyesinde bile bir konunun üzerinde kesintisiz konuşma yapılamıyormuş. Kendinizi ancak yan bakmalar, omuz atmalar, dalaşmalarla ifade edebiliyormuşunuz!

Bütün bunlar ön-insan davranış biçimleri! Diye ekledi Evangelista. Örneğin, Büyük Mimar Sinan'ın kabrinin abdesthaneye dönüşmüş olması ya da daha sonraki yıllarda Parlamentonuzun tavanlarından sarkan çiğ köfte yumruları ya da atıklarını baraj gölüne dökecek şekilde inşa edilen villalar. Bunlar 'Mimar Sinan' 'Parlamento' 'içme suyu' kelimelerinin zihinsel karşılıklarının olmadığını gösteriyor. Az önce de işaret ettiğim gibi, hiç değilse felsefe, matematik, teorik fizik, hatta ilâhiyat gibi alanlardaki fikrî sefaletiniz sizi uyarabilirdi diye düşünüyorum."

...."Kullanılan sözcük sayısının azaldığının idrakindeydim, dedi Kadızade mazeret beyan eder gibi. Belki de, dile ilişkin kaygılarımız Türkçe-osmanlıca tartışmalarıyla sınırlı kaldığından afaziye uyanamadık. Kelimelerin sesli/yazılı şekilleriyle uğraşıyorduk. Beyinlerimize ulaşıp ulaşmadıkları üzerinde düşünmek aklımıza gelmedi. Düşünce içeriklerinin korunup korunmadığının üzerinde de düşünemedik.

İdeolojik kavganın idrakindeyiz, dedi Danışman, anlaması zor olan, meselâ, neden 'önemli' ve 'mühim' kelimelerinin her ikisini de kullanmamış, Latin harflerinin yanı sıra Arap harflerini de öğretmemiş olduğunuz. Onu yapsaydınız tek sorununuz çeviri olurdu.

Düşünemedik, dedi Kadızade yine Haklısınız. İlim mi, bilim mi münakaşalarına gömüldük, her ikisinden de olduk. Kavramın kendisi, karşılığı olmayan bir sesten, bir şekilden ibaret kaldı.

Buna rağmen, özellikle de soyut, sembolik, düşünceyi imkânsız kılan afaziye yakalanmış olabileceğiniz aklınızın ucundan geçmedi! Öyle mi?

Geçmedi, dedi Kadızade saklayamadığı esefle, sapasağlam görünüşlü insanlarımızın konuşulanların tümünü bütünüyle anlamadıklarını, kelimeleri kullanma yetilerinin kaybolmuş olduğunu söyleseler de inanmamayı seçerdik. Büyük ihtimalle Konuşuyor işte der geçiştirirdik. O yıllarda dilimize pelesenk ettiğimiz tepkiydi bu. Konuşuyor iş-

te! Söylenenlerden etkilenmemeye niyetli olduğumuzda kullanırdık: Konuşuyor işte!"

...."Konuşuyor işte!nin afazi denen illetin başlangıcı olduğunu görmem gerekirdi. Sözcüklerin konuşulan dilden sistematik olarak yok edilmeleri durumunda zihnin küçüldüğünü, yoksullaştığını gözlemlemişliğim vardı çünkü. Şimdi buradan baktığımda apaçık görünüyor; nesnelerin isimleri ve nitelikleri hiç durmadan değişiyordu. *(58)*

Romanda üzerinde durulan toplumun en önemli problemlerinden biri de nihilizmdir. Gençler arasında nihilizmin yaygınlığına işaret edilir. Kadızade'nin ağzından şöyle bir tahlil yapılır:

Devrim ruh kanserine yenik düştü. Ruhun kanseridir nihilizm. Devrim, nihilizme yenik düştü. Onu diğerleri izlediler. On-onbeş yıl içinde eşim, dostum, akrabalarım, Neçayev'den emir almışlarcasına tam yol çamurun içine daldılar. Ne kadar mümkünse o kadar yakıp yıktılar. Gözlerimin önünde sevinçle yok olurlarken, kendilerini yaşatabilecek hiçbir kurumun ellerinden kurtulamadığını gördüm. Bir şeyleri bir şeylerle yeniden irtibatlayıp, onları oyalayabilecek yeni kurumlar icat etmek de mümkün olmadı." (55)

Romanda önemli hususlardan biri de ironidir. Yazar meselelere ironik ve trajik bir şekilde yaklaşmaktadır. Bu ironi sık sık hiciv boyutlarına varır. Bölüm başlıklarında Muskalı Mafya, Komşuluk Töreni, Silâhlı Sivil Toplum Örgütleri ibarelerindeki ironi açıkça görülmektedir. Yeni Dünya Düzeni tarikatının yaşayış biçimi ve değerleri de ironik bir tarzda verilir. Düzenin en önemli değerleri "Karşılıklı Kindarlık İlkesi" (63) ve "Çıkar"dır (83). "Yüce Pir", "Mutlak Bilinç", "Ekonomik Aklın Yolu" ifadeleri de ironiktir. Aşağıdaki cümlede de Yüce Pir, ironik bir şekilde tanıtılmıştır:

YÜCE PİR, Eşitlikçidir, Özgürlükçüdür, Seksidir, Kindardır. (69).

Romanın sonunda Kadızade sözünü mahkeme heyetinden yeni bir kimlik isteyerek bitirir. Aşağıya aldığımız bu tabloda, tasvirlerde ironi boyutlarını da aşan keskin bir hiciv açıkça görülmektedir:

Mahkeme Heyetinin Sayın Üyeleri, ben YÜCE PİR'e teslimim.

KUTSAL KOALİSYON'un siz Vasıllarından, beni ıslah etmenizi, beni modernizm artığı yerel duyarlılıklardan kurtarmanızı talep ediyorum.

Yirmibirinci Yüzyıl biliminin tüm imkânlarını kullanarak beynimi yıkamanızı, ulusal kimliğime dair tüm kodlardan arındırmanızı talep ediyorum.

Hakir benliğim 'Bir dünya, bir devlet, bir bayrak' şiarına adanmıştır.

Her türlü dini ve kültürel takıntıdan uzak, özgür bir YENİ DÜNYA vatandaşı olarak yeniden yaratılmayı talep ediyorum.

Ben yeni bir dil, yeni bir din, yeni bir kimlik istiyorum. (613)

Bu sözler mahkemedeki dinleyicileri galeyana getirmiştir. Hep birlikte ayağa kalkarlar ve yargıcın komutasıyla zikretmeye başlarlar. Romanda bu durum şöyle tasvir ediliyor:

– Şükürler olsun!

Mahkemeyi dolduran Mağdurlar ayağa kalkmışlar, alkışlıyorlardı.

– Şükürler olsun!

Işıklar yandı. İmre Kadızade, gözyaşlarının arasından Savcı V. Claudia Roth'un Jüri Üyelerine ayağa kalkmalarını işaret ettiğini gördü. Islahhane ileri gelenleri Jüri Üyelerine katıldı. Dinleyiciler onları izledi. Hep birlikte Yargıç V. David Levin'in kürsüsüne yürüdüler. Yarım ay oluşturacak şekilde durdular. Yargıç V. Levin, yerleşmelerini bekledi, başıyla işaret verdi, Zikr!

Savcı V. Roth, 'YÜCE PİR!' diye haykırdı, Mahkeme Heyeti coşkuyla karşılık verdi, 'Şükürler olsun!'

– YÜCE PİR!

– Son Hakikat'tir!

– YÜCE PİR!

– Mutlak Bilinçtir.

– YÜCE PİR!

– Tekleşmiş Varoluştur.

– YÜCE PİR!

– Tekleşmiş Dünya'dır!

– YÜCE PİR!

– KOALİSYON'dur!

– YÜCE PİR!

– YENİ DÜNYA DÜZENİ'dir!

– YÜCE PİR!

– Ekonomik Akıl'dır!

– YÜCE PİR!

– Tek YOL'dur!

– YÜCE PİR!

– Hocaların Hocasıdır!

– YÜCE PİR!

– Mutlak Teslimiyet'tir!

Yargıç V. Levin, öne çıktı, son zikredilen ismi üç kez daha tekrarlattı, 'YÜCE PİR!' Kalabalık hep bir ağızdan bağırdı,

– 'Mutlak Teslimiyet'tir!'

– YÜCE PİR!

– Mutlak Teslimiyet'tir!

– YÜCE PİR!

– Mutlak Teslimiyet'tir!

– YÜCE PİR!

– Mutlak Teslimiyet'tir!

– Akılcı, Özgürlükçü, Barışçı, Eşitlikçi, İnsancı, Katılımcı, Demokratik, Maneviyatçı, Akılcı, Özgürlükçü, Barışçı, Eşitlikçi, Laik, Çalışkan, Kindar, Bencil, Esirgeyici, Saygılı, Artistik, Gelişmiş, Kâmil, Uygar, Adil, Merhametli, Yardımsever, Affedici, Kurtarıcı, Asude, Varlıklı, Seksi, Batılı, Avrupalı, Akılcı, Özgürlükçü, Barışçı, Eşitlikçi, Katılımcı, Demokratik...

V. David Levin, Jüri'ye talimatlarını verirken, Talip Kadızade ağlıyordu". (614-615)

Eserdeki önemli unsurlardan biri de tekrarlardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz: Temlerin tekrarı, fikir ve tahlillerin tekrarı, bilgi tekrarı, olayların tekrarı, kelimeler ve ibarelerin tekrarı...

Yazar bir çok kere temleri, olayları, fikir ve tahlileri tekrarlar, vurgular ve yorumlar. Bu tekrarlar ilk bakışta sıkıcı gibi görünebilir ama olayların daha iyi anlaşılmasına ve takip edilmesine yardımcı olmaktadır.

Burada kelime ve ibarelerin tekrarı üzerinde durmak lâzımdır. Romanın ilgi çekici taraflarından biri budur. Bu suretle "leitmotif"ler ve anahtar kelimeler kullanılmıştır. Romanın leitmotifi, roman boyunca yedi kere tekrarlanan mıh-nal-at-atlı ibaresidir. Bu ibare, romanın ana temini vermektedir:

Tek bir mıh yitirdikti, naldan olduk;
Tek bir nal yitirdikti, attan olduk;
Tek bir at yitirdikti, atlıdan olduk;
Tek bir atlı yitirdikti, zaferden olduk;
Tek bir zafer yitirdikti, ülkeden olduk!

Kuantum fiziğinde sık sık Kelebek Etkisinden bahsedilmekte, bir kelebeğin kasırgalara sebep olabileceği belirtilmektedir. Buradaki "mıh", kelebeğin yerini tutar. Romanda bunun "ağıt temposunda ve tadında çok eski bir türkü" olduğu söylenir (173). Romanın sonunda ise bu türküdeki sembollerin neyi ifade ettiği şöyle açıklanır:

Bize gelince. Biz, Issız'ı yitirdik, nizamı âlemden olduk; nizamı âlemi yitirdik, Hak'tan olduk; hakkı yitirdik, benliğimizden olduk; benliğimizi yitirdik, ideolojimizden olduk; ideolojimizi yitirdik, ülkeden olduk. (600).

Romanda anahtar kelimeler de kullanılmıştır. Mağdur, vasıl, salik, yol, pir gibi tarikat terimleri, koalisyon, yeni dünya, psikolojik savaş ünitesi gibi siyasî terimler, ön-insan, afazi, Schrödinger'in Kedisi, saçaklı gibi ilmî terimler en çok kullanılan anahtar kelimelerdir. Romanda pek çok anahtar kelime bulunmaktadır.

Romanda semboller de önemli bir yer tutar. Şahıs isimleri (İmre, Devrim, Ekim, Toprak, Kürşat Urallar, Deli General vs.), yer isimleri (Körkuyu gi-

bi), olayları belirleyici kelimeler (İstiklâl Marşı'nı simgeleyen "Korkma!" gibi) bilinçli seçilmiş sembollerdir.

Romanda dikkati çeken bir başka husus da, "the" nın Türkçe isimlerle birlikte kullanılmasıdır. "The" İngilizce belirleyici, yani harfitariftir ve bilindiği gibi Türkçede harfitarif yoktur. Fakat yazar İngilizcedeki "the"yı ısrarla kullanmış, bununla bir kaç hususa dikkati çekmek istemiştir. The mıh, the nal, the at gibi isimlerde "the", belirleyici bir özellik taşımaktadır. Buradaki mıh nal vs. belli bir mıh, belli bir naldır, yani semboldür. Bir diğer husus "the" nın kullanılmasıyla dünyanın yeni oluşumunda İngilizcenin tek hâkim dil olduğu hatırlatılmıştır. Üçüncü nokta ise, biri Türkçe diğeri İngilizce iki farklı dilden yapılmış kelime grubunun yarattığı tezat ve bu tezadın oluşturduğu ironiden yararlanılmasıdır.

Romanda vaka anlatılırken çok akıcı ve sürükleyici bir ifade hakimdir. Fakat romanın felsefe yüklü kısımlarında birden fazla yorumu içine alan uzun cümleler kullanılmıştır. Özellikle uzun cümlelere ve karmaşık tahlillere dayanan bu kısımların okunması ve anlaşılması oldukça güçtür.

Romanda çok fazla teferruat vardır. Bu teferruatın, eserin anlaşılmasını güçleştirdiği, teknik ve estetik açıdan bir kusur olduğu söylenebilir. Meselelerin didik didik edilmesiyle küçük büyük bir çok problemle karşılaşan okuyucu bunalmakta ve yorulmaktadır. Kanaatimce bu teferruat, kusur gibi görünürse de romanın yapısına uygun olan bir özelliktir. Bu bakımdan eseri tamamlayıcı bir unsur olduğu bile düşünülebilir.

Roman yer yer bilimkurgu özellikleri taşımakla beraber bir bilimkurgu romanı değildir. Teknoloji çok gelişmiştir. Gerçek, hatta düşünceler bile saklanamamakta, okunmaktadır. Hologramlar vasıtasıyla gösterilmektedir. Kâbus, yer yer belgelere ve bilgilere dayanmakla beraber belgesel bir roman da değildir. Ona devir romanı, mesele romanı, hatta felsefi roman diyebiliriz. Çünkü bu eserde, bütün meselelere felsefi bir yaklaşım ağır basar.

Kâbus modern bir trajedidir. Romanın adı, bu trajedinin ifadesidir. Roman adı gibi bir "kâbus"tur. Yazar olaylara trajik, ironik ve felsefi bir açıdan yaklaşır. Türkiye'de tartışma konusu olan veya olması gereken pek çok meseleye parmak basmış, cesaretle ele almış, incelemiş ve tartışmıştır. Beyin fırtınası yaratarak okuyucuyu sarsmaya ve meseleler üzerinde düşündürmeye çalışmıştır. Kâbus şiddetli bir deprem diye nitelendirilebilir.

Kâbus, zor okunur, zor anlaşılır bir romandır. Eserde pek çok roman kusuru bulunabilir. Yazar Batının dünyaya hâkimiyetini ironik bir bakışla, trajik bir kurgu içinde anlatır. Bu arada Türkiye'nin hatalarını da şiddetle hicveder. Roman Batı dünyası hâkimiyetinin şiddetli bir hicvidir. Kâbus, gerilim dozu yüksek bir romandır. Eserdeki hiciv, Jonathan Swift'in *Guliver'in Seyahatleri* romanını hatırlatır. Yeni Dünya Düzeni tarikatının yaşayışının tasviri, Cüceler Ülkesi'ndekine çok benzer.

Kâbus 620 sayfalık bir romandır. İnce puntolarla dizilmiş bu 620 sayfayı

okumak ve olayları takip etmek, sıraya koymak, meseleleri anlamak ve üzerinde düşünmek epey emek istiyor. Kâbus ayrıca bu kadarla da kalmayıp Rüya adlı romanla da devam etmektedir. Bu kadar uzun soluklu, hacimli esere, romancı gerilimli, maceralı Stephen King'i andırır bir kurgu içinde 20. yy. Türkiye'sinin bütün meselelerini yerleştirmiştir. Türkiye'nin tarihten gelen ve 20. yy.ın ikinci yarısında iyice yoğunlaşan sorunlarını, macera romanlarını aratmayacak bir sürükleyicilikte ortaya koymuştur. Romanın çatısı, olay örgüsü, ilk bakışta çözülebilecek, kolayca takip edilebilecek bir anlatımda ve kompozisyonda değildir. Okuyucu, vakaları birbirine bağlamakta, olayların, karakterlerin tahlilinde, verilen bilgilerin takibinde zorlanmaktadır. Zaman zaman uzun ve tahlilî cümleler, birden fazla hükümler (aynı cümlede), silsileli hükümler, silsileli yorum ve tahliller, soyut ve kavramlara dayanan görüşler, esere romandan ziyade ilmî bir hüviyet vermektedir.

Kâbus bir romandır ve şüphesiz her roman gibi kurguya dayanır. Fakat bu kurgu içinde ne kadar çok hakikat bulunduğu açıktır. Bu bakımdan Kâbus, düşünebilen, entellektüel bir Türk aydınının feryadıdır. Kâbus, beşerî bir feryattır ve Hamid'in, Makber ile dile getirdiği ferdî feryadını hatırlatır. Alev Alatlı Türk aydınının okumadığından, düşünmediğinden şikâyet etmekte ve romanlarıyla Or'da Kimse Var mı diye seslenmektedir. Bu roman, o seslenişin en son noktası, en trajik boyutudur.

Kâbus ürkütücü, korkutucu, dehşete sürükleyici kurgusuyla çarpıcı, sarsıcı trajik bir romandır. Ama romancı ümitsizliğe izin vermez ve Rüya ile devam eder. Rüya'da herşey çok farklı ve herşey mümkündür. Kâbus'ta kötülük ve duygu yoksunluğu, Rüya'da ise iyilik ve beşerî değerler hâkimdir.

Rüya, *Schrödinger'in Kedisi* dizisinin ikinci kitabıdır. Burada Kutsal Koalisyona karşı mücadele eden Onarımcıların hikâyesi anlatılır. Roman İmre'nin gördüğü bir rüya ile başlar. İmre gökyüzünde, yıldızların arasında, onlarla saklambaç oynamaktadır. Bu onun çocukluğunda sık sık gördüğü bir rüyadır. Kâinatın kuruluşu anlatılır. Hayat Altaylarda başlamıştır. Kadızade kâinatın kuruluşuna şahit olur.

Rüya'da bir çocuk oyunundan hareket ediliyor. Bu, saklambaçtır. Çocuk yönleri saklambaç oyunuyla bulmakta ve bunu da "Önüm, Arkam, Sağım, Solum, Sobe" diye ifade etmektedir. Bu oyun, yönlerin bilincinin sembolüdür. Romanda İmre bu şekilde kaybettiği koordinatları bulmuş olur. Yazar romanın kompozisyonunu saklambaç oyununun üzerine bina eder. Hayalle hakikat arasında bir ahenk, bir ilgi kurar. Hayalle hakikat, fizikle maneviyat ahenkli bir şekilde birleşirler ve birbirlerini tamamlarlar.

Rüya Kutsal Koalisyon'a karşı savaşan Onarımcıların hikâyesidir. Onarımcılar Turnalar'ı örnek almışlardır. Çünkü turnalar "gururlu", "utangaç" ve "özgür"dürler. Eserde Onarımcılar'ın hayata bakışı, "Turnalar, Dağlar ve Seher Yıldızı" formülü ile ifade edilir. Turnalar özgürlüğün, Dağlar sonsuzluğun, Seher Yıldızı da yönün sembolüdür. Onarımcılar Edirne'de, ye-

rin 300 metre altındadırlar. Edirne, Batının kapısıdır. Yerin altından gökyüzüne ulaşmaktadırlar.

Rüya, Asya'nın Avrupa ile mücadelesidir. Asya'da medeniyetin çok eskiden beri var olduğu belirtilir. Avrupa, oligarşik bir düzen kurmuş ve Asya'nın hakkını yemiştir. Asya'nın mücadele etmesi gerekmektedir. Batı ile üstünlük ve ilim savaşına giren Onarımcılar, Türklerdir. Romanda Türk medeniyetinin ve tarihinin eskiliği, gücü ve dünyaya etkisi anlatılır. Tarihten çeşitli misaller verilir. Yaradılış Efsanesi, Cengiz Han, Uluğ Bey, Ali Kuşçu gibi pek çok tanınmış isimden ve olaydan bahsedilir. Astronominin ve uzay çalışmalarının önemi vurgulanır. Astronominin; ilim, sanat, inanç ve sonsuzluğu birleştiren önemli bir unsur olduğu belirtilir.

Romandaki karakterler üç grupta toplanabilir: gerçek karakterler (İmre), sanal karakterler (birden fazla kişiliği temsil ederler, klonlama yoluyla elde edilirler), masal kahramanları (Elmas Gözlü Çocuk, Altın Gözlü Kız).

Romanda zaman kavramı yoktur. Rüya'nın zaman üstü ve zaman dışı bir eser olduğu söylenebilir. Rüya zamansızlık ve semboller üzerine kurulmuştur denilebilir. Eserde mekân da yoktur. Coğrafyalar vardır ve bu coğrafî mekânlar, beşerî değerlerin sembolüdür.

Rüya'da da pek çok mesele ele alınmıştır. Türkiye'nin meseleleri, yabancılaşma, Amerika'daki tarikatlar gibi... Bunlara tarihî, efsanevî bilgiler ve masallar da ilâve edilmiştir. Rüya'da zengin bir masal dünyası hâkimdir. Ayrıca astronomi ve uzay çalışmaları bu romanın esasını teşkil eder. Astronomi, medeniyetin ve ilmin esası olarak gösterilir. Yazar rüyayı, yaratıcılığın hareket noktası olarak görür. Eserinde inanç, azim ve sebat sayesinde rüyaların hakikat olabileceğini vurgular.

Her iki romanda hareket noktası, dildir. Kâbus'ta felâketlere sebep olan şey, dilin kaybedilmesi, yani afazidir. Rüya'da uyanış ve bilinçlenme, dil birliği sayesinde olur.

Rüya diyaloglar üzerine kurulmuştur. Bölümler birbirinden oldukça bağımsızdır. Rüya belgesel nitelikte, ütopik ve sembolik bir romandır. Eser, zengin bir hayalgücünün ürünüdür.

Her iki romanda da bilgiler çoğu defa olaylardan kopuk kopuk verilmekte, ansiklopedi maddesi gibi sıralanmaktadır. Roman tekniğine aykırı gibi görünen bu şekil, Postmodern romanın önemli bir özelliğidir. Bu durum Rüya'da oldukça fazla görülür.

Schrödinger'in Kedisi (Kâbus ve Rüya) Türk edebiyatında ustaca kaleme alınmış bir nehir roman örneğidirler. Kâbus ironik, hicivli ve trajik bir romandır. Rüya ise sembolik ve ütopik bir eserdir. Eserde alegorilerle örülü idealist bir dünya kurulmuştur. Entellektüel bakış ve felsefî derinlik, her iki romanın da zeminini teşkil eder. Kâbus ile Rüya her bakımdan birbirlerine tezattırlar. Kâbus tek ve katı düşünce hâkimiyeti, Rüya ise hayal dünyası üzerine kurulmuştur.

Nehcü'l-Ferâdîs'teki Sebep-Sonuç Bildiren Yan Cümle Türleri Üzerine

Mehmet Dursun Erdem*

*Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

0. Giriş

Bu makalede Harezm dönemi metinlerinden olan *Nehcü'l-Ferâdîs*'te geçen "*kim, kaçan kim, ne kim, neçe kim, andag kim, anıng üçün kim, kim kim, kerek kim, neteg kim, ol ma'ni üçün kim, ança kim*" gibi "kim"li cümle başı edatları veya yan cümle kurucu yapıların sebep-sonuç bildirenleri üzerinde durulacaktır. Bu gramer unsurlarının cümle içinde birçok işlevi bulunmaktadır. Çalışmada, bu unsurların yapı olarak Türkçe olup olmadıkları konusunda birkaç noktaya temas edildikten sonra, bunların genel olarak Türk yazı diline ne zaman girmeye başladığı ve hangi dönemler içinde kullanılmaya devam edildiği belirlenecektir.

Türkler, ilk defa Uygur döneminde tam anlamıyla yerleşik hayata geçmişler ve Budizm, Maniheizm gibi dinleri benimsemişlerdir. Bunun doğal bir sonucu olarak, bu dinin öğrenilmesi için başka dillerden yoğun çeviri faaliyetleri başlamıştır.[1] Bu durum, diller arası etkileşimi beraberinde getirmiştir. Bu tercüme faaliyetleri sırasında yabancı dillerden birçok gramer yapıları Türkçeye girdiği görülür. Türklerin tarım bölgesinde ilk karşılaştıkları kavim, Hint-Avrupa ailesine ait olan İranlı kavimler ve Toharlar'dır. Özellikle bu dillerdeki yan cümle bağlayıcıları, Türkler tarafından kısmen taklit edilmiş ve Türkçede öte *kanyu, kim, ne* gibi kelimelere, yabancı dillerdeki yardımcı cümle bağlayıcılarını karşılamak üzere yepyeni anlamlar ve görevler verilmiştir (Tekin 1989, 62). Türk diline yabancı yan cümle yapıları ilk olarak bu dönemde girmeye başlamıştır. İster tercüme yoluyla, ister geçiş yolları üzerinde bulunan Türkistan ahalisinin çok dilliliğinden olsun, muhtemelen yabancı tesirle, gitgide, daima genişleyen bir çerçevede soru kelimelerinin kaideye uygun nisbet cümlelerinde, yani yan cümlelerde kullanıldığı görülür (Gabain 2000). Aynı etkinin devamını daha da yoğun olarak Harezm Türkçesi eserlerinde görmek mümkündür. Harezm Türkçesi, Oğuz ve Kıpçak Türkçesi tesirinin de olduğu Orta Asya müşterek Türk dilinin bir devamıdır (Eckmann 1996; Toparlı 1995, 3). 10. yüzyıldan sonra Türkler

[1] Türklerin, Köktürk ve öncesi dönemde kendilerine ait bir dinleri ve yazıları vardı (TEKİN 2001, 85-90, 121-149; GÖMEÇ 1999). Ayrıca çoğunlukla göçebe olarak yaşıyorlardı (KARAMANLIOĞLU 1986, 35). Bu durum Türklerin yabancı dillerden oldukça az etkilenmesine sebep olmuştur. Bu dönemde az da olsa Türkçenin diğer dillerden etkilendiğini görmekteyiz (TEKİN 2001, 247-261). Ancak bu etkileşim Uygur dönemine göre çok azdır. Uygur döneminde farklı alfabe, farklı din gibi unsurlar, Türk dilini diğer dillerle doğrudan etkileşime sokmuştur. Özellikle bu dönemde yoğun olarak başlayan tercüme faaliyetleri, Türk dilinin içine yabancı dil unsurlarının girişini hızlandırmıştır. Bu unsurlar Türkçede bulunan birçok zarf, sıfat ve isim yan cümleleri yerine kullanılmıştır. Oysa Türkçede yeterince yan cümle kurucuları vardır (bkz. BRENDEMOEN-CSATÓ 1987; AKERSON-OZİL 1998). Bu diller arası etkileşim sonucu ortaya çıkan bir durumdur.

tekrar yeni bir din yani İslamiyeti kabul ederek, farklı bir kültür çevresine girmişlerdir. Buna karşın bu yeni dini öğrendikleri yabancı dil, yine Hint-Avrupa ailesine ait olan Farsçadır. Tercüme faaliyetleri bu yeni dini öğrenmek için de devam etmiş ve yabancı dil unsurları sentaks boyutunda kendisini epeyce göstermeye başlamıştır. Özellikle incelediğimiz *Nehcü'l-Ferâdîs*'te "kim"li cümle yapıları yoğun bir şekilde kullanılmaktadır[2]. Bu gibi yapıları Oğuz Türkçesinin ilk yazılı eserlerinden olan Dede Korkut'ta ve ilk Eski Anadolu Türkçesi eserlerinde de görmekteyiz (Akalın S.T.A.D.; Cemiloğlu 1994). Bu tür cümle yapıları günümüze kadar kullanılmış ve Türkiye Türkçesinde "ki'li birleşik-bağlı cümle" olarak adlandırılmıştır (Ergin 1981, 703; Karahan 1995, 64).

Ki'li cümle yapılarının en belirgin özelliği ise özne ile yan cümlenin yüklemi arasında herhangi bir uyumun olmamasıdır. Türkçenin yan cümle yapısında özne ile yüklem arasında çeşitli yönlerden uyumlar mevcuttur (bkz. Özsoy 1994,105). Oysa yabancı kaynaklı bu cümle yapılarında özne ile yüklem arasında sistemli olarak herhangi bir uyum göze çarpmaz. Bu uyumsuzluk özellikle Harezm dönemi metinlerinde çok belirgin olarak görülebilmektedir. Ayrıca bu yapıların cümle yapısına tam olarak uyum sağlayamamış olması, yan cümlelerin hem ki'li edatlarla birbirine bağlanmasına, hem de ayrı bir cümle olarak algılanıp bu yan cümlelerin temel cümle gibi kurulmasına sebep olmuştur. Aynı mantık yapısının bir diğer yansıması ise, bazen bu yan cümle yapıları arkasından gelen bir başka cümleye doğrudan bağlanarak temel cümle muamelesi görmesidir. Bu ikili durum belirgin anlatım bozukluklarının yanında, yazı dilinde, ki'li yapıların tam olarak yerleşmediğini göstermektedir.[3] Ayrıca ki'li yan cümle yapıları Türkçenin diğer yan cümle türlerinin aksine genellikle yüklemden sonra yer alırlar (bkz. Taylan 1998, 161; Sezer 1978, 19-20).

"Kim" ve bununla kalıplaşmış olan edatları, yabancı asıllı edatlar olarak adlandırıyoruz (bkz. Hacıeminoğlu 1992, 114; Özkan 2000, 129). Farsça kökenli "*ki*", yazılı metinlerde Türkçeleştirilerek her ne kadar "*kim*" olmuşsa da, Türkçenin genel gramer kurallarına uymaması nedeniyle, bu edatları yabancı asıllı olarak değerlendiriyoruz.[4]

Bu çalışmada *Nehcü'l-Ferâdîs*'teki bütün yan cümle kurucu edatları fişledik. Bu fişlerden sebep ve sonuç bildirenleri değerlendirmeye alarak bu fonksiyona sahip olan yan cümleleri incelemeye çalıştık.[5]

[2] Aynı yoğun kullanımı *Kısasü' l-Enbiya* (ATA 1997), *Mu' inü' l-Mürid* (TOPARLI 1988), *Muhabbetname* (SERTKAYA 1972), *Hüsrev ü Şirin* (HACIEMİNOĞLU 2000)'de de görmekteyiz. Hatta bir sözlük olan *Mukaddimetü' l-Edeb* (YÜCE 1993)'de bile bu tür kullanımlar karşımıza çıkar. Ancak bunlar içerisinde en yoğun kullanımı *Nehcü' l-Ferâdîs*'te tespit ettik.

[3] Bu durum özellikle *Nehcü' l-Ferâdîs*'te karşımıza çıkar. Manzum eserler mensur eserlere göre daha kurallı bir cümle yapısına sahiptir (bkz. HACIEMİNOĞLU 2000). Ayrıca Eski Anadolu Türkçesi metinlerine baktığımızda bu unsurların daha uyumlu bir şekilde kullanıldığını gördük. Gerek ki'li edatların kullanım sıklığı gerekse bunların gramer yapıları Karahanlı, Çağatay ve Eski Anadolu Türkçesi döneminde daha uyumlu bir yapıdadır. *Nehcü' l-Ferâdîs*'te ki'li unsurlar aşırı şekilde kullanılmış, bu durum ileri seviyede anlatım bozukluklarına sebep olmuştur. Çeşitli dönemlerdeki bu eserlerden de fikir vermesi açısından konuyla ilgili fişlemeler yapılmış, ancak bu fişler gerek makalenin hacmini epeyce genişleteceği gerekse içeriği dışında kaldığı için kullanılmamıştır.

[4] Bu tür çalışmalar, birçok üniversitede yürütülen Türk dilinin yabancı dillerle olan etkileşimlerini ortaya koyması bakımından önemlidir (bkz. JOHANSON 2002). Özellikle "*ki*" ve bununla kalıplaşarak oluşan yapılar, Uygur döneminden beri varlığını sürdürmektedir. Bu yapıların ayrıntılı olarak işlevleriyle beraber incelenmesi, Türk dilinin etkilenme sürecini ve bu sürecin niteliğini görmemiz açısından oldukça önemlidir.

[5] Bu çalışmayı yaparken ECKMANN (1995) ve ATA (1998)'nın çalışmalarından geniş ölçüde faydalandık. Makalemiz yaklaşık 3000 fişe dayanmaktadır. Bunun yanında Türkçenin çeşitli dönemlerinden fikir edinme maksadıyla tespit ettiğimiz yaklaşık 4500 fiş bulunmaktadır. Bu fişler çeşitli manzum ve mensur eserlerden fişlenmiştir. (ARAT 195; ERASLAN 1999; HACIEMİNOĞLU 1996; KARAHAN 1994; ÖZKAN 1993; DEVELİ 1998, DUMAN 2000; GÜL 2001; YELTEN 1998; AKKUŞ 1995; CANPOLAT 1995).

1. Sebep cümleleri

Sebep cümlesi, ana cümlenin ifade ettiği hareketin sebebini ortaya koyar (Eckmann 1988, 168). Aynı zamanda Eckmann'ın amaç cümlesi olarak tanımladığı yan cümle türünde de sebep anlamı kendisini belirgin bir şekilde hissettirir (Eckmann 1988, 167). Harezm döneminde, temel görevi yan cümleyi sebep yönüyle ana cümleye bağlamak olan cümle başı edatları vardır. Bunlar *"kim"* edatıyla birleşmiş yapılardır. Bunlar, *ol manidin ötrü kim, anıñ üçün kim, sebebdin erdi kim, ol yöndin erdi kim, ol yandın kim, üçün kim* yapılarıdır. Bunların yanında *Nehcü'l-Ferâdîs*'te temel görevi farklı olan ancak işlevlerinden birisi de sebep yan cümleleri kurmak olan edatlar vardır. Bunlar, *kim, qaçan kim, neteg kim, kerek kim, neçeme kim, ançaqa tegi kim, qayu kimerse kim, anı kim, neerse kim, meger kim* yapılarıdır. İncelemenin kolay ve anlaşılır olması için temel işlevi sebep fonksiyonuyla yan cümle kurmak olan yapılara *"Birincil Sebep Cümleleri"*, bunların haricindekilere de "*İkincil Sebep Cümleleri*" adını vereceğiz.

1.1. Birincil sebep cümleleri:

1.1.1. ol ma'nidin ötrü kim: Bu yapının asıl işlevi yan cümleyi temel cümleye sebep fonksiyonuyla bağlamaktır. Aynı yapının farklı kalıplaşmış şekilleri vardır. *ol ma'nidin kim, ol ma'ni üçün kim, ol ma'nidin ötrü ... kim, ol ma'nidin ... kim, ol ma'ni üçün ... kim, ol ma'nidin erdi kim, bu ma'nidin ötrü kim, ol ma'ni üçün kim, ol ma'ni üçün erdi kim* yapıları bu kalıplaşmış ifadelerden bazılarıdır.

Ol ma'nidin ötrü kim:

Heç kimerse icâbat qılmadı *ol ma'nidin ötrü kim* açlıq qatıg erdi, hem taqı kâfirlarnıng xavfi qatıg erdi, hem sawuq qatıg erdi. (31/11-12)

Hem kafirlerin korkusu çoğaldığı hem de soğuk arttığı için hiç kimse (bu çağrıya) cevap vermedi.

Hem kafirlerin korkusunun çoğalması hem de soğuğun artması sebebiyle hiç kimse (bu çağrıya) cevap vermedi.

Hem kafirlerin korkusu çoğaldığından hem de soğuk arttığından hiç kimse (bu çağrıya) cevap vermedi.

...*ol ma'nidin ötrü kim* ol ikegü sanga cân ve ten birle mahabbat birle xıdmat qılur erdiler taqı sening yaşıng uzunluqını tilep xıdmat qılur erdiler. (284/1-2)

o ikisi sana can ve ten ile sevgi ile hizmet ettikleri ve senin ömrünün uzunluğunu dileyerek hizmet ettikleri için...

...*ol ma'nidin ötrü kim* nefsüm az yemekke mu'tad bolgay. (266/16-17)

nefsim az yemeği âdet hâline getireceği için...

...*ol ma'nidin ötrü kim* Âdam peygâmbar 'as tevbesi 'Arafâtta qabûl boldı. (276/12-13)

Âdem peygamber 'as'ın tövbesi 'Arafat'ta kabul olduğu için....

Ol ma'ni üçün kim:

Yâ Ahmed, men sanga rahmat qıldım taqı sendin xoşnûd boldum, *ol ma'ni üçün kim* menim kelâmumnı maxlûq temeding. (228/4-5)

Yâ Ahmed, benim kelamıma mahluk demediğin için ben sana rahmet ettim ve senden hoşnud oldum.

Yâ Ahmed, benim kelamıma mahluk demediğinden ben sana rahmet ettim ve senden hoşnud oldum.

Yâ Ahmed, benim kelamıma mahluk dememen sebebiyle ben sana rahmet ettim ve senden hoşnud oldum.

Yâ Ahmed, benim kelamımı mahluk demedin diye ben sana rahmet ettim ve senden hoşnud oldum.

Taqı sol yanga keçip yüriyür men *ol ma'ni üçün kim*, eger duşmannıng oqı sol yandın kelse, manga tegsün, sizke tegmesün… (20/11-12)

Eğer düşmanın oku sol taraftan gelse bana değip size değmemesi için sol tarafa geçip yürüyorum.

Taqı yengini agzınga qoydı, *ol ma'ni üçün erdi kim* agzımdaqı sarımsaq yıdıgı xalîfanıng burnınga tegmesün, tep. (421/8-9)

Ağzındaki sarımsak kokusunun halifenin burnuna kokmaması için elbisesinin kolunu ağzına koydu.

Ol ma'nidin kim:

'Âlimlar peygâmbarnıng mirâsxoraları erürler, *ol ma'nidin kim* peygâmbarlar âxiratqa naql qılsalar, dünyâvî neerseler qoymaslar, velîkin 'ilm qoyarlar. (206/15-16)

Peygamberler vefat ettiklerinde ilimden başka dünyada bir şey bırakmadıkları için alimler peygamberlerin mirasyedisidirler.

Ol ma'nidin kim bu ogul qıznı neçeme kim Haq te'âlâ yarattı, velîkin bu ogul qız tiriklikinge ol ekegü sebeb boldılar. (284/7-8)

Bu oğlan ve kızı her ne kadar Allah (cc) yarattıysa da, bu oğul ve kızın hayata gelmesine o ikisi sebep olduğu için …

Ol ma'nidin kim almaqı satmaqı şer'an revâ bolmas xoca destûr bermedin. (284/9)

Hoca izin vermeden alması ve satması şer'an caiz olmadığı için …

Ol ma'nidin erdi kim:

Taqı Nûh peygâmbar qargamaqı *ol ma'nidin erdi kim*, bularga xabar yayıldı kim, qavmlarıngız îmân keltürmezler tep. (116/10-11)

Bunlara kavimleriniz iman getirmezler diye haber yayıldığı için Nuh peygamber beddua etti.

Nuh peygamberin bedduası, bunlara kavmleriniz iman getirmezler diye haber yayıldığı içindir.

Ol ma'nidin ötrü ... kim:

...ol ma'nidin ötrü özinge Zu'n-nûreyn tediler *kim* Peygâmbar 'as'nung ekki nûr-dîdesini cüftlenip turur erdi. (125/2-3)

kendisine Peygamber as'ın iki gözünün nuru ile evlendiği için Zu'n-nûreyn dediler ...

Ol ma'ni üçün ... kim.

...ol ma'ni üçün beyân qılmadı *kim* ol sâ'atnı istegüçiler tünnüng tamâmını oyoglıq birle tâ'at ve 'ibâdat birle keçürsünler... (313/5-6)

o saati isteyenler gecenin tamamını uyanık olarak taat ve ibadet ile geçirmeleri için söylemedi ...

Ol ma'nidin...kim:

Bu edat sebep olarak sadece bir cümleyi değil, olayın devamını bildiren sözceyi sebep yargısı olarak bildirir. Aşağıya alınan örnek cümlede, Hz. Muhammed'in arkadaşlarından olan Ebu Bekir'e lakap olarak neden sıddık denildiği anlatılmaktadır. Burada sebep, sadece bir cümle değil bir veya birkaç paragraftır.

...ol ma'nidin Siddîq tep aytur erdiler *kim* Peygâmbar 'as qaçan kim mi'râc xabarını Mekke kâfirlarınga aydı... (98/13-14)

bu ma'nidin ötrü kim:

bu yapı metinde sadece bir yerde geçmektedir. Ancak metinde kopukluk olması nedeniyle sadece bu yapıyı görmekteyiz. Cümlenin gerisi ise eksik olduğundan dolayı metinde yer almamaktadır. 409/13

ol ma'ni üçün erdi kim:

velîkin Abû Yeksûmnı çerig birle Haq te'âlâ helâk qılmaganı *ol ma'ni üçün erdi kim* Necâşî melikke Abû Yeksûm xabar tegürsün tep. (43/8-9)

Kral Necâşî'ye Abû Yeksûm haber versin diye Hak teala Abû Yeksûm'u helak etmedi.

Velakin Abû Yeksûmu askeriyle birlikte Hak tealanın helak etmesinin sebebi Kral Necaşi'ye Abû Yeksûm haber versin diyedir.

1.1.2. anıng üçün kim: *Nehcü'l- Ferâdîs*'te en çok kullanılan sebep işlevli yan cümle kurucularındandır. Yan cümleye tam anlamıyla sebep anlamı yükler. Bu yapının bir istisnâsı olarak *anıng üçün...kim* ve *anıng...üçün kerek kim* gibi farklı şekillerini de görmek mümkündür.

Anıng üçün kim:

Mekkening uluglarınga, Qurayş qabîlasında yangla musulmân bolganlarga bu ganîmatdın üküş mâl tawar berdi, *anıng üçün kim* musulmânlıqları qavî bolsun, İslâmdın qaytıp duşmanlıqnı âşkârâ qılıp mu'minlerke ziyân tegürmesünler tep. (75/8-9-10)

Müslümanlıkları sağlam olsun, İslamdan dönüp düşmanlıklarını açıkça ilan edip müminlere kötülük etmemeleri için Mekke'nin ulularına, Kureyş kabilesinden yeni müslüman olanlara çok mal ve hayvan verdi.

Bu hecke heccetü'l-vidâ' tenür, *anıng üçün kim* Peygambâr 'as'nung song hec qılganı bu erdi. (83/1-2)

Peygamber 'as'ın son Haccı bu olduğu için bu Hacca Heccetü'l-vidâ denir.

Avvalqı kişike diyet vâcib bolmas, *anıng üçün kim* anıng def'i birle taqı ekinci ölmedi. (189/2-3)

Onun atması ile ikinci ölmediği için önceki kişiye diyet vacib olmaz.

Bizler bu mes'elening cevâbın aytu bilmezmiz, *anıng üçün kim* bu âdam oglınıng uçtmahlıq bolmaqını taqı tamuglug bolmaqını kimerse bilmez. (204/1-2)

Bu âdem oğlunun cehennemlik veya cennetlik olacağını kimse bilmediği için bizler bu meselenin cevabını söyleyemeyiz.

Bu iş İbrâhim işi turur, *anıng üçün kim* ol hemîşe butlarımıznı 'ayb qılu sözleyür erdi. (216/12)

O devamlı putlarımıza kötü sözler söylediği için bu işi İbrahim 'as yapmıştır.

Süleymân Taymîni agırlagaymen, *anıng üçün kim* Süleymân-i Taymî qırq yıl yatsıg namâzı birle erte namâzını qıldı... (318/5-6-7)

Süleymân Taymî kırk yıl yatsı namazı [abdesti] ile sabah namazını kıldığı için onu misafir edeceğim.

Keçe taqı kündüz qatındın ketermez erdi, *anıng üçün kim* Yûsuf anası Râhil ölüp turur erdi. (353/2-3)

Yusuf'un annesi Râhil öldüğü için [onu] gece ve gündüz yanından ayırmazdı.

Yana gıybat qılmakdın saqlanmaq kerek, *anıng üçün kim* gıybat qılmak ulug yazuqlardın turur. (384/4-5)

Gıybet etmek büyük günahlardan olduğu için gıybet etmekten sakınmak gerek.

Haq te'âlâ seni zâyi' qılmagay *anıng üçün kim* sening edgü 'âdatlarıng bar. (8/10-11)

Senin iyi alışkanlıkların olduğu için Hak teala seni koruyacak.

... ol Tangrı te'âlânıng dostı bolur, *anıng üçün kim* Haq te'âlâ heç dûşmânını uçtmahqa kigürmez. (420/3-4)

Hak teala düşmanını cennete hiç sokmadığı için o Tanrı tealanın dostudur.

Anıng üçün ... kim:

Men *anıng üçün* sizlerke tüştüm *kim* bu yerde kim qondunguz, bu yerde arslan üküş bolur. (15/8-9)

Konakladığınız bu yerde arslan çok olduğu için ben sizlerle oturuyorum.

Yâ Dûreyd, bu râynı *anıng üçün* qıldım *kim* bu uruşqanlarnıng ogul qızlarınga, mâl tawarlarınga qayıtmaq tama'ları bolmasun, qatıg uruşsunlar, duşmandın yüz çewürmesünler...(70/6-7-8)

Yâ Dûreyd, bu savaşanların oğul, kız, mal ve hayvanlarına dönme isteği olmaması, iyi savaşmaları, düşmandan yüz çevirmemeleri için bunu düşündüm.

Ey oglum, kişi qul qaravaş alur bolsa, *anıng üçün* alur *kim* bular manga xıdmat qılsunlar tep. (98/7)

Ey oğlum, insan kulu köleyi kendisine hizmet etmesi için alır.

<u>*Anıng ... üçün kerek kim:*</u>

Yâ Cebre'îl, Tangrı te'âlânı sanga şefi' qılurmen, *anıng* hurmeti *üçün kerek kim* mendin tupraq almasang taqı menim eczâmdın bolgan qullar tamugqa sezâ bolmasalar... (277/12-13-14)

Yâ Cebrail, benden toprak almaman ve benim özümden olan kulların cehenneme girmemesi için sana Tanrı tealayı şefi kılarım.

Yâ Cebrail, Tanrı tealayı sana şefi kılarım, onun hürmeti sebebiyle benden toprak almasan ve benim özümden olan kullar cehenneme girmese gerek.

1.1.3. sebebin erdi kim: *Nehcü'l- Ferâdîs*'te bir örnekte karşımıza çıkan bu yapı, yan cümleyi sebep işleviyle temel cümleye bağlar. Bu yapının bir değişik şekli olan *ol sebeb birle kim* şekli de bir örnekte karşımıza çıkar.

Manga aytu bergil kim ne *sebebin erdi kim* men seni ol nevbet bastım taqı sanga galaba qıldım... (411/5-6)

Benim seni o zaman yenmemin ve senden güçlü olmamın sebebini bana söyle.

Kiring uçtmahqa *ol sebeb birle kim* dünyâda edgü 'ameller qılur erdingiz. (197/8-9)

Dünyada iyi ameller kıldığınız için cennete girin.

Dünyada iyi ameller yapmanız sebebiyle cennete girin.

1.1.4. ol yöndin erdi kim: Bu yapı da karşımıza bir örnekte çıkar. Yan cümleyi temel cümleye tam olarak sebep işleviyle bağlar. Ancak bu örnekteki *ol yöndin* kavramı sadece kendinden bir sonraki cümleyi değil sözceyi sebep olarak temel cümleye bağlar.

Hüseyin (razhu) arasında taqı Yezîd arasında avval 'adâvat *ol yöndin erdi kim* bir kün Yezîd Mu'âviya qatınga kirdi erse... (179/16-17)

1.1.5. ol yandın kim: Bu yapı, sebep fonksiyonuyla yan cümleyi temel cümleye bağlar. İki örnekte karşımıza çıkar.

Taqı emîrü'l-mu'minînge qatıg düşman erdi *ol yandın kim* anıng atası taqı er qarındaşını 'Ali (razhu) öltürüp turur erdi. (151/11-12)

Onun babasını ve erkek kardeşini Ali razhu öldürdüğü için müminlerin emirine çok düşmandı.

...velîkin bu sözni aymaqqa uftanur erdim, *ol yandın kim* heç dünyâvî nersem yoq erdi, dervîş erdim. (158/7-8)

Dünyalık hiçbir şeyim olmadığı, fakir olduğum için bu sözü söylemeye utanırdım.

1.1.6. üçün kim: Bir örnekte karşımıza çıkar.

Ol küngüreni Haq te'âlâ âmâda qılıp turur ol mu'minlar *üçün kim* sözlerini xalqlarga tatlıg qılgaylar… (314/8-9)

Sözlerini insanlara hoş söyledikleri için Hak teala o en yüksek yeri müminlere amade kılar.

1.2. İkincil sebep cümleleri:

1.2.1. kim: Birçok fonksiyona sahip olan bu edat, bütün yan cümle kurucu yapıların vazgeçilmez unsurudur. Ayrıca birçok farklı işlevle yan cümleyi temel cümleye bağlar (bkz. Hacıeminoğlu 1997, 247;{1147}). Uygurcadan başlayarak Türkçenin hemen hemen her döneminde karşımıza çıkan bir yapıdır. Bu yapının fonksiyonlarından birisi de sebep bildiren yan cümleler yapmasıdır. En çok sebep cümlesi yapan unsurlardan birisi de "*kim*" edatıdır. Bu yapıyla kurulan cümlelerde, "*kim*" edatı sebep ifadesiyle birlikte başka fonksiyonları da aynı anda karşılayabilir.

…men ol bir u bar Tangrını ögermen *kim* andın öngin Tangrı yoq, melik turur, mülkinge noqsân yoq taqı kerekmez sıfatlardın arıg pâk turur. (78/15-16)

Ondan önce Tanrı olmadığı, melik olduğu, mülkünde noksan olmadığı ve gereksiz sıfatlardan beri durduğu için ben o bir ve var olan Tanrıyı öğerim.

Kim edatı sebep işlevli yan cümleler kurarken "*tep*" zarfi da bu anlamın pekiştirilmesinde görev alır. Bu zarf-fiil sebep işlevinden farklı olarak amaç anlamlı yan cümlelerin oluşmasına da yardımcı olur.

El tegresinde ulug, tering arıq qazarlar *kim* çerig tört yandın kirmesün tep…(27/16-17)

Askerlerin dört taraftan girmemesi için şehir çevresinde büyük ve derin kuyu kazarlar.

Askerler dört taraftan girmesin diye şehir çevresinde büyük ve derin kuyu kazarlar.

Peygâmbar 'as mübârek başı birle işârat qıldı *kim* sürtgil tep. (90/4-5)

Sürtmesi için Peygamber 'as mübarek başı ile işaret etti.

Sürtsün diye Peygamber 'as mübarek başı ile işaret etti.

Mâlik ibnü Zu'ar qulını qobqa birle ıda berdi *kim* qudugdın suw çıqargıl, tep. (357/12)

Kuyudan su çıkarması için Mâlik ibnü Zu'ar kölesini kova ile gönderdi.

Kuyudan su çıkarsın diye Mâlik ibnü Zu'ar kölesini kova ile gönderdi.

Bu İblîs ol yılanqa üküş zârîlıq qıldı *kim* meni uçtmakqa kigürgil, tep. (280/10-11)

Kendisini cennete sokması için bu İblis yılana çok yalvardı.

Beni cennete sok diye bu İblis yılana çok yalvardı.

Taqı kâfirlarga aytur erdi *kim* urung tep. (96/16)

Vurmaları için kafirlere emir verdi.

Vurun diye kafirlere emir verdi.

Üküş 'azâblar qıldı *kim* îmândın qayıtgıl tep. (96/3-4)

İmanından dönmesi için çok eziyetler yaptı.

İmanından dön diye çok eziyetler yaptı.

Temel cümlenin yüklemi emir ve istek çekimindeyse, kim'li yan cümle genellikle bu emirin sebebini bildirir. Ancak bu tür cümlelerde niyet ifadesi de göze çarpar. *Nehcü'l- Ferâdîs*'te bu tür sebep cümleleri epeyce çoktur.

Yâ xadîce meni tonga çulgang taqı yatqurung *kim* hâlim mütegayyır boldı... (8/8-9)

Yâ Hatice, halim kötüleştiği için beni örtü ile örtün ve yatırın.

Ey Bâr Xudâyâ, qavmumnı sen köndürgil *kim* munlar meni bilmedin bu cefâlar qılurlar... (13/5-6)

Ey Allahım, bunlar beni bilmeden cefa ettikleri için sen kavmimi doğru yola sevket.

Bargıl, velîkin zînhâr u zînhâr yolda qatıg saqlangıl *kim* Muhammed sanga qargap turur. (15/5)

Git, fakat Muhammed sana beddua ettiği için sakın ha sakın yolda iyi saklan.

...mendin yemeng *kim* men agulug turur men... (33/15-16)

Ben zehirli olduğum için benden yemeyin.

Yâ Muhammed neteg ınanmagalıng sanga *kim* sendin heç yalgan söz eşitmişimiz yoq. (16/17-17/1)

Yâ Muhammed, senin hiç yalan söylediğini duymadığımız için sana neden inanmayalım.

Ol itni tutung *kim* meni öltürdi... (118/6-7)

Beni öldürdüğü için o köpeği tutun.

Taqı tevba qılıng *kim* Haq te'âlâ tevbani qabûl qılgan turur. (384/12)

Hak teala tevbeyi kabul edeceği için tevbe edin.

Bu ewdin çıqalıng *kim* munda taqı münkir işler bar. (311/8-9)

Bunda dahi kötü işler olduğu için bu evden çıkalım.

Qarındaşıngızdın derxost qılıng *kim* sizlerke du'a qılsun. (316/7-8)

Sizlere dua etmesi için kardeşinize rica edin.

"*korkmak*" fiilinden sonra gelen *kim*, genellikle bu korkunun sebebini bildiren yan cümleler kurar.

Xazînadârı taqi yaq yawuqları qorqar erdiler *kim* üküş mal 'atâ qılur, mâlı tükengey, tep. (259/6-7)

Çok mal sadaka verdiğinden malı tükenecek diye hazinedarı ve yakınları korkuyorlardı.

Çok mal sadaka vermesi sebebiyle malı tükeneceği için hazinedarı ve yakınları korkuyorlardı.

Taqı mazlûmnung qargışındın zînhâr qorqgıl *kim* mazlûmnung du'âsı Haq te'âlâ hazratında müstacâb turur... (250/5-6)

Mazlumun duası Hak teala katında müstecab olduğu için mazlumun bedduasından çok kork.

Yâ Abâ Bekr, heç qorqmagıl *kim* Tangrı te'âlâ bizing birle turur... (20/12-13)

Yâ Ebu Bekr, Tanrı teala bizimle olduğu için hiç korkma.

Qorqarmen *kim* bu ümmetlerim Haq te'âlâqa ortaq qılgaylar. (403/10)

Bu ümmetlerim Hak tealaya ortak koşarlar diye korkarım.

Taqı qorqarmen *kim* du'âsı müstecâb bolgay...(275/9-10)

Duası müstecab olacağı için korkarım.

Taqı qorqarmen *kim* siz gâfil bolgaysiz. (354/6)

Sizin gaflette olmanızdan korkarım.

Sizin gaflete dalacağınızdan korkarım.

Yana ingen qorqarmen *kim* qıyâmat kün giriftâr bolmaqdın. (371/17)

Kıyamet günü giriftâr olmaktan çok korkarım.

"*şükür ol Tangrıqa kim*" ifadesinden sonra gelen yan cümle, şükrün sebebini anlatan yan cümlelerdir.

Şükür ol Tangrıqa *kim* bizlerni anıng teg işlerdin saqladı taqı harâm taqı şübhetlig luqmalardın pâk qıldı... (387/10-11)

Bizleri o gibi işlerden sakladığı ve haram, şüpheli lokmalardan uzak tuttuğu için o Tanrıya şükürler olsun.

Şükür ol Tangrıqa *kim* meni İslâmqa köndürdi. (79/16)

Beni İslama döndürdiği için o Tanrıya şükürler olsun.

Şükr ol Tangrıqa *kim* mübârek cemâlıngıznı kördük tedi. (54/14)

Mübarek cemalinizi gördüğümüz için o Allaha şükürler olsun.

"*ol erdi kim*" kalıp ifadesinden sonraki yan cümle de sebep anlamı bildirir. Ayrıca bu edattan önce *sebep* veya *sebeb-i nuzûl* gibi ifadeler yer alır. Bu ifadeler de sebep anlamını iyice pekiştirir. Bu yapıların dönüşümlerinde yan cümle genellikle temel cümlenin yüklemi görevindedir.

Bu işke sebeb ol erdi *kim* Benû İsrâ'îl içinde bir sâlih kimerse bar erdi. (341/4-5)

Bu işin sebebi Benû İsrail içinde sâlih bir kişinin olmasıdır.

...bu ayatnıng sebeb-i nuzûlı ol erdi *kim* dervîş sahâbalarda biri rûza tuttı. (256/17-257/1)

Bu ayetin nüzul sebebi fakir sahabelerden birinin bir gün oruç tutmasıdır.

Bu ayatnıng sebeb-i nuzûlı ol erdi *kim* sahâbalardın biringe bir kimerse bişmiş qoy başını ıda berdi. (257/10-11)

Bu ayetin nüzul sebebi sahabelerden birine bir kimse pişmiş koyun başını göndermesidir.

Bazı fiillerden sonra "korkmak" fiilinde olduğu gibi *kim*'li yapılar sebep bildiren yan cümleler kurar.

Qasd kıl-:

Men qasd qıldım *kim* bu köşkke kireyin taqı içinge baqayın tep (65/5)

Bu köşke gireyim ve içine bakayım diye niyet ettim.

Bu köşke girmek ve içine bakmak için niyet ettim.

Qasd qıldı *kim* zinâ qılsa. (218/16)

Zina kılmak için niyet etti.

Qasd qıldı *kim* barsa taqı emr-i ma'rûf taqı nehy-i münker qılsa. (375/14-15)

Varsa ve iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak için niyet etti.

Yana qasd qıldı *kim* meni öldürse taqı öltürsün, şehîd bolgaymen tep. (375/16)

Beni öldürse, öldürürse öldürsün, şehid olacağım diye niyet ettim.

Uftan-:

Men Tangrı te'âlâdın uftanurmen *kim* Peygâmbar 'as yatgan şeherning tupraqını merkeb tuynaqı birle batursam… (209/3-4)

Peygamber 'as'ın yattığı şehrin toprağına merkep toynağı ile batırırım diye Tanrı tealadan utanıyorum.

Ant yâd kıl-:

Emdi Lât u 'Uzzâ birle ant yâd qılurmen *kim* ekinç qaytmışda Uhud toquşında neteg qıldım erse, andag qılgaymen… (32/9-10)

İkinci dönüşte Uhut savaşında nasıl yaptımsa öyle yapacağım diye şimdi Lât ve Uzza üzerine yemin ediyorum.

Yerni, kökni yaratgan Tangrı birle and yâd qılurmen *kim* bu ol peygâmbar turur. (79/12-13)

Bu kişinin o peygamber olduğuna yeri ve göğü yaratan Tanrı üzerine yemin ederim.

Bişârât bol-:

Taqı bişârât sanga bolsun *kim* burunqı quvvatıngdın yaxşıraq quvvat bagışladı…(333/11)

Önceki kuvvetinden daha çok kuvvet verdiği için sana müjdeler olsun.

Benzer bazı fiillerde de aynı durum göze çarpar. Ancak bu fiiller "korkmak" fiilindeki gibi her zaman sebep bildiren yan cümleler kurmazlar.

Bu nâresideler yıglar *kim* aş taqı mu bişmedi tep. (107/5)

Bu çocuklar yemek hala pişmedi mi diye ağlıyorlar.

Andın derxost qıldı *kim* Peygâmbar 'as'qa aysangız sulhnı tâza qılsaq tep. (48/1-2)

Peygamber 'as'a anlaşmayı yenileyelim diye söylemesi için ona ricada bulundu.

Taqı eldin elke nidâ qıldurdı *kim*: Bu ewke yılda bir qata ziyârat qılınglar, tep. (41/11-12)

Bu evi yılda bir kez ziyaret etmeleri için şehirden şehire ilan ettirdi.

Taqı Bilâlqa fermânladı *kim* cümle sahâba ekindü namâzını Benû Qurayzada qılsunlar tep. (33/7-8)

Bütün sahabeler ikindi namazını Benû Qurayza'da kılsınlar diye Bilal'e emir verdi.

1.2.2. qaçan kim: Bu edatın asıl görevi zaman işlevli yan cümleler kurmaktır. Yan cümle temel cümleyi zaman açısından niteler. Ancak zaman temel işlevinin yanında bazen şart, amaç, sebep vs. açılardan da temel cümleyi niteledikleri görülür. Biz burada sebep açısından temel cümleye bağlanan yan cümle örneklerini vereceğiz.

Qaçan kim mu'azzin xamr içti erse, esrüdi. (365/2)
Ne zaman ki muezzin şarap içti, sarhoş oldu.
Müezzin şarap içtiğinde, sarhoş oldu.
Müezzin şarap içtiği zaman sarhoş oldu.
(müeezin şarap içtiği için sarhoş oldu)

Görüldüğü gibi bu yapı ilk etapta belirgin bir şekilde zaman işlevli yan cümle kurmaktadır. Ancak bu zaman işlevinin yanında sebep işlevi de göze çarpmaktadır. Cümlede müezzinin sarhoş olmasının sebebi şarap içmesidir. Eğer şarap içmeseydi sarhoş olmayacaktı. Bu durumda temelde zaman işlevine sahip olan yan cümle ikincil olarak sebep fonksiyonunu da yüklenmektedir.

Qaçan kim kün batar bolsa, şâdîlıqım taqı farahım ziyâda bolur. (315/7)

Güneş battığı zaman sevincim ve rahatlığım artar.

(Güneş battığı için sevincim ve rahatlığım artar

Güneşin batması sebebiyle sevincim ve rahatlığım artar.)

Qaçan kim vefâtı boldı erse, cümle sahâba yıglaştılar. (122/9-10)

Vefat ettiği zaman bütün sahabeler ağladılar.

Vefat ettiği için bütün sahabeler ağladılar.

Qaçan kim Nûh peygâmbarqa kâfirlar zahmatı üküş boldı erse, qavmınga qargadı. (116/4-5)

Nuh peygambere kafirlerin eziyeti çok olduğu zaman kavmine beddua etti.

Nuh peygambere kafirlerin eziyeti çok olduğu için (sebebiyle) kavmine beddua etti.

Qaçan kim menim yıglaganımnı kördi erse, manga rahm qıldı. (405/12)

Benim ağladığımı gördüğü zaman bana acıdı.

Benim ağladığımı gördüğü için bana acıdı.

Qaçan kim anıng âvâzı qulaqımga kirdi erse, cümle endâmlarım titreyü başladı. (88/6-7)

Onun sesini duyduğum zaman bütün azalarım titremeye başladı.

Onun sesini duyduğum için bütün azalarım titremeye başladı.

Taqı *qaçan kim* ol anası yüz çewürse, ol oglan yıglayu başlar. (395/8-9)

Annesi yüz vermediği zaman o oğlan ağlamaya başlar.

Annesi yüz vermediği için o oğlan ağlamaya başlar.

Qaçan kim Peygâmbar 'as kâfirlar ebter tegenini eşitti erse, köngli xasta u bezmân boldı. (62/16-17)

Peygamber 'as kafirlerin ebter dediğini işittiği zaman, gönlü hasta ve sıkıntılı oldu.

Peygamber 'as kafirlerin ebter dediğini işittiği için, gönlü hasta ve sıkıntılı oldu.

1.2.3. neteg kim: Bu edat, örnekleme, kanıt getirme ve sonuç işlevli yan cümlelerin yanında sebep işlevli yan cümleleri de kurar.

Neteg kim yıglamaqlarnı eşittim, könglüm mecrûh boldı ... (107/17-108/1)

Ağlamasını duyduğum için gönlüm incindi.

Eger xatunlar ara tüzlük qılu bilmese, bir xatunga qanâ'at qılmaq kerek, *neteg kim* Tangrı te'âlâ Kelâmı içinde xabar berü yarlıqar ... (192/14-15-16)

Hak teala Kelâmı içinde haber verip buyurduğu için kadınlar arasında eşitlik sağlanamazsa bir kadınla yetinmek gerek.

Qur'ân Haq te'âlânıng sözi turur, kelâmı turur maxlûk ermez, *neteg kim* Haq te'âlânıng zâtı qadîm turur, sifâtı taqı qadîm turur ..... (225/12-13)

Hak tealanın zâtı ve sıfatı kadîm olduğu için Kuran Hak tealanın sözüdür, kelâmıdır, mahluk değildir.

1.2.4. kerek kim: Genellikle gereklilik ve şart işlevli yan cümleler kuran bu yapının bir başka işlevi de sebep anlamı taşıyan yan cümleler kurmaktır.

Melâmet sanga qılmaq *kerek kim* sen atası qarındaşı bolgaysen, ata yerinde bolgaysen. (16/3-4)

Sen babasının kardeşi olduğundan, baba yerinde olduğun için seni azarlamak gerek.

Andag erse, *kerek kim* qısas qılsam tedi erse, Peygâmbar 'as Ukâşeke du'â qıldı. (86/2-3)

Öyleyse kısas kılsam deyince (dediği için) Peygamber 'as Ukâşe'ye dua etti.

Sizlerning biringizke bir tawuq bereyin taqı bir bıçaq bereyin *kerek kim* bu tawuqnı kimerse körmez yerde boguzlap keltürsengiz. (428/9-10)

Bu tavuğu kimsenin görmediği yerde boğazlayıp getirmeniz için sizlerden birine bir tavuk ve bir bıçak vereyim.

Taqı bu xilâfatqa heybetlig kişi *kerek kim* barça xalq andın qorqup yaman iş qılmasalar. (121/15)

Bütün halkın ondan korkup kötü işler yapmamaları için bu halifeliğe heybetli kişi gerek.

Ol taqı *kerek kim* sabur qılsa sevâbdın mahrûm bolmasa. (215/9-10)

Sabredip sevaptan mahrum olmaması için o dahi gerek.

Bu sözni ayganga ança edeb qılmaq *kerek kim* ol sözindin rucû' qılsa, … (225/16)

Sözünden dönmesi için bu sözü söyleyene ceza vermek gerek.

1.2.5. neçeme kim: Bu cümle başı edatı da yan cümleyi temel cümleye farklı işlevlerle bağlamaktadır. Asıl işlevi zaman işlevli yan cümlelerdir. Ancak bazı örneklerde sebep işlevli örneklerini de görmekteyiz.

…xoca *neçeme kim* qaytarmazmen, tedi erse, ol câriya feryâd ve navha qıldı. (322/4)

Hoca, [sözümden] dönmeyeceğim dediği zaman o cariye feryad edip, ağladı.

(Hoca [sözümden] dönmeyeceğim dediği için o cariye feryad edip, ağladı.)

Bu cümlelerde de "kaçan kim" yapısında görülen durum vardır. Belirgin olarak karşımıza çıkan zaman işlevinin yanında sebep işlevi de göze çarpmaktadır. Örnek cümlede cariyenin ağlamasının sebebi hocanın sözünden dönmemesidir.

Neçeme kim qonuqlarnı üküş ketürseler, şâdîlıqı artar erdi. (211/17-212/1)

Konukları çok getirdikleri zaman, memnuniyeti artardı.

(Konukları çok getirdikleri için, memnuniyeti artardı.)

Neçeme kim qasd qılsaq anlarga qarşu, bir kimerse kelür erdi … (72/4-5)

Onlara karşı saldırdıkları zaman, bir kimse gelirdi.

(Onlara karşı saldırdıkları için, bir kimse gelirdi.)

1.2.6. ançaqa tegi kim: Yan cümleye kadarlık, miktar ve zaman anlamları katan bu edat, bazı durumlarda bu işlevleriyle birlikte sebep işlevini de yan cümleye kazandırmaktadır. Çok az örnekte karşımıza çıkar.

Zînhâr ol könglekni suçulmagıl *ançaqa tegi kim* şehîdlik birle satgaşgıl, tedi. (132/16-17)

Şehidliğe kavuşana kadar sakın o gömleği çıkarma.

(Şehidliğe kavuşmak için sakın o gömleği çıkarma.)

Men bu könglekni suçulmagaymen *ançaga tegi kim* Resûlqa şehîdliq birle satgaşgaymen, tedi. (132/17-133/1)

Rasulullaha şehid olarak kavuşana kadar ben bu gömleği çıkarmayacağım.

(Rasulullaha şehid olarak kavuşmak için ben bu gömleği çıkarmayacağım.)

1.2.7. qayu kimerse kim: Bu cümle başı edatı da iki yerde sebep işleviyle karşımıza çıkar.

Qayu kimerse kim Abû Bekrni sewgey taqı 'Ömerni sewmegey, Abû Bekr angar suw bermegey. (63/13-14)

Ebû Bekir'i seven ve Ömer'i sevmeyen herhangi bir kimseye Ebû Bekir su vermeyecek.

(Ebû Bekir'i sevip Ömer'i sevmediği için o kimseye Ebû Bekir su vermeyecek.)

Taqı *qayu kimerse kim* 'Ömerni sewgey taqı Abû Bekrni sewmegey, 'Ömer anga suw bermegey. (63/14-15)

Ömer'i sevip Ebû Bekir'i sevmeyen herhangi bir kimseye Ömer su vermeyecek.

(Ömer'i sevip Ebû Bekir'i sevmediği için o kimseye Ömer su vermeyecek.)

1.2.8. anı kim: Bir örnekte sebep işleviyle karşımıza çıkar.

Harâm qılmang *anı kim* Haq te'âlâ arıg helâl qıldı sizlerge. (264/10-11)

Hak tealanın sizlere temiz ve helal kıldığı şeyleri haram kılmayın.

(Hak teala bu nesneleri sizlere temiz ve helal kıldığı için [onları] haram kılmayın.)

1.2.9. neerse kim: Bir örnekte karşımıza çıkar.

Neerse kim esrütgen bolsa, ol harâm turur .... (363/3)

Sarhoş edici nesneler haramdır.

([bu nesneler] sarhoş ettiği için haramdır.)

1.2.10. meger kim: Bu cümle başı edatı da bir örnekte karşımıza çıkar.

Meger kim ol bitildi, ol kelür. (401/15-16)

O yazıldığı için o gelir.

2. Sonuç cümleleri

Sonuç cümlesi, ana cümlede ifade edilen hareketin neticesini bildirir (Eckmann 1988, 168-169). Eckmann, bu cümle türüne netice cümlesi de demek-

tedir (1996, 173). *Nehcü'l-Ferâdîs*'te aslî görevi sonuç cümlesi kurmak olan birincil cümle başı edatı yoktur.[6] Diğer sonuç cümleleri ise, bir kısmını sebep cümlelerinde de gördüğümüz, cümle başı edatlarının cümle içindeki bağlama göre yüklendiği işlev sonucu ortaya çıkan ikincil sonuç cümleleridir. İkincil sonuç cümleleri yapan cümle başı edatları ise şunlardır: *kim, neteg kim, kerek kim, andag kim, ança kim, ançaqa tegi kim, neçeme kim, sebeb boldı kim, neçük turur kim.*

2.1. İkincil sonuç cümleleri

2.1.1. kim: *Nehcü'l-Ferâdîs*'te *kim*'in işlevlerinden birisi de sonuç cümleleri kurmaktır. Epeyce işlek olarak kullanılır.

Ol 'adâvat eseri erdi *kim* Hüseyin razhu'qa Haq te'âlâ şehâdat rûzî qıldı. (181/16)

O düşmanlığın sonucu Hak teala Hüseyin razhu'ya şehidlik nasip etmiştir.

O düşmanlığın eseri, Hak teala Hüseyin razhu'ya şehidlik nasip etmiştir.

Ol qadar gıdanı az qıldım *kim* ekki heftede bir sahrâqa çıqmaqga ihtiyâcım bolur erdi. (266/9-10)

İki haftada bir sahraya çıkma ihtiyacım olacak kadar yemeği azalttım.

(o kadar yemeği azalttım ki, sonuçta iki haftada bir sahraya çıkma ihtiyacı hissettim.)

Üç yüz yıl yıgladı *kim* yüzining etleri tüşti, süngükleri köründi, közleri yaşıdın bir qol toldı, cümle ferîşteler Âdam peygâmbarqa rahm qıldılar. (281/16-17-282/1)

Üç yüz yıl ağladı, [sonuçta] yüzünün etleri düştü, kemikleri göründü, gözlerinin yaşından bir vadi doldu, bütün melekler Âdem peygambere acıdılar.

...Haq te'âlâ derhâl ol pâdişâhqa ol miqdâr maraz ve renc berdi *kim* heç tâqatı qalmadı, titreyü yıqıldı. (218/16-17)

Hak teala o padişaha hiç hali kalmayıncaya ve titreyip yıkılana kadar hastalık ve sıkıntı verdi.

(Hak teala o padişaha o kadar hastalık ve sıkıntı verdi ki, sonuçta hiç hali kalmadı ve titreyip yıkıldı.)

Taqı ol içgen sütni qusmaq üçün ol miqdâr emgendi *kim* cânı çıqmaqga tegdi. (295/1)

O içtiği sütü kusmak için canı çıkacak derecede uğraştı.

(O içtiği sütü kusmak için öyle çok uğraştı ki az kalsın canı çıkacaktı.)

Temel cümlede bazen yan cümlede gerçekleşen olayın zamanı bildirilir. Bu gibi cümlelerde yan cümle bazen doğrudan, bazen de dolaylı olarak sebep bildirir. Temel cümledeki zaman yargısı yan cümlede gerçekleşen olayın sebebi durumundadır ve yan cümle bu temel cümlenin sonucu niteliğini taşır. Çünkü zamanı gelmeden yan cümledeki durum gerçekleşmez. Ancak bu daha çok ilahî durumlarda olur. Çünkü dinî inanışa göre olayın gerçekleşmesiyle gerçekleşme zamanı arasında hikmetli bir sebep sonuç bağlantısı vardır. Olaylar tesadüfî değil, bir hikmete binaen gerçekleşir. Bu se-

[6] Ancak metinde karşımıza çıkan *ma'lûm bolur kim* edatı ise sonuç yan cümlesi kurmaz. Bu edat kendinden önce gelen temel cümlenin, cümlelerin veya sözcenin anlattıklarından çıkarılacak sonuç yargıları bildirir. Dönüşümü bir isim-fiilli cümleye tekabül eder. Temel cümle ile yan cümle arasında sonuç bağlantısı kurmaz. Sözceyle kendisi arasında sonuç bağlantısı kurmaktadır.

beple bu durumlarda zaman ifadeleri sebep işlevi bildirebilir, dolayısıyla yan cümle de sonuç işlevini yüklenir.

Bu hec içinde teşrîf künlerinde erdi *kim* bu sûra nâzil boldı. (83/3)

Bu sure vahyedildiği zaman hacda teşrif günleriydi. (Yani teşrif günleri gelmeden bu ayetin inmesi mümkün değildir. Zamanla gerçekleşen olay arasında sebep-sonuç ilişkisi göze çarpmaktadır.)

Taqı safar ayınıg âhırınga erdi *kim* Peygâmbar 'as'ga ig tegdi. (84/14-15)

Peygamber 'as hasta olduğu zaman safar ayının sonuydu.

Altmış üç yaşınga erdi *kim* peygâmbar 'as dünyâdın naql qıldı. (6/15-16)

Pegamber 'as vefat ettiğinde altmış üç yaşındaydı.

Taqı peygâmbar 'as altı yaşqa yetmiş erdi *kim* anası Emîne vefât boldı. (4/14-15)

Anası Emine vefat ettiğinde Peygamber 'as altı yaşına değmişti.

"*bolgay kim*" yapısıyla temel cümlede verilen yargının bir sonucu olarak yan cümlede verilen yargının gerçekleşmesi ihtimal dahilindedir. Kesin değildir ancak ihtimalli bir anlam vardır.

Ol 'amel qılganlar bereqâtında *bolgay kim* Haq te'âlâ bu kitâbnı cem' qılgan 'âsî ve câfî qulını yarlıqagay. (3/1)

O amel kılanların bereketiyle Hak teala bu kitabı biraraya getiren günahkâr kulunu affetmiş olabilir.

(Hak teala, benim kitabımla amel edenlerin bereketi için beni affedebilir.)

Kâfirlarnı Haq yolınga ündegeyin, *bolgay kim* musulmân bolgaylar, tamug otıdın qurtulgaylar ... (11/11)

Kafirleri Hak yoluna çağırın, müslüman olabilir ve cehennem ateşinden kurtulabilirler.

(Kafirleri Hak yoluna çağırın, [belki sonuçta] müslüman olabilir ve cehennem ateşinden kurtulabilirler.)

2.1.2. neteg kim: Asli olarak örnekleme, delil getirme, benzerini gösterme yönüyle yan cümleyi temel cümleye bağlar. Bir bakıma temel cümledeki yargıyı pekiştirir. Ancak bazı durumlarda sonuç anlamı da kendisini hissettirmektedir.

Taqı Abû Bekrning kindiki tuşında 'Ömerning başı boldı, *neteg kim* havâşîda bitiglig turur.

Ebû Bekir'in göbeğinin karşısında Ömer'in başı oldu, sonuç olarak derkenarda yazılıdır.

Mendin song peygâmbar yoq, ya'nî *neteg kim* Harûn, Mûsâ peygâmbarning vezîri erdi, sen taqı menim vezîrimsen. (137/11-12)

Benden sonra peygamber yok, yani nasıl ki Harûn Mûsâ peygamberin veziriydi, sen dahi benim vezirimsin.

Belxod kim âxiratta fâyida qılgay *neteg kim* Süleymân peygâmbarga memleketi taqı üküş mâl tawarı heç ziyân qılmadı. (209/10-11)

Belki de ahirette faydası dokunacak, örnek olarak Süleymân peygambere memleketi ve çok malı, hayvanı hiç zarar vermedi.

Nâhaq qan tökgeyler, *neteg kim* Benü'l-cânnı yarattıng taqı yeryüzini anlardın toldurdung anlar fisk ve fesâd qıldılar. (277/2-3)

Haksız kan dökecekler, örnek olarak cinler taifesini yarattın ve yeryüzünü onlarla doldurdun, onlar günah işleyip, fesad çıkardılar.

Ey menim ehlim, ey menim oglanlarım, zînhâr ve zînhâr sizlerni bu dünyâ oynatmasun kim *neteg kim* meni oynattı. (443/4-5)

Ey benim ailem, ey benim oğullarım, sakın ha sakın bu dünya beni oynattığı gibi sizleri oynatmasın.

2.1.3. kerek kim: Gereklilik işleviyle yan cümleyi temel cümleye bağlar. Ancak bazen bu gereklilik işlevinin yanı sıra temel cümlenin sonucu olan yan cümleler kurar.

Eger meni sewer ersengiz, *kerek kim* menim kdönglüm üçün bu sanamga secde qılsangız. (367/2-3)

Eğer beni severseniz, benim gönlüm için bu puta secde kılmanız gerek.

Men sening qızıngqa 'âşıq bolup tururmen *kerek kim* bu qızıngnı manga cüftlendürseng. (364/14-15)

Ben senin kızına aşık oldum, bu kızını benimle evlendirmen gerek.

Yâ 'Abdullâh, sendin bir derxostum bar, *kerek kim* qabûl qılsangız. (180/5-6)

Yâ Abdullah, senden bir isteğim var, [bu isteğimi] kabul etmeniz gerek.

Emdi menim kefenim yoq, *kerek kim* manga kefen qılsangız. (131/7)

Şimdi benim kefenim yok, bana kefen vermeniz gerek.

Emdi men seni sewdüm, *kerek kim* künge tegrü men sanga qonuq bolsam. (413/7-8)

Şimdi seni sevdim, sabaha kadar sana konuk olsam gerek.

2.1.4. andag kim: Bu cümle başı edatı genellikle temel cümledeki yargıyı derecelendirme, miktar işlevleriyle niteler. Bu fonksiyonunun yanında bazı durumlarda sonuç işlevli yan cümleler de kurar.

Agzımqa tüfkürdi, *andag kim* mübârek todaqı menim agzımga tegdi. (202/13)

Ağzıma tükürdü, öyle ki mübarek dudağı benim ağzıma değdi.

(Mübarek dudağı benim ağzıma değecek şekilde ağzıma tükürdü)

...taqı ingen sewündüm şâd boldum, *andag kim* ol sewüngenimni heç sıfat qılu bilmezmen. (271/15-16)

Çok sevindim, şâd oldum, öyle ki o sevincimi hiç anlatamam.

...meni tuttı taqı qatıg qıstı, *andag kim* tâqatım qalmadı. (7/15-16)

Beni tuttu ve çok sıkı kucakladı, öyle ki halim kalmadı.

Bu cümle başı edatı bazı örneklerde öğelerinin arasına temel cümleye ait, başta yüklem olmak üzere, birçok unsuru alabilir. "*andag ... kim*" yapısı *Nehcü'l- Ferâdîs*'te işlek olarak kullanılır.

...taqı sening perverdigârıng *andag* kerîm Tangrı turur *kim* âdem oglanla-

rınga xatnı qalem birle ögretti. (8/5-6)

Senin perverdigârın insan oğluna yazıyı kalemle öğretecek kadar kerim Tanrı'dır.

...taqı *andag* kıstı *kim* heç yaragım qalmadı. (7/16-17)

Hiç halim kalmayacak derecede beni sıktı.

Ey ensârîlar, sizler könglümke *andag* sewüglük turursiz *kim* cümle xalâyıq bir yolga kirseler, men ol xalâyıqnı qodup ensârîlar yolınga kirgeymen. (76/10-11)

Ey Ensârîler, bütün halk bir yolda gitseler, ben onları bırakıp ensârîler yolundan gidecek kadar sizleri gönülden seviyorum.

Uşbu Yûsufqa *andag* 'âşıq bolup tururmen *kim* bir sâ'at munı körmesem, sabrum qarârım keter, dîvâna teg bolurmen. (360/4-5)

Onu bir saat görmesem, sabrım kararım kalmayacak, deli gibi olacak kadar bu Yusuf'a aşık oldum.

Yüzüm *andag* zişt bolgay *kim* heç kimerse baqa bilmegey. (360/15-16)

Yüzüm kimsenin bakamayacağı kadar çirkin olacak.

2.1.5. ançа kim: "andag kim" edatıyla hemen hemen aynı fonksiyona sahip olup, sonuç cümleleri yapma hususunda epeyce işlek olarak kullanılır.

Peygâmbar 'as mübârek elgi birle sagdı, *ança kim* ol kersân toldı. (22/10)

Peygambar 'as o tabak dolana kadar mübarek eli ile sağdı.

Abû Bekr (razhu) içmedi taqı üküş yıgladı, *ança kim* mübârek mehâsinidin köz yaşı aqar erdi. (99/12-13)

Ebû Bekir içmedi ve mübarek sakallarından yaş akana kadar ağladı.

Kimi örneklerde bu yapı "*ança ... kim*" şeklinde arasına temel cümlenin yüklemini ve diğer öğelerini alabilir.

Ança içti *kim* qandı. (22/11)

Kanana kadar içti.

Ança qan aqgay *kim* eger kemiler ıdar bolsalar, ol qan üze yürigey. (66/11-12)

Eger gemiler gidecek olsa üstünde yüzecek kadar kan aktı.

Ança yıgladı *kim* âvâzı eşitildi. (272/16-17)

Çığlığı işitilene kadar ağladı.

Andın song ekegü *ança* yüridiler *kim* Peygâmbar 'as'nung mübârek adaqı xasta boldı. (20/17-21/1)

Ondan sonra ikisi, Peygamber 'as'ın mübarek ayağı hasta olana kadar yürüdüler.

Tünle *ança* tâ'at qıldı Peygâmbar 'as *kim* mubârek adaqları şişti erse, ... (314/13-14)

Peygamber 'as mübarek ayakları şişene kadar gece ibadet etti.

2.1.6. ançaqa tegi kim: Bu cümle başı edatı da birkaç örnekte sonuç yan cümleleri yapmıştır.

Cümle tersâlarnı helâk qılgay erdi *ançaqa tegi kim* daraxtlar başındaqı qongan quşları taqı ol otta köygey helâk bolgay erdiler. (144/17-145/1-2)

Bütün Hristiyanları, ağaçların başına konan kuşları dahi o ateşte yanıp helak olacak kadar mahvedecekti.

Ey yârânlarım, eger namâz qılsangız, *ançaqa tegi kim* ya mengizlig bolsangız. (295/4)

Ey dostlarım, yağ gibi olana kadar namaz kılsanız.

Bu edat birkaç örnekte "*ançaqa tegi … kim*" yapısıyla karşımıza çıkar.

Ançaqa tegi sabur qılalıng *kim* bu oglanlar bu ta'âmdın yesünler taqı qarınları toysun taqı külsünler. (107/16-17)

Bu oğlanlar bu yemekten yiyip karınları doyup gülene kadar sabredelim.

Ançaqa tegi bardı *kim* Eyyûb-i Ensârî qapugında çökti (erse…). (24/13-14)

Eyyûb-i Ensârî'nin kapısına çökecek kadar yürüdü.

2.1.7. neçeme kim: Çok az örnekte sonuç cümlesi işleviyle karşımıza çıkar.

Velîkin Beşir atlıg sahâba bir loqmanı yuttı bu xabarnı bilginçe taqı *neçeme kim* qatıglandı qaytaru bilmedi.

Velâkin Beşir adlı sahabe bu haberi duyuncaya kadar lokmayı yuttu, sonuçta hastalandı, iyileşemedi.

İmâmga quvvat boldı *neçe kim* urdılar erse, bu sözüngdin rucû' qılgıl, tep, … (226/4-5-6)

İmama vurdular, sözünden dön diye fakat hiç dönmeyecek derecede kuvvet geldi.

2.1.8. sebeb boldı kim: Bir örnekte karşımıza çıkar.

Ol qaz *sebeb boldı kim* men fitneke tüştüm, namâzımı yangıldım. (245/12)

Benim fitneye düşmeme, namazımı yanlış kılmama o kaz sebep oldu.

2.1.9. neçük turur kim: Temel cümle soru sorarak yan cümlede meydana gelen sonucun sebebini sorar. Yan cümle sonuç cümlesi işlevindedir. Bir örnekte karşımıza çıkar.

Neçük turur kim munung ta'âtı maqbûl bolmaz? (404/7)

Bunun ibadetinin kabul olmama sebebi nedir?

3. Sonuç

Türkçe, yazılı metinlerle takip edebildiğimiz dönemlerinden bu yana birçok dillerle etkileşime girmiştir. Bu etkileşim, din, alfabe ve yaşam koşullarındaki değişim dönemlerinde had safhaya ulaşmıştır. Uygur döneminden bu yana Türkçenin en çok etkilendiği gramer unsurlarından biri de "*ki*"li yapılardır. "*ki*"li yapılar, özellikle cümle yapısını yoğun olarak etkilemiş, temel cümlenin yanında birçok yan cümle kuruluşunda görev almıştır. Türkçedeki yan cümle kurucu yapıların epeyce çok olmasına rağmen yoğun tercüme faaliyetleri "*ki*"li yapıların kullanımını artırmıştır.

"*ki*"li yapıların işlevlerinden birisi de sebep ve sonuç bildiren yan cümleleri kurmalarıdır. Farsça "*ki*" edatı *Nehcü'l-Ferâdîs*'te "*kim*" olarak Türkçeleştirilmiştir. Ancak gramer işlevi olarak yabancılığını sürdürmektedir. "*kim*" edatı gerek kendisi gerekse kalıplaşarak kurduğu diğer edatlarla farklı yapılarda karşımıza çıkar. *Nehcü'l-Ferâdîs*'te epeyce çok farklı yapılarla tespit ettiğimiz "*kim*" edatı, Türkçenin diğer dönemlerinde de birçok farklı kalıp şekillerde görülür. Bu durum, "*ki*" edatının Türk yazı dili açısından önemini artırmaktadır. "*ki*"li yapıların tam olarak ortaya konulması, eski metinleri anlama ve Türk dilinin tarihi seyri açısından bizlere epeyce bilgi verecektir.

Kaynakça

Akalın, Haluk Şükrü S.T.A.D. "Dede Korkut Kitâb'ında Geçen Bir Cümle Türü Üzerine", *Sanal Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, (turkoloji.cu.edu.tr)

Akerson, Fatma Erkman–OZİL Şeyda 1998. *Türkçede Niteleme Sıfat İşlevli Yan Tümceler*, Simurg Yay., İstanbul.

Akkuş, Muzaffer 1995. *Kitâb-ı Gunya*, TDK, Ankara.

Ata, Aysu 1997. *Kısasü'l-Enbiyâ I*, TDK Yay., Ankara.

Ata, Aysu 1998. *Nehcü'l-Ferâdîs III, Dizin-Sözlük*, TDK Yay. Ankara.

Arat, Reşit Rahmetî 1951. *Atabetü'l-Hakâyık*, Ateş Basımevi, İstanbul.

Brendemoen, Bernt-Éva Ágnes CSATÓ 1987. "*A Syntactıc Analysıs of Turkish Gerundial Clauses with Subject Control*", *Studies on Modern Turkish*, Tilburg University Press, Netherlands.

Canpolat, Mustafa 1995. *Mecmuatü'n-Nezâir*, TDK Yayınları.

Cemiloğlu, İsmet 1994. *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiyâ Nüshası Üzerinde Sentaks İncelemesi*, TDK Yay., Ankara.

Develi, Hayati 1998. *XVIII. yy İstanbul'a Dair Risale-i Garibe*, Kitabevi Yay., İstanbul.

Duman, Musa 2000. *Vasiyyet-name*, Risale Yay., İstanbul.

Eckmann, János 1988. *Çağatayca El Kitabı* (çev. Günay KARAAĞAÇ), İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul.

Eckmann, János 1995. (Yay. Semih TEZCAN – Hamza Zülfikar), *Nehcü'l-Ferâdîs I-II*, TDK Yay., Ankara.

Eckmann, János 1996. *Harezm, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar* (haz. Osman Fikri Sertkaya), TDK Yay., Ankara.

Eraslan, Kemal 1999. *Mevlâna Sekkâkî Divanı*, TDK Yay., Ankara.

Ergin, Muharrem 1981. *Türk Dil Bilgisi*, Boğaziçi Yay., İstanbul.

Gabain, A. Von 2000. *Eski Türkçenin Grameri* (çev. Mehmet Akalın), TDK Yay., Ankara.

Gömeç, Saadettin 1999. *Kök Türk Tarihi*, Akçağ Yay., Ankara.

Gömeç, Saadettin 1999. *Uygur Türkleri Tarihi ve Kültürü*, Akçağ Yay., Ankara.

Gül, Münteha 2001. *Muhammed Yemenî, Fezâ'il-i Mekke ve'l-Medine ve'l-Kudsü'ş-Şerîf (İnceleme-Metin-Tıpkıbasım)*, Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun.

Hacıeminoğlu, M. Necmettin 2000. *Kutb'un Husrev u Şirin'i ve Dil Hususiyetleri*, TDK Yay., Ankara.

Hacıeminoğlu, M. Necmettin 1992. *Türk Dilinde Edatlar*, MEB Yay., İstanbul.

Hacıeminoğlu, M. Necmettin 1996. *Karahanlı Türkçesi Grameri*, TDK Yay., Ankra.

Hacıeminoğlu, M. Necmettin 1997. *Harezm Türkçesi ve Grameri*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., Ankara.

Johanson, Lars 2002. çev. Nurettin DEMİR – Emine YILMAZ, *Türk Dili Haritası Üzerinde Keşifler*, Grafiker Yay., Ankara.

Karahan, Leylâ 1995. *Türkçede Söz Dizimi*, Akçağ Yay., Ankara.

Karahan, Leylâ 1994. *Kıssa-i Yusuf*, TDK Yay., Ankara.

Karamanlıoğlu, Ali 1986. *Türk Dili*, Dergah Yay., İstanbul.

Özkan, Mustafa 1993. *Gülistan Tercümesi*, TDK Yay., Ankara.

Özkan, Mustafa 2000. *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*, Filiz Kitabevi, İstanbul.

Özsoy, A. Sumru 1994. *Türkçenin Yantümce Yapısı, Uygulamalı Dilbilim Açısından Türkçenin Görünümü*, Dil Derneği, Kurtuluş Basımevi, Ankara.

Sertkaya, Osman F. 1972. *Horezmi'nin Muhabbet-nâme'sinin İki Yeni Yazma Nüshası Üzerine*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul.

Sezer, Engin 1978. "Farsça'dan Gelen Yabancı ya da Türkçe'de ki'li Ad Tümcecikleri", *Genel Dilbilim Dergisi*, Ankara Dilbilim Çevresi Derneği, Ankara.

Taylan, Eser Erguvanlı 1998. "Türkçe'de Tümce Yapısına Sahip Tümleç Yantümceleri", *Doğan Aksan Armağanı* (Haz. Kâmile İmer-Leylâ Subaşı Uzun), A.Ü.D.T.C.F. Yay., No: 366, Ankara.

Tekin, Şinasi 1989. "Uygurcada Yardımcı Cümleler Üzerine Bir Deneme", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı – Belleten 1965*, TDK Yay., Ankara.

Tekin, Şinasi 2001. "Eski Türk Yazı Dillerinin Özellikleri Üzerine Düşünceler ve Bunların Teşekkülü ile Türk Siyasi Birlikleri Arasındaki İlişkiler", *İştikakçının Köşesi*, Simurg Yay., İstanbul, 121-149.

Tekin, Şinasi 2001. "Eski Türkçede Toharca Unsurlar", *İştikakçının Köşesi*, Simurg Yay., İstanbul, 247-261.

Tekin, Şinasi 2001. "Türklerin Kullandıkları Alfabeler Hakkında Eski Dilin Rüzgâriyle Birkaç Söz", *İştikakçının Köşesi*, Simurg Yay., İstanbul, s. 85-90.

Toparlı, Recep 1988. *Mu'inü'l-Mürid*, Erzurum.

Toparlı, Recep 1995. *Harezm Türkçesi*, Seyran Yay., Sivas.

Yüce, Nuri 1993. *Mukaddimetü'l-Edeb*, TDK Yay., Ankara.

Yelten, Muhammet 1998. *Târih-i İbn-i Kesîr Tercümesi*, TDK Yayınları, Ankara.

Bir Osmanlı'nın Batı Romanına Bakışı: Ahmet Mithat'ın *Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr*'ı

Nüket Esen*

Ondokuzuncu yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir modernleşme ve Batılılaşma çağıydı. Batı'nın yaşamla ilgili hemen her konuda daha ileri olduğunun anlaşılmaya başlamasıyla, gelişmeleri yakalayabilmek için modernleşme ve Batılılaşmanın zorunlu olduğu da ortaya çıktı. Bu zorunluluktan ilk etkilenenler askerlik ve eğitim kurumları oldu. Edebiyat, eğitim sürecinin bir parçası sayıldığından, zamanın entelektüelleri tarafından yoğun bir ilgiye mazhar olmaktaydı; o da Batılılaşmalıydı. Osmanlı edebiyatının en güçlü olduğu alan klasik şiirdi. Osmanlılar, mesneviler ve halk hikâyeleri aracılığıyla geleneksel öyküleme tarzlarına sahiptiler ama roman türüne tamamıyla yabancıydılar. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, edebiyatta arzulanan Batılılaşma projesi doğrultusunda ilk Osmanlı romanları yazılmaya başlandı. Bu dönemde roman, yine yeni bir tür olan gazetecilikle birlikte, halkı eğitmeye elverişli bir araç olarak algılanmaktaydı.

1844-1912 arasında yaşayan Ahmet Mithat, 1870'lerden itibaren yirmi dokuz kısa hikâye ve otuz üç roman yazarak ilk Türk romancısı olarak adlandırılmaya hak kazanmıştır. Ahmet Mithat, romancılıkta yirmi yıllık bir deneyimin ardından, 1890'da *Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr*[1] (Edebi Eserlere Genel Bir Bakış) başlıklı kısa bir kitap yazdı; burada romanın Batı'da doğuşunu ve ilk devirlerinden ondokuzuncu yüzyıla kadar gelişimini anlatmaktaydı. Kitabın dayandığı kaynaklar Daniel Huet'nin *Lettre sur l'Origines des Romans*'ı gibi bazı Fransızca edebiyat tarihi çalışmaları ve Diderot'nun *Ansiklopedi*'si gibi birkaç ansiklopediydi. Ahmet Mithat'ın bu kaynaklardan aldığı bilgileri nasıl kullandığı ve ondokuzuncu yüzyıl sonunun önemli bir Osmanlı entelektüeli olarak romanın doğuş ve gelişimini nasıl yorumladığı önemlidir. Aslında Batı romanı dediği ve pürüzsüz bir gelişim sürecine sahip olarak değerlendirdiği şey sadece roman değil, Batı kaynaklı anlatı tarzının bütünüdür. Ahmet Mithat'ın Batı romanı dediği şeyi yorumlayışı ya da okuyuşu, Batı'da romana zemin hazırlayan sosyoekonomik ve epistemolojik kırılmaların farkında olmadığını gösterir. Bunların farkında olmadığı için de, Batılı romanları taklit ederek Türkçe romanlar yazmanın kolay bir iş olduğuna inanır.

*Prof. Dr., Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] *Ahmet Mithat. Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar (1307/1890): Edebi Eserlere Genel Bir Bakış (1307/1890).* Yayına hazırlayan Nüket Esen. İstanbul: İletişim, 2003.

Kitabın başında tarih ile roman arasında bir ayrıma giden Ahmet Mithat, gerçek olaylardan bahseden bir öykünün tarih, hayali şeylerden bahseden bir öykünün ise roman olduğunu söyler. Dolayısıyla tarih olmayan her anlatı romandır Ahmet Mithat'a göre. Roman, insanın harika ve olağanüstü öyküler duymaya yönelik doğuştan ilgisi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu yüzden ondokuzuncu yüzyılın gerçekçi romanları bile, anlatılan öyküye gerçekmiş izlenimi veren belirli bir zaman ve mekân kabuğuyla örtülmüş olmalarına rağmen, hayali ve olağanüstü şeylerle uğraşmaktadırlar. Bu noktada Ahmet Mithat'ın, dönemin aydınları arasında yaşanan büyük romantisizm-realizm polemiğine taraf olma kaygısıyla hareket ettiği anlaşılmaktadır. Dönemin bir başka önemli aydını olan Nabizâde Nazım, sadece gerçekçi romanlara roman denebileceğini iddia etmiştir. *Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr* Ahmet Mithat'ın bu iddiaya cevabıdır: Roman, tarihten farklı olduğu ve insanın harika hikâyeler duyma gereksinimini karşıladığı için gerçekçi olamaz.

Ahmet Mithat eski Yunan epiklerini ilk roman örnekleri, Homeros'u da ilk romancı olarak görür. Ona göre *İlyada* ve *Odise* ilk Batılı romanlardır. *Binbir Gece* ve *Binbir Gündüz* de ilk Doğulu romanlardır. Bu noktadan yola çıkan Ahmet Mithat, her çağın önemli yazarları ve romanları hakkında bilgiler vererek ilerler. Homeros ve Hesiod Yunan tanrı ve tanrıçaları hakkında romanlar yazmışlardır. Bir süre sonra, tanrı ve tanrıçalar hakkında yeterince yazıldığını düşünen hikâyeciler yeni konulara yönelmiş ve hep aynı şeyleri tekrar etmemek adına insanlar hakkında yazmaya başlamışlardır. Görüldüğü gibi, eski romanlardaki konu değişikliği Ahmet Mithat için gayet basit bir nedenden, aynı şeyleri yinelememek kaygısından kaynaklanmaktadır.

Ortaçağlarda şövalye romanları yazılır. Aralarında *Chanson de Roland*'ın da yer aldığı bu romanlar Papalık tarafından teşvik edilmiş, Hıristiyanları din için savaşmaya yüreklendirmek ve Haçlı Seferleri'ne hazırlamak için yazılmıştır. Hıristiyanlık ideolojisine dayanan bu kahramanlık romanlarının amacı halkı İslâm'a karşı ayaklandırmaktır. Ahmet Mithat bu aşamadaki romanların Batı Hıristiyanlığının sosyopolitik hedefleri doğrultusunda şekillendiğine inanır. Ortaçağların ardından gelen Yeniçağ'da şövalye romanları gözden düşer ve şövalyelerin haydutlardan farkı olmadığı düşünülmeye başlanır. Cervantes'in *Don Kişot*'u şövalyelikle alay ederek ve böylece onu değersizleştirerek Yeniçağ'daki bu dönüşüme önemli bir katkıda bulunacaktır. Romanın halk tabakalarına yöneldiği ve taşra halkının aşka düşkün yaşamlarını canlandırdığı bu dönemin en iyi temsilcilerinden biri Honore D'Urfe'nin *Astree*'sidir.

Onyedinci yüzyıldaki 14. Louis dönemi Fransa'sı tam anlamıyla zevkperesttir. Bu dönemde üst sınıflar ve hatta saygın tarihsel kişilikler arasındaki aşk ilişkilerini anlatan romanlar revaçtadır. Ahmet Mithat bu kötü şöhretli romanlara örnek olarak Madeleine de Scudery'nin *Clelie*'sini anar. Bu Fransız romanlarının çoğu o kadar müstehcendir ki, İngiliz romanı bu yolu iz-

lememeyi tercih edecek ve asırlık gelenekler ile İngiliz tarihine yönelecektir. Ahmet Mithat'a göre bu dönemin okunmaya değer İngiliz romancıları Richardson, Fielding ve Walter Scott'tur.

Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl Fransa'sında, Ahmet Mithat'a göre toplumsal sorunların artışına paralel olarak siyasal romanlar ortaya çıkar. Bu romanlar Fransız toplumu, siyaseti ve Hıristiyan ahlakı ile alay ederler; halka Fransa'yla ilgili gerçek durumu göstermeyi amaçlarlar. Ahmet Mithat bu romanlar arasında Montesquieu'nün *İran Mektupları* ile Rousseau'nun *Yeni Helois*'ını anar. Bu romanlar, Fransız toplumunun utanç verici yönlerini eleştirerek bu toplumsal yanlışları düzeltmenin yollarını aramaktadırlar. Bu noktada, Ahmet Mithat'ın siyasal roman dediği romanların, dönemin gerçek toplumsal sorunlarını sergileyerek bunların çözümüne katkıda bulunmaya çalışan metinler olduğu anlaşılmaktadır. Ahmet Mithat bu romanları yararlı toplumsal araçlar olarak değerlendirir. Bu düşünce Ahmet Mithat'ın kendi toplumunda gördüğü yanlışları düzeltme ve Osmanlı halkını eğitme konularında yararlı bir araç olarak roman anlayışıyla da uyumludur.

Bu dönemde aşk hikâyeleri de yeniden doğmaktadır ama bu defa doğum alanı saygın aşk hikâyeleri ve aile romanlarının yazıldığı ahlaklı İngiliz roman geleneğidir. Bunlar arasında Fielding'in *Tom Jones*'u ve Bernardin de Sait-Pierre'in *Paul ve Virginie*'si yer alır. Ahmet Mithat'a göre romanlar yazıldıkları dönemin eğilimleri tarafından biçimlendirildiği için, bu yüzyılın karmaşık toplumsal yaşamı bu romanların konularına ilham vermektedir. Bu dönemde bilim, suç, siyaset ve din konulu romanlar yazılır ve böylece romanları sınıflandırmak da daha zor hale gelir.

Sonunda ondokuzuncu yüzyıla gelen Ahmet Mithat, bu dönemi "Zamanımızın Romanları" başlığı altında tartışır. Burada, gerçek bir hikâyeye tarih denileceği ve romanın tanımı gereği hayali olduğu noktalarından yola çıkarak, gerçek ve hayali romanlar arasında bir ayrıma gitmeyi reddeder. Pek çok ondokuzuncu yüzyıl romancısından söz eder, fakat özellikle Balzac, Hugo ve Jules Verne'i vurgular. Ondokuzuncu yüzyıla kadar gelen romanları şövalye, aşk ve hiciv romanları olarak üç gruba ayırır ve siyasal romanları hiciv kategorisine dahil eder. Öte yandan Ahmet Mithat'a göre ondokuzuncu yüzyıl romanları çok daha çeşitli gruplara ayrılırlar: tarihsel, ahlaki, dini, din karşıtı, siyasal, mizahi, yasalarla ilgili, bilimsel ve toplumsal. Neredeyse yazılmış roman sayısı kadar roman grubu vardır; bu yüzden de, sınıflandırma işlemi çok zorlaşmıştır. Bu noktada Ahmet Mithat romanların değerlendirilmesinde içerikleri dışında yeni bir noktayı vurgular ve anlatım sanatının, yani bir hikâyenin güzel anlatılmasının ne kadar önemli olduğunu ifade eder. Romanın başarısı hayali ya da gerçeklere sadık olmasına göre değil, cazip bir anlatıma sahip olup olmadığına göre belirlenir. Ne var ki, cazip anlatımın özelliklerini açıklamaya girişmez.

Ahmet Mithat, kitabını eleştiri üzerine bir bölümle bitirir. Bu bölümde

yeni Osmanlı romanının eleştirmenlerini uyarır ve Osmanlı edebiyatının bu yeni dalına hoşgörüyle yaklaşmaları gerektiğini söyler. Osmanlıların, bilim ve edebiyat alanlarındaki yenilenme dönemine girmeleri üzerinden henüz yirmi otuz yıl geçmiştir. Bu yüzden eleştirmenler yeni Osmanlı romanı konusunda çok katı davranmamalıdırlar; yazılanlar mükemmel olmasa bile, yazılacak daha iyi romanlara yol hazırlamaktadırlar.

Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr'da Ahmet Mithat, eski Yunan'dan başlayarak Batılı roman tarihi hakkında yazmaktadır. Dikkatini Fransız romanına yoğunlaştırmışsa da, ara sıra İngiliz romanına da göndermelerde bulunmaktadır. Fransız ve İngiliz romanları dışında sadece bir İspanyol romanından, *Don Kişot*'tan söz eder. Günümüzde modern romanın başlangıcı olarak kabul edilen bu romanın Ahmet Mithat için önemi, şövalye romanları geleneğinin sona ermesine katkıda bulunmaktan ibarettir.

Bütün bunlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Ahmet Mithat, anlatının doğuşunu romanın doğuşu olarak anlamaktadır. Epik ve romans gibi diğer öyküleme biçimlerine değinmeksizin, bütün anlatı alanını roman olarak adlandırmaktadır. Sonra da, roman alanındaki değişiklikleri sadece konuları dikkate alarak yüzyıllara göre aktarır. Yani bu romanların içerikleriyle ilgilenmektedir. Romanın ortaya çıkışı ve gelişimi alanında hiçbir kırılma görmez; aslında Ahmet Mithat'ın söylediklerinde, romanda bir konudan diğerine geçiş dışında hiçbir gelişme görülmemektedir. Roman, ondokuzuncu yüzyıldaki gerçekçi aşamaya ulaşıncaya kadar problematik olmayan, pürüzsüz bir değişim sürecinden geçmektedir. Ahmet Mithat gibi Osmanlı entelektüelleri Batı'nın yaşadığı, diğer anlatı biçimlerinden yüzyıllar sonra doğan romanın ortaya çıkışını da hazırlayan sosyoekonomik ve epistemolojik kırılmanın ayırdında değildirler. Feodalizmden kapitalizme geçiş, burjuvazinin ve onunla birlikte bireyciliğin doğuşu ve ampirik pozitivizmin ortaya çıkışı gibi, romanda yaşamın nesnel bir biçimde yansıtılmasına yol hazırlayan gelişmeler henüz Osmanlı entelektüellerinin bilgi eşiğine ulaşmamıştır.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan yeni Osmanlı romanı, geleneksel Osmanlı tahkiyeciliğinin bazı yönlerinden yararlanıyor olmakla birlikte, temelde Batı romanını taklit etmeye çalışmaktaydı. Dönemin romancıları, romanlar yazarak ilkel bir edebiyatı, memleketteki Batılılaşma projesi doğrultusunda geliştirdiklerine, daha çağdaş bir hale getirdiklerine inanıyorlardı. Halbuki yazmakta oldukları romanlar, Jale Parla'nın *Babalar ve Oğullar* başlıklı kitabında söylediği gibi, bireyselliğin bir "mutlak hakikat"ın ağırlığı altında ezildiği *a priori* ve idealist İslâm epistemolojisinden çıkamamaktaydı. Bu ilk romanlar, yazarların halkı eski Osmanlı geleneklerine uygun bir biçimde eğitmeye çalıştıkları didaktik hikâyelerdi. Biçim yeniydi ama bu yeni biçim içinde yansıtılan, geleneksel bir dünya görüşüydü. Yazarlar roman türünün dış kabuğunu alıyor ve içini eski söylemle dolduruyorlardı.

Ahmet Mithat'ın *Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr*'ı, Batı'nın sosyoekonomik ve epistemolojik kırılmasından habersiz ondokuzuncu yüzyıl sonu Osmanlı entelektüellerinin, Osmanlı yaşam tarzında kökten değişikliklere gidilmeden rahatlıkla Batı tarzı romanlar yazabileceklerine inandıklarını göstermektedir. Batı romanından romantik modeli mi, yoksa realist modeli mi seçerek roman yazmaları gerektiği konusunda şiddetli bir polemiğe bile girebiliyorlardı. Ahmet Mithat, kitabının sonunda yeni Osmanlı romanının pek çok hatasının farkında olduğunu belli eder; ama, bu hataları, yüzlerce yıllık Batı roman geleneği ile yirmi otuz yıllık Osmanlı romancılık deneyimini karşılaştırarak gecikmişlik sorununa bağlar. Ahmet Mithat'a göre, gecikmişlikten kaynaklanan bu deneyimsizlik dışında, Osmanlı romanının Batı romanı gibi olması için hiçbir engel bulunmamaktadır.

Ondokuzuncu yüzyıl sonu Osmanlı romanı kolaylıkla bir tür romans olarak değerlendirilebilir. Batı'da roman olarak bilinen şey Türkçede, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin yaşayacağı kökten ekonomik, toplumsal, siyasal ve epistemolojik değişimlerin ardından yavaş yavaş belirecektir.

Yabancı Kökenli İsimlerle Kullanılan Ana Yardımcı Fiiller

Mehmet Gümüşkılıç*

Eski devirlerden beri yabancı asıllı kelimelerle *i–, et–, eyle–, kıl–, yap–, ol–, bulun–* gibi Türkçenin temel yardımcı fiilleri bir araya gelerek yeni yeni ifade birlikleri oluşturmuşlardır.

Eski Türkçede yabancı kökenli kelime fazla olmadığından, bu devirde geçen *er–, bol–* ve *tur–* yardımcı fiilleri genel olarak Türkçe isimlerle birlikte kullanılmışlardır.

Anda kisire kağan bolmış. "Ondan sonra küçük kardeşi kağan olmuş.", Ür kiç boltı." Çok geç oldu.", Kadguta turup. "Kaygıda olup".[1]

Türkler, İslâmiyet'e girdikten sonra Türkçeye; Arapça ve Farsça bir çok yeni kelime dahil olmağa başladı. Bu tarihten itibaren özellikle Türkçe fiillerle, isim ve isim soylu yabancı kökenli kelimeler, birleşerek yeni kavramlar oluşturdular. Batı Türkçesinin ilk devresi olan Eski Anadolu Türkçesinde *i–, it–, eyle–, kıl–, ol–* ana yardımcı fiilleri kullanılmaktaydı. Bu devrede yardımcı fiillerle birleşen yabancı kökenli –Arapça, Farsça– isim ve isim soylu kelimeler sonraki devrelere göre daha azdır.

'ıyd it– "bayram etmek", *mihmân ol–* "misafir olmak", *rûşen ol–* "aydınlanmak", *du'â kıl–* "duâ etmek", *kavl it–* "konuşmak", *cûş eyle–* "coşmak", *muhâl i– (imiş)* "imkânsız olmak, imkânsız hâle gelmek".[2]

Günümüzde ise bu bir araya geliş, Batı kökenli kelimelerle Türkçe yardımcı fiiller arasında olmaktadır.

Yukarıda bahsettiğimiz asıl yardımcı fiiller, yalnızca kılış ve oluş bildiren ve başka anlamlara pek sahip olmayan fiillerdir. Bunlar bir çekim öğesi olarak kullanılıp isimleri fiilleştirirler. Bundan dolayı bu fiillerle yapılan birleşik fiillerde ana kavramı taşıyan unsur isimdir.[3] Bu yardımcı fiiller, isim soylu ve isimleşmiş fiil soylu kelimelerin fiilleştirilmesinde[4] kullanılırlar. Yani bunlar, dahil oldukları birleşik kelimelerde, kendilerinden önce gelen ve ana kavram olarak yer alan isim soylu kelimeleri fiilleştirirler.

Cümlede yardımcı fiillerle kullanılan isim soylu kelimeler, fiil gibi muamele görüp çekilirler. İsim+yardımcı fiil olarak kurulan birleşik fiillerde isim unsuru, bir isim veya bir sıfat-fiil olabilir. Temel yardımcı fiillerden *et–, eyle–,*

* Yard. Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] A. Von Gabain (çev: Mehmet Akalın), *Eski Türkçenin Grameri*, Ankara 1988, s. 88.

[2] *Büyük Türk Klâsikleri*, "Nef'î, *Dîvan* " Cilt: 5, İstanbul 1985, s. 112-115.

[3] A. Mertol Tulum, *Yeni İmlâ Klavuzu*, Tercüman Gaz. Yay., İstanbul 1986, s. 37.

[4] Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara 1992, s. 171.

yap–, kıl– fiilleri geçişli, *ol–* ve *bulun–* fiilleri ise geçişsiz fiillerdir. Sıfat-fiillerle kurulan birleşik fiillerde, fiilin geçişli veya geçişsiz olması ise, sıfat-fiilin geçişli veya geçissiz olmasına bağlıdır.[5] *görmez ol–, yapmış bulun–, ölecek ol–* vb. gibi.

İsimlerle birlikte kullanılan ana yardımcı fiillerden *et–, eyle–* fiilleri, *kıl–, yap–* geçişli fiillerine; *ol–* fiili ise *bulun–* geçişsiz fiiline göre Türkçenin çoğu devresinde daha fazla kullanılmıştır.

Makalemizde, Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde yazılan bazı eserlerden faydalanarak bu devrede Türkçe ana yardımcı fiillerle, Arapça, Farsça kelime ve tamlamaların birleşiminden oluşan yeni kavramlarla; XX. yüzyılda yazılan metinlerde geçen Batı kökenli isimlerle Türkçe yardımcı fiillerden oluşan birleşik fiillerin mukayesesini örnekler vererek yapmaya çalışacağız.

I. Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde[6] kullanılan şekiller:

Bu devrede, Türkçe kelimelerle birlikte yabancı kökenli olarak Arapça, Farsça kelimelerin çoklukla kullanıldığını görüyoruz. Mensur eserler, manzum eserlere nazaran daha çok yabancı kökenli kelime ve şekilleri –Arapça, Farsça– bünyelerinde bulundururlar.

a) İsim + yardımcı fiil

şerh olun–"açıklanmak", ma'lûm kıl– "bildirmek, anlatmak", *târumâr et–* "yerle bir etmek, yıkmak", *nazar et–*_"bakmak", *beyân eyle–* "açıklamak", selâm *et–* "selâmlamak", *seyr ü sefer kıl–*_"gezmek", *nâcî ol–*_"kurtulmak, *nâdî ol–* "bağırmak", *karâr et–* "durmak, yerleşmek", *nâlân i– (nâlân idi)* "inlemek", *hüveydâ ol–* "görünmek", *hark et–*" yakmak", *bî–hûş ol–* "aklı başından gitmek", *medhûş ol–*" dehşete düşmek, korkmak", *müdâvim ol–* "devam etmek";[7] *sâdır ol–* "ortaya çıkmak", *ârî ol–* "çıplak kalmak, boş olmak", *hemsâye kıl–* "komşu etmek", *dem–beste kıl–* "nefesini kesmek", *işti'âl bul–*_"yanmak, tutuşmak", *Hızır–kadem i– (Hızır–kadem idi)* "Hızır ayaklı olmak", *nazar kıl–* "bakmak", *müfîd ol–* " faydalı olmak", *firâr et–* "kaçmak";[8] *setr eyle–* "örtmek", *çâk ol–* "yırtılmak", *be–kef ol–* "elde olmak, elde tutmak", *küşâde ol–* "açık olmak, açılmak", *heves eyle–* "heveslenmek, istemek", *reşk–bâzân ol–*, "kıskanmak", *inkâr eyle–* ""inkâr etmek";[9] *dil–dûzluk et–*_"gönlü batırmak", âvâz *eyle–* "ses çıkarmak", *bî–dâd et–* "zulmetmek",[10] *isti'mâl et–*, "kullanmak", *inkısâm et–*, "kısımlara ayırmak, bölmek", *halâs ol–* "kurtulmak", *gark ol–*, "boğulmak", *irsâl kılın–*, "gönderilmek".[11]

b) Tamlamayı oluşturan isimler+yardımcı fiil

Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde manzum ve özellikle mensur bir çok eserde yardımcı fiillerle Arapça ve özellikle Farsça tamlamalar birleşerek

[5] Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi*, 14. Baskı, İstanbul 1986, s. 386-387.

[6] XVI. yüzyılın sonlarından, XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiği kabul edilen devre.

[7] Âhî, *Hüsn ü Dil*, İstanbul 1870, s. 150-160.

[8] Lâmi'î Çelebi, *Münâzara-i Bahâr ü Şitâ*, İstanbul 1873, s. 46-55.

[9] *Büyük Türk Klâsikleri*, "Neşâtî, *Dîvân*" Cilt: 5, İstanbul 1987, s. 223-231.

[10] *Büyük Türk Klâsikleri*, "Nâbî, *Hayrâbâd*" Cilt:5, İstanbul 1987, s. 298-302.

[11] Jean Deny, *Türk Dili Grameri* (çev: Ali Ulvi Elöve), İstanbul 1941, s. 477-479.

yeni ifade birimleri oluşturmuşlardır. Metinlerde geçen bazı cümlelerde Türkçe kökenli sadece yardımcı fiil yer almakta, cümleyi oluşturan kelimelerin neredeyse hepsi Arapça, Farsça asıllı olmaktaydı. Bu sebeple, tamlamayı oluşturan kelimelerle beraber kullanılan yardımcı fiillerin üzerinde büyük bir yük vardı. Bundan dolayı bu metinleri günümüz Türkçesine çevirmek kolay bir iş değildir. Özellikle ikiden fazla kelimeden oluşmuş tamlamalarla birleşen yardımcı fiillerde genelde, tamlamayla birleşen tamlamanın birinci kelimesi olup, tamlamayı oluşturan diğer kelimeler cümlenin unsurlarından birisi olarak kabul edildiği için yardımcı fiille birleşen asıl fiili tespit ettikten sonra, tamlamadaki diğer unsurları doğru bir şekilde bulmak gerekmektedir. Bu hususlar göz önüne alındığında aşağıda vereceğimiz örnekler daha iyi anlaşılacaktır. Örneklerde tamlamayı oluşturan unsurlar parantez içinde verilecektir.

istifsâr-i hâl et– "hâlini anlatmak, durumunu açıklamak" (nesne)

sefer-i cezîretü'l-uşşâk et– "aşıklar adasına gitmek" (yer tamlayıcısı)

çeşm-i cihân-bîni ol– " (onun) dünyayı gören, seyreden gözü olmak"

teveccüh-i basar kıl– "görmeye meyletmek, görmeye başlamak" (yönelme hâli eki almış tamlayıcı)

tefehhüm-i zebân-ı tuyûr et– "kuşların dilini anlamak" (nesne)

ser-gerdân-ı mey-i nâb ol– "saf şaraptan başı dönmek, saf şarap ile kendinden geçmek" (uzaklaşma hâli eki almış tamlayıcı, [zarf])

gavvâs-ı deryâ-dil ol– "gönül denizinin dalgıçı olmak"

istifsâr-ı mâ-fi'l-bâl et– "kalbindekini açıklamak, içini dökmek" (nesne)[12]

kurretü'l-ayn-ı devrân i– (iken)"zamanın, çağın göz aydınlığı; sevinci olmak"

muhtellü'd-dimâg ol– "aklı karışmak, kafası bozulmak" (özne)

havf-ı vahşet et– "yalnızlıktan korkmak" (uzaklaşma hâli eki almış tamlayıcı)

azm-i düşmen eyle– "düşmanın üzerine gitmek" (yer tamlayıcısı)

lerzân-ı bî-tâb ol– "yorgunluktan titremek, yerinde duramamak" (uzaklaşma hâli eki almış tamlayıcı, [zarf])[13]

mâlik-i dînâr-ı fahr ol– "övünme dinarına (parasına) sahip olmak" (yaklaşma hâli eki almış tamlayıcı)

ârâm-bahş-ı dil-endûhgîn ol– "gönlü kaygılı, tasalı olana huzur bahşetmek" (yönelme hâli eki almış tamlayıcı)

ta'lîk-i perde-i hâb et– "uyku perdesini bağlamak, asmak, uyumak" (nesne)

mahfûz-ı kemer-bend-i kitmânî kıl– "gizlilikle dolu, gizlilikle ilgili kemer bağında (kuşağında) saklamak, gizlemek" (yer tamlayıcısı)

vaz-'ı kadem-i felâh et– "kurtuluş ayağını basmak" (nesne)

istâde-i akdâm-ı lerzenâk-ı tereddüd bulun– "tereddütle titreyen ayakları üzerinde durmak" (bulunma hâli eki almış tamlayıcı)

hırâmân-ı semt-i hücre-i dûzâh-misâl ol– "cehennem gibi hücrenin etrafina salına salına gitmek" (yer tamlayıcısı)[14]

küşte-i tîg-i gadr ol– "merhametsizlik, hainlik kılıcıyla öldürülmek" (zarf)

[12] Âhî, *a.g.e.*, s. 150-180.

[13] Lâmi'î Çelebi, *a.g.e.*, s. 46-53.

[14] Nergisî, *Hamse (Nihâlistân Bölümü)*, İstanbul 1869, s. 18-24.

sadr-nişîn-i dâru'l-gurâb-ı cahîm ol– "cehennemde kuzgunların bulunduğu yerin (kuzgunların leşleri yediği yerin) ortasında oturmak, cehenneme gitmek" (yer tamlayıcısı)

vâcibü'l-ihtirâm i– (iken) "ihtirama lâyık olmak" (yönelme hâli eki almış tamlayıcı)

darb-ı tınâb-ı bârgâh et– " otağın ipini vurmak, karargâhını kurmak" (nesne)

tertîb-i esbâb-ı ziyâfet eyle– "ziyafet vesilesi oluşturmak, ziyafet düzenlemek (nesne)[15]

kat-'ı pâye kıl– "makamını kesmek, sona erdirmek, atmak" (nesne)

hâmil-i sırr-ı kazâ ol– "kaza sırrının taşıyıcısı olmak"

tayy-ı bisât-ı kârgeh-i 'âlem eyle– "âlemin iş yerinin döşeğinden çıkıp gitmek (yeryüzünden göçüp gitmek)" (yer tamlayıcısı)

mesrûrü'l-fu'âd ol– "gönlü sevinçle dolmak" (özne)

iltifât-ı gamze-i hâtır-nüvâz eyle– "gönlü okşayıcı bir şekilde gamze ile bakmak" (zarf)

telef-i nakd-i niyâz et– "yalvarıp yakarma parasını bitirmek" (nesne)[16]

ârâyiş-i etrâf-ı külâh et– "külahın çevresini süslemek" (nesne)

vâsıta-i rif'at ol– "yükselme vasıtası olmak"

gül-çîn-i matlab eyle– "arzu gülünü toplamak" (nesne)

teşne-i nâz ol– "naza susamak" (yönelme hâli eki almış tamlayıcı)

üftâde-i çâh et– "kuyuya düşürmek" (yer tamlayıcısı)[17]

çerâg-ı bezm-i hicr ol– "ayrılık meclisinin mumu, kandili olmak"

beyân-ı sûziş eyle– "gönül yanıklığını anlatmak, yanmayı anlatmak" (nesne)

hâhiş-i feyz et– "bolluğu istemek, arzu etmek" (nesne)[18]

II. Türkiye Türkçesinde kullanılan şekiller

1839 yılında ilân edilen Tanzimat Fermanı'ndan sonra Batılılaşma dairesine girilmiş ve bunun neticesi olarak Türkçeye Batı dillerinden ve özellikle Fransızcadan bir çok kelime dahil olmuştur. Bu tarihten sonra Batı kökenli kelimelerin dilimizde yavaş yavaş çoğaldığını görüyoruz. Günümüzde ise eskiden kullanılan pek çok Arapça, Farsça kelime artık kullanılmamaktadır. Bunların yerini Batı kökenli ve özellikle İngilizce kelime ve kelime grupları almıştır. XXI. yüzyılda İngilizcenin bir dünya dili olarak kabul görmesinden sonra Türkçe de bundan nasibini almış ve Türkçeye bir çok İngilizce kelime ve deyim geçmiştir. Bilgisayar kullanımının bütün dünyada hızla arttığı bu günlerde İngilizce olan bilgisayar tabirleri Türkçeyi adetâ istilâ etmektedir. Aşağıda Batı kökenli isimlerle Türkçe yardımcı fiillerin birleşimleri gösterilecektir:

a) İsim+yardımcı fiil

ciro et– "bir ticaret senedinin veya çekin arkasına gereken yazıyı yazmak", *irrite et–* "rahatsız etmek, rahatsızlık vermek", *çek (check) et–* "kontrol et-

[15] Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*, İstanbul 1847, s. 278-283.

[16] Haluk İpekten, *Nâilî*, Kültür ve Turizm Bak. Yay.: 679, Ankara 1986.

[17] Ali Fuat Bilkan, *Nâbi (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*, Akçağ Yay., Ankara 1999.

[18] Haluk İpekten, *Şeyh Gâlib (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*, Akçağ Yay., Ankara 1996.

mek", *diskas (discuss) et–* "tartışmak", *hold et–* "tutmak, bir yerde biriktirmek", *print et–* "yazıcıdan çıkarmak", *registre et–* "kaydetmek", *refüze et–* "reddetmek", *redakte et–* "düzeltmek" *idol ol–* "çok sevilen bir kişi olmak", *kadük ol–*" yasama meclisinin değişmesi ile önceden sunulan yasa tasarılarının değerini yitirmesi", *ambale ol–* "çok yorulup iş göremez duruma gelmek, şişmek", *sosyetik ol–* "yüksek tabakada yaşan insanlar gibi olmak", *deplase ol–* "yer değiştirmek", *frapan ol–* "alımlı, çekici olmak", *fri (free) ol–* "serbest olmak, serbest kalmak, hür olmak", *of (off) ol–* "izinli, serbest, boş olmak", *out ol–* "tutulmamak, gözden düşmek", *panik ol–* "ürkmek", *şok ol–* "şaşkınlığa uğramak, şaşırmak", *blöf yap–* "karşısındaki insanı aldatmaya yönelik tavırlarda bulunmak", *banyo yap–* "yıkanmak", *ful (full) yap–* "doldurmak", *gol yap–*" gol atmak", *çenç (change) yap–*" değiştirmek", *demogoji yap–* "laf ebeliği yapmak", *dabıl (double) yap–* "ikileme, iki bölümü birden bitirmek", *espri yap–* "şaka yapmak", *iskonto yap–* "indirmek", *coking (jogging) yap–*" vücudun ısınması için yavaş yavaş koşmak", *modifay (modify) yap–* "değiştirmek, *miks (mix) yap–* "karıştırmak", *provokasyon yap–* "kışkırtmak", *reyting yap–* "seyredilme, beğenilme oranını arttırmak", *remiks (remix) yap–* "bindirmek, yüklenmeye başlamak", *sorti yap–* "çıkış yapmak", *şov yap–* *"gösteri yapmak", zaping yap–* "televizyon veya radyo kanallarında gezinmek, geçgeçlemek".

b) Birleşik isim+yardımcı fiil

baypas (by pass) et– "devre dışı bırakmak, damar aktarmak", *baypas (by pass) ol–* "devre dışı kalmak, açık kalp ameliyatı olmak", *çekap (check up) yaptır–* "tam bakıma girmek, vücudun her tarafının kontrölden geçmesi", *hattrik (hat-trick) yap–* "üçlemek, üç gol birden atmak", *stantbay (stand by) yap–* "yedekte bekletmek", striptiz (strip–tess) *yap–* " soyunarak gösteri yapmak"[19]

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde Arapça, Farsça kelimelerle Türkçe yardımcı fiillerden oluşturulan birleşik fiillerden en çok kullanılanları *i–, et–, ol–, eyle–, kıl–* yardımcı fiilleriyle yapılanlardır. Bu devrede *yap–* yardımcı fiili Arapça, Farsça kelimelere pek getirilmemiştir. Bugün ise daha çok Batı kökenli isimlerle beraber gelen yardımcı fiillerden en çok *yap–, et–, ol–* şekilleri kullanılmaktadır. Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde kullanılan *eyle–* ve *kıl–* fiillerinin yerini bugün *et–*[20] ve *yap–* yardımcı fiilleri almıştır.

Yabancı dillerden dilimize geçmiş kelimelerin hemen hemen hepsi isim soylu kelimelerdir. Yabancı kelimeleri ancak isim tabanı hâlinde kabul eden Türkçe, bunları fiilleştirmek için daha çok yardımcı fiillerle birleşik kelimeler yapmak yolunu takip etmiş, böylece dilimiz her devirde bir çok yabancı kelimeyi bünyesine dahil etmiştir. Dilimiz, isimden fiil yapma eki olan *–la/–le* ile yabancı kelimeleri fiilleştirme yolunu da tutmuştur.[21] Böylece bazı yabancı kökenli isimler hem yardımcı fiillerle, hem de –la/–le ekiyle fiilleştirilmişlerdir. *hasta ol–* ~ *hastalan–*, *fenâ ol–* ~ *fenâlaş–*, *ful yap–* ~ *fulle–*, *borda et–* "yandan yanaşmak" ~ *bordala–*, *tekrâr et–* ~ *tekrarla–*, *tuhaf ol–* ~ *tuhaflaş–* vb. gibi.

[19] Batı kökenli isimlerle birleşen yardımcı fiillerle ilgili örnekler için şu eserlerden faydalanılmıştır: Ali Şeylan, *Türkçede Birleşik Fiiller*, (Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997; Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 2. Baskı, Ankara 1986; *PC WORLD*, İstanbul, Aralık 1999; Redhouse *İngilizce-Türkçe Sözlük*, 17. Baskı, İstanbul 1990; *Yabancı Kelimelere Karşılıklar*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1995.

[20] Bu fiil, Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde de çoklukla kullanılmaktadır.

[21] Tahsin Banguoğlu, *a.g.e.*, s. 216, 315.

Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde yazılmış bir metin ile, günümüzden seçtiğimiz başka bir metni karşılaştırdığımızda isim soylu yabancı kelimelerle ana yardımcı fiillerin, kökenleri başka dillerden olsa da her devirde birleşerek yeni kelimeler oluşturduklarını görebiliriz.

Metinler

1.a) Metin

Ekâbir-i ulemâdan Ahmed İbni Hanbelî –radıyallahü anh– hazretlerini Me'mûn Halîfe mahbûsen getirip akd-i meclis-i münâzara olunmadan Me'mûn, küşte-i raybü'l-münûn olup evreng-i hilâfet, Mu'tasım Billah'a müyesser oldukda, İmâm-ı müşârü'n-ileyhi mahall-i münazâraya getirip: "Kelâmullah; mahlûk mudur, yoksa kadîm midir?" diyü su'âl olundukda ol dahi cevabında : "Allah'ın ilmi mahlûk ise kelâmı da mahlukdur." dedikde, cellâdân-ı zebâniye-meşreb ihzâr olunup ol meclisde ol zât-ı azîmü'ş-şânı mertebe-i akıldan sâkıt oluncaya dek kırbâc-ı sü'bân-endâm ile darb eyleyüp envâ-'ı işkenceye mübaşeret etdikde, asâkir-i İslâm: "Ulemâya bu hakaret nedir?" diyü çenber-itâatden hurûç edeyazdılar.[22]

1.b) Günümüz Türkçesine çevirisi

Büyük âlimlerden Ahmet İbni Hanbelî –Allah ondan razı olsun– hazretlerini Halife Me'mûn, tutuklu bir şekilde getirip, o (Ahmet İbni Hanbelî), münazara meclisinde (jüri önünde) yargılanmadan, (kendisi [Halife Me'mûn]), zamanın keskin kılıcıyla öldürülüp hilâfet makamı (tahtı), Mu'tasım Billâh'a geçtiği vakit, yukarıda bahsi geçen İmam, münazara meclisine getirilip (ona): "Allah'ın kelâmı (Kur'ân–ı Kerîm) yaratılmış mıdır, yoksa ezelden beri var mıdır?" diye sorulduğu zaman, o da cevaben: "Allah'ın ilmi yaratılmışsa, kelâmı da yaratılmıştır" dediği sırada, (cehennem) zebanisi gibi olan cellatlar hemen orada bitip, o şanı yüce zâtı, aklını kaybedinceye kadar yılan gibi olan kırbaçlarıyla dövdüler. Böylece o zât bin bir türlü işkenceye maruz kaldı. Bunu gören İslâm askerleri: "Âlimlere bu hakaret nedir?" diyerek itaat çemberinden çıkmaya başladılar (isyan etmeye başladılar).

2.a) Metin:

Message Filters'i seçip New butonunu tıklayın ve kural olarak bir karşılaştırma kriteri belirtin. Sonraki satırı 'then move to folder' olacak şekle getirip açılan listeden dilediğiniz klasörü seçin. Üst kısımda filtreyi isimlendirip OK'yi tıklayın.[23]

[22] Veysî, *Hâbnâme-i Veysî*"den, *Büyük Türk Klâsikleri*, Cilt: 5, s. 341.

[23] *PC World*, İstanbul Aralık 1999, s. 158.

2.b) Günümüz Türkçesine çevirisi

Çağrı süzgeçlerini seçip 'yeni' düğmesini tıklayın ve kural olarak bir karşılaştırma ölçütü belirtin. Sonraki satırı 'daha sonra dosyayı taşıyabilecek' şekle getirip açılan listeden dilediğiniz klasörü seçin. Üst kısımda süzgeçi isimlendirip 'okey (tamam)' tuşunu tıklayın.

XVI. yüzyılın başlarında edebî bir dille kaleme alınmış olan birinci metinde yardımcı fiiller ve diğer bir kaç fiilin dışında Türkçe kökenli kelime hemen hemen hiç yoktur. Kelimelerin hepsi Arap, Fars kökenlidir. XX. yüzyılın sonlarına doğru yazılmış olan ve bir bilgisayar dergisinden alınan ikinci metinde ise aşağı yukarı metnin yarısına yakın bir kısmında Batı kökenli kelimeler geçmektedir. Türkçe kökenli kelimeler bu metinde birinci metne göre daha fazla olmasına rağmen yine de yeteri kadar değildir.

Sonuç

Bundan 150-450 sene önce, yani Klâsik Osmanlı Türkçesi devresinde Arapça, Farsça kelimelerin istilâsı ile karşı karşıya olan Türkçe, bugünlerde aynı şekilde Batı kökenli –özellikle İngilizce– kelimelerin istilası altında bulunmaktadır. Bu büyük akışa, Türkçe yardımcı fiillerin, yabancı kökenli isimlerle kolaylıkla birleşip yeni kavramlar meydana getirebilmesinin ve bazı entelektüel çevrelerin kendilerini başkalarından ayrı tutmak gayesiyle zevk için İngilizce kelimeler kullanmak istemelerinin yardımcı olduğu söylenebilir. XX. yüzyılın başlarında gereksiz olan bir çok Arapça, Farsça kelime ve şekil dilimizden ayıklanıp, halk ve aydın tabaka insanlarının konuştukları ortak dilin kelimeleri Türkçede kaldı ve böylece dilimiz yeni ve güzel bir mecrâya doğru gitti. Günümüzde ise İngilizcenin artık bir dünya dili olmasından dolayı Türkçeye bu dilden bir çok kelime girmesi engellenememiştir. Bugün artık İngilizce kelimeler, tıpkı 3-4 asır önce Arapça, Farsça kelimelerin aktığı gibi, dilimizi çepeçevre kuşatmıştır.

Batı kökenli isim ve isim soylu kelimelerle Türkçe yardımcı fiillerin kullanımı günümüzde artık her çevrede yaygınlaşmıştır. Batı kökenli kelimelerin Türkçeye sınırsız bir şekilde girmesini önlemeye çalışmak, yabancı kökenli kelimelere karşılık bulunan kelimeleri kullanarak toplumun her kesimine benimsetmek, herkesin önemli görevleri arasındadır. Bu da dil şuurunun gelecek nesillere çok iyi bir şekilde anlatılması ile olacaktır. Bunun kolay bir şey olmadığını da belirtmek yerinde olur.

Kaynakça

Âhî — *Hüsn ü Dil*, İstanbul 1870.

Banarlı, Nihat Sami — *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi I-II*, İstanbul 1971.

Banguoğlu, Tahsin — *Türkçenin Grameri*, 2. Baskı, İstanbul 1986.

Bilkan, Ali Fuat — *Nâbî (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*, Akçağ Yay. Ankara 1999.

Büyük Türk Klâsikleri, Cilt: 2, 5-6, Ötüken Yay., İstanbul 1985, 1987.

Deny, Jean — *Türk Dili Grameri* (çev: Ali Ulvi Elöve), İstanbul 1941.

Ergin, Muharrem — *Türk Dil Bilgisi*, 14. Baskı, İstanbul 1986.

Gabain, A. Von — *Eski Türkçenin Grameri*, (çev: Mehmet AKALIN), İstanbul 1988.

İpekten, Haluk — *Nailî*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1986.

İpekten, Haluk — *Şeyh Gâlib (Hayatı, Sanatı, Eserleri)*, Akçağ Yay. Ankara 1996.

Korkmaz, Zeynep — *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1992.

Lami'î Çelebi — *Münâzara-i Bahar ü Şitâ*, İstanbul 1873.

Nergisî — *Hamse (Nihâlistan Bölümü)*, İstanbul 1869.

PC World (Bilgisayar Dergisi), İstanbul, Aralık 1999.

Redhouse, S. J. W. — *İngilizce-Türkçe Sözlük*, 17. Baskı, Çeltüt Mat. ve Tic. A.Ş., İstanbul 1990.

Şeylan, Ali — *Türkçede Birleşik Filler* (Yüksek Lisans Tezi), İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

Tulum, A. Mertol — *Yeni İmlâ Klavuzu*, Tercüman Gaz. Yay., İstanbul 1986.

Türkçe Sözlük, 9. Baskı, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1998.

Veysî — *Hâbnâme-i Veysî*, İstanbul 1847.

Yabancı Kelimelere Türkçe Karşılıklar, Türk Dil Kurumu Yay., Ankara 1995.

Osmanlılardaki Göz Hastalıklarıyla İlgili Belli Başlı Çalışmalardan Örnekler

Esin Kâhya*

Göz hastalıklarıyla ilgili olarak yapılan çalışmaların erken tarihlerden itibaren başladığı ve daha sonraki yüzyıllarda bu konudaki çalışmalarla göz ve göz hastalıklarıyla ilgili açıklamaların artarak, gelişerek sürdüğü görülmektedir. Bu çalışmaların ilk uygarlık zamanında başladığını söylemek mümkündür. Özellikle de bugün Ortadoğu dediğimiz bölgedeki uygarlıkların bu konuda öncülük ettiği söylenebilir. Örneğin Eski Mısır'da göz hastalıklarıyla ilgili bazı bilgilere rastlanmaktadır. Bunlar arasında göz hastalıklarından trikiyasis (kirpik köklerinin iltihaplanması) tedavisi için göz pomatları kullanılmıştır. Yine bir göz hastalığı olan ektropium ve trahomu bazı bitkisel ilaçlarla tedavi ediyorlardı. Ayrıca, Mısırlıların gece körlüğü için sığır karaciğeri kullandıkları görülmektedir. Bunlara ilave olarak, A vitamini açısından zengin olan karaciğerin tedavide kullanımı son derecede mantıklı idi.[1]

Aynı şekilde, Mezopotamya uygarlıklarında da bazı göz hastalıklarının çok iyi bilindiği ve de bunlara karşı bazı tedavilerin de önerildiği bilinmektedir. Orta Doğu ülkelerinin gerek iklimi gerekse havanın tozlu ve pis olması sık sık muhtelif göz hastalıklarının yaygın olarak görülmesine zemin hazırlamıştır. Bunlar arasında trahom zikredilebilir.

Daha sonra, Yunan uygarlığında ve İslâm dünyasında da göz ve göz hastalıklarının ayrıntılı olarak incelendiği görülmektedir. Gözle ilgili olarak, Galen'in, gözün yapısı, görmenin nasıl gerçekleştiği ve hastalıklarıyla ilgili bilgi verdiği görülmektedir.

İslâm dünyasında 750'lerden itibaren yoğunlaşarak, yaklaşık iki yüzyıl olarak belirleyebileceğimiz dönemdeki çeviri faaliyetleri sayesinde Yunan uygarlığında yazılmış olan eserlerin Arapçaya kazandırılmasıyla, diğer bilimsel çalışmalarda olduğu gibi temel bilgilerin İslâm dünyasındaki hekimlerin kullanımına sunulduğu görülmektedir. Zaten ilginç bir şekilde tıpla ilgili olarak yazılan ilk eserler de göz hastalıklarıyla ilgilidir. Bunlardan biri olan Yuhanna İbn Maseveyh'in (IX. yüzyıl) *Dagal al-'Ayn*'ı göz ağrıları ile ilgilidir. Onun bir başka eseri *Ma'rifet Mihnat al-Kehhâlîn* de yine göz hekimlerinin belli başlı sorularına cevap verilebilsin diye kaleme alınmıştır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.

[1] Sayılı, A., *Mısır ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara 1982, s. 149.

İslâm dünyasında erken tarihli gözle ilgili eserlerden biri de aslında bir matematikçi olarak tanınan Sâbit b. Kurrâ'ya aittir. *Kitâb al-Basar ve al-Basîret* adlı bu eser, daha çok göz ve görme ile ilgilidir. Ancak bazı kaynaklar eserin 930 tarihinde yazıldığını, halbuki Sâbit b. Kurrâ'nın 903 yılında öldüğünü, dolayısıyla bu eserin ona ait olamayacağını iddia etmişlerdir.

Yine erken tarihli oftalmoloji eserlerinden biri de Hüneyn b. İshak'a[2] aittir. Aslında onun bu konuda iki eseri vardır. Bunlardan biri *Kitâb al-Mesâil fî al-'Ayn* adlı eserdir; gözle ilgili yaklaşık 207 soru ve cevaptan meydana gelmiştir. Bu eser ona atfedilmektedir, ancak kesin olarak ona ait olup olmadığını söyleyemiyoruz. Onun bir başka eseri *Kitâb al-'Aşer Makâlât fî al-'Ayn*[3] *a*dlı eseri olup, gözle ilgili Arapça kaleme alınmış ilk eserlerden birisidir. Eser, içerik olarak değerlendirildiğinde, ilkin göz anatomisi ile ilgili bir şema ve gözün anatomik yapısı hakkında bilgi verir. Burada, görme siniri (optik) birinci kafa çifti olarak verilmektedir ki bu bilgi Galenik anatomiye de uygundur.

Hüneyn b. İshak'ın eseri ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde ve Galen'in vermiş olduğu gözle ilgili açıklamalarla karşılaştırıldığında, önemli benzerlikler gösterdiği belirlenir. Eser sadece, bilgi olarak değil, terminoloji açısından da bu etkileşimi açıkça sergilemektedir. Çünkü henüz Arapça tıbbi terminoloji yeterli olmadığı için, Hüneyn b. İshak, ister istemez, bazı terimleri Yunanca'dan adeta transliterasyonunu yapmak suretiyle almıştır. Bunlar arasında tedavide kullanılan bitki adlarının yanı sıra, âlet ve anatomi terimleri de bulunmaktadır.

Hüneyn b. İshak'ın göz ve göz hastalıklarıyla ilgili eseri, İslâm dünyası için ayrıcalıklı bir yere sahiptir, çünkü bu kitap sadece daha önce mevcut bulunan bilgileri İslâm dünyasına aktarmakla kalmamış, aynı zamanda, daha sonraki bilginin oluşmasında da temel eser görevini görmüştür.

Daha sonraki yüzyılda yaşamış olan birçok hekimin eserlerinde de, göz hastalıklarıyla ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Ancak, onlar arasında en göze çarpanı İbn Sînâ'nın *al-Kanûn fi't-Tıbb* adlı eseridir. İbn Sînâ'nın diğerlerinden en önemli farkı, bir hekim olarak iyi bir gözlemci olmasıdır. O gözü bir organ olarak incelerken, sadece anatomik yapısını değerlendirmemiş, aynı zamanda fizyolojik optik açısından da değerlendirmiştir.

Bilindiği gibi, görme ile ilgilenenler daha çok fizikçiler olup, İslâm dünyasındaki fizikçiler iki ana konu ile ilgilenmişlerdir. Bunlardan birisi hareket, diğeri ise optiktir. Bu ikinci konu ile ilgilenenler arasında İbn Heysem ve İbn Sînâ'dır. Her ikisi de, görmenin fiziki boyutlarını incelemiş ve görmenin nasıl olduğunu optik açıdan değerlendirmişlerdir.

Her iki bilim adamı da, daha önce Batlamyus'un açıklamalarından ve de İslâm dünyasında diğer bilim adamlarının kabul ettiğinden farklı olarak, görmenin gözden çıkan ışıkla ya da görme ruhu ile değil, göze dışarıdan gelen ışık ışınlarıyla gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Buna göre, gö-

[2] Hüneyn b. İshak, Hira'da doğmuş bir düşünürdür. Nesturi bir eczacının oğludur. İlkin temel eğitimini, Jundişapur'da almış ve daha sonra Bağdat'a gelmiştir. Orada dil çalışmaları yapan Hüneyn b. İshak, daha sonra Basra'ya giderek dil çalışmalarına katılmıştır. Memun ve Mütevekkil zamanında Süryaniceden Arapçaya ve Yunancadan Arapçaya yapılan çeviri faaliyetine katılmıştır.

[3] Bu eser Ortaçağda iki farklı ad ile kaydedilmiştir. A. Galeni, *Opera Omnia*, Venedik 1541, c. 3, s. 683; ve b. *Omnia Op*era Ysaac, Lugduni 1515, foll. 172-178. Hirschberg bu kitabın Hüneyn b. İshak'a ait olduğunu göstermiştir. Bkz. Esin Kâhya, "İslâm Dünyasında Belli Başlı Oftalmoloji Çalışmaları", *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Farabi, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990, s. 366.

ve dışarıdan gelen ışık ışınları gözün merceğinde kırılarak 'hayalin oluşmasını sağlar.

Diğer hekimlerden farklı olarak, görme sinirini birinci kafa çifti olarak değil, ikinci kafa çifti olarak belirlemiştir. Birinci kafa çifti olarak n. olfactorius, yani koku siniri olduğunu söylemiştir. Bu da İbn Sînâ'nın günümüz kafa çiftleri sınıflamasına uygun bir açıklama getirdiğini göstermektedir.

Gözün sağlığı ile ilgili olarak açıklama verirken, İbn Sînâ 4 nokta üzerinde durmaktadır:

Zararlı yiyecekler, örneğin tuzlu yiyeceklerin göze zarar verdiğini iddia etmektedir;

Kuvvetli ışığın gözlerin sağlığına zararlı olduğunu ve. kuvvetli ışık ışınlarının gözü incittiğini iddia etmiştir;

Çok ufak yazıları okumanın da yine gözü rahatsız ettiğini iddia etmiştir;

Fazla cinsi münasebet de, ona göre, göze zarar veren hususlardandır.

İbn Sînâ, eğer yukarıda söz konusu edilen hususlara dikkat edilirse, gözlerin sağlığını korumanın mümkün olduğunu ve görmenin gücünü koruyabileceğini kaydetmiştir. Ancak bunların yanı sıra, kusma, kan alma, hacamat ve hafif yiyeceklerin de göz sağlığının korunmasında etkili olduğunu, hatta, kan alma ve kusmanın sadece gözün sağlığının korunmasında değil, genel olarak vücut sağlığının korunmasında da etkin olduğunu iddia etmiştir.

İbn Sînâ, göz hastalıklarını belli bir sistematik içinde ele alıp incelemiştir. Onun ele alıp tanısını verdiği belli başlı hastalıklar şöyle verilebilir:

Gece körlüğü;
Hayalât (halusinasyon);
Miosis;
Katarakt;
Paraliz;
Görme zaafı;
Kar körlüğü.

Burada ele alınıp tanısı ve tedavi ile ilgili açıklama verilen hemen bütün hastalıklar görme zaafı yaratır. Bu hastalıklardan gece körlüğü, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, çok erken tarihlerden itibaren iyi bilinen bir göz şikayetidir. Hayalat ise, daha sonra Johannes Müller'in (1801-1858) de belirtmiş olduğu gibi, göze yapılan herhangi bir uyarının görüntü olarak ya da ışık olarak algılanmasıdır. Miosis de bir nevi görme zaafıdır. Katarakt ise, yine daha önceki hekimler tarafından da belirtilmiş olduğu gibi, lensin kalınlaşmasından meydana gelmiş olup, yine, daha önceki hekimlerin de önermiş olduğu gibi, İbn Sînâ da, lensin alınması ile tedavinin mümkün olabileceğini söylemiştir.

İbn Sînâ'nın açıklamasını vermiş olduğu göz hastalıkları arasında en il-

ginçlerinden birisi onun *'selce'* dediği kar körlüğüdür. İbn Sînâ kar körlüğünü şöyle belirlemiştir: *'uzun süre beyaz renkli nesnelere bakan kişiler, daha sonra diğer nesnelere baktıklarında göremezler ya da, nesneler yakınsa, nesneleri kişi açık ve seçik olarak göremez, beyaz lekeler varmış gibi algılar.'*[4] Bu konuyla ilgili Batıda ilk açıklama yapan hekim Johann Widmarck'tır (1850-1909). Widmarck kar körlüğünün ultraviole ışınları, karın etkisi ya da sürekli beyaz nesnelere bakmaktan meydana geldiğini söylemiş ve bu arada elektriki oftalmia ve Güneş eritemasının rolünü de ele alıp, incelemiştir.[5]

İslâm dünyasındaki gözle ilgili çalışmaların daha sonraki yıllarda Osmanlılardaki göz hastalıkları açıklamalarını etkilediğini söylemek mümkündür. Osmanlılarda hekimler baş hastalıkları arasında gözle ilgili hastalıkları da ele almıştır. Bunlar arasında meşhur hekim-cerrah Şerefeddin Sabuncuoğlu da vardır. O, Fatih döneminin önemli hekimlerinden olup, özellikle cerrahi çalışmalarıyla ad yapmıştır. Amasya'da bir hastanede hekim-cerrah olarak görev yapmış olan Sabuncuoğlu, diğer Osmanlılarda yetişmiş hekimler gibi, İslâm tıbbının temel kuramlarını çok iyi biliyorsa da, sadece mevcut bilgiyi tekrarlamakla yetinmemiş; bir hekim olarak edindiği deneyimlerini de vermekten, onların ışığında görüşlerini yönlendirmekten kaçınmamıştır. Ayrıca, diğer bir çok hekimden farklı olarak Sabuncuoğlu bizzat bazı hayvan deneyleri yapmış, ve bu araştırmalarıyla bir bilim adamı olarak tutumunu göstermiştir. Sabuncuoğlu'nun *Mücerrebnâme* adlı eserinde onun bu yanını daha açık görebiliyoruz. Horozlar üzerinde bazı ilâçların deneylerini yaptığı ve de bazı ilâçları ise bizzat kendi üzerinde denediği kaydedilmektedir.[6] Deneyle ilgili görüşlerini ise şöyle vermektedir: '*Tecrübe delil-i sıdkdır.*'[7] Onun diğer bir eseri *Akrabâdîn*'de de aynı zihniyetle hareket edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca sık sık ilâçlarla ilgili 'denenmiştir' ibaresine rastlanmaktadır, ki bu da yine onun gözlem ve deneye verdiği önemin bir başka işaretidir.

Eserlerini güzel bir on beşinci yüzyıl Türkçesi ile kaleme alan Şerefeddin Sabuncuoğlu'nun daha çok ad yapmış olan eseri *Cerrâhiyetü'l-Hâniyye* ise adından da anlaşılacağı gibi cerrahi konularını ele alan bir eserdir. Yazar, bu eserinde cerrahi vakalarla ilgili açıklamalarının yanı sıra, onları betimleyen resimler de vermiştir. Bu resimler sayesinde biz hem cerrahi metodolojisini, yani nasıl bir cerrahi yöntem uygulandığını ve de cerrahi teknolojisini, yani ne gibi âletler kullanıldığını öğrenmek imkânına sahip oluyoruz.

Sabuncuoğlu'nun bu eserinin on birinci yüzyılda yaşamış olan Abu'l-Kâsım Zehravi'nin eserinin bir çevirisi olduğu söylenirse de, kitap Zehrâvi'nin, Sabuncuoğlu'nun çevirdiği iddia edilen *Kitâb el-Tasrîf* adlı eseri ile karşılaştırılacak olursa, her ne kadar önemli ölçüde benzer olduğu belirlenirse de, Sabuncuoğlu'nun hemen her konuda, bazı kişisel ilaveler yaptığı da belirlenmektedir. Bir hekim-cerrah olarak Sabuncuoğlu'nun daha önceki eserlerden yararlanması son derecede doğaldır, ancak, o yine yukarıda da be-

[4] Kâhya, Esin, "İbn-i Sina'da Göz ve Göz Hastalıkları", *Ankara Nümune Hastanesi Bülteni*, yıl 24, sayı 3, 105), 1984, s. 14.

[5] Castiglioni, A., *A History of Medicine*, çev. E. Kumbhaar, New York 1947, s. 866-867.

[6] Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrahiyetü' l-Haniyye*, çev. İlter Uzel, Ankara (TTK), 1992, c.1, s. 32-33.

[7] Ş. Sabuncuoğlu, *Mücerrebname*, Süleymaniye, Fatih 3619, s. 4b.

lirtilmiş olduğu gibi, deney yapan, iyi bir hekim-cerrah olarak önemli deneyimler elde etmiş bir bilim adamı olarak, şüphesiz bu bilgilerini değerlendirmek ve kitabında vermek durumundadır. Dolayısıyla, bu esere sadece bir çeviri olarak bakmak ve o açıdan değerlendirmek doğru olmayacaktır.

Sabuncuoğlu, *Cerrâhiyetü'l-Hâniyye* adlı eserinde dağlama konusunda bilgi verirken, ilkin başla ilgili hastalıkları ele almıştır ve bunlar arasında göz hastalıklarından da söz ederek, göz hastalıklarıyla ilgili dağlama uygulamaları hakkında bilgi vermiştir. Bunlar şöyle sıralanmaktadır:

Göze inen suyun dağlamasının yollarını bildirir;
Göz yaşardığının eskimişinin dağını bildirir;
Gözlerin kapaklarının istirhasının dağını bildirir;
Göz pınarında olan nasırın dağını bildirir;
Kirpiklerinin içeri bükülmesinin dağını bildirir.

Burada dağlama tedavisinin önerildiği göze su inmesinde uygulanan dağlama konusunda Sabuncuoğlu şöyle bir açıklama vermektedir:

Bil ki her kimde su alameti görülürse, ki onun belirtileri kitâplarda zikrolmuşdur; onun çok acele tedavisi ile meşgul olasın, çünkü ihmal edilecek bir hastalık değildir. Beyne tenkiye edip, temizleyip, bütün rutubet artıran şeylerden perhiz yaptırasın. Hasta aç karna sıcak hamama gire ve 3 gün hastanın, saçlarını kesip, başı temizleyerek, başın orta kısmına dağ vurasın. Eğer söz konusu su inmesi iki gözde de görülürse, iki şakağına iki dağ daha vurasın ve eğer bir gözde olursa sadece bir şakağa dağ vurasın. Dağlama şu şekilde yapılmalıdır: dağ vurduğun zaman deri altındaki ne artere ne de vene rastlatmayasın. Dağlamanın uzunluğu gerektiği kadar olmalıdır; hastalığın ağırlığı ile bunun dengeli olması gereklidir. Eğer dilersen iki dağlama daha yapasın, ancak bu dağlamanın sinirin üst tarafina gelmemesine dikkat etmelisin.[8]

Sabuncuoğlu, ayrıca, bazı göz hastalıklarının cerahat yarma veya delme yoluyla tedavi edilebileceğini söylemektedir.

Damarlardan göze inen sıcak suyun tedavi yolunu verir;
Başın içinden göze inen sıcak suyun tedavisinin yolunu verir;
Göz kapaklarında olan siğillerin tedavisini bildirir;
Kapaklarda olan yaraların tedavisini bildirir;
Göz kapaklarında olan çıbanların tedavisini bildirir;
Göz kapağını kesip dikmenin şeklini verir;
Göz kapağında fazla biten kirpiğin iğne ile dikmenin yolunu bildirir;
Kapak kısacık olduğunda tedavi yolunu bildirir;
Alt kapak kısacık olduğunda tedavi yolunu bildirir;
Gözdeki fazla etin tedavisini bildirir;

[8] Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrahiyetü' l-Haniyye*, c. 1, s. 136.



Şekil 1: Göz tedavisinde kullanılan âletlerden sınnare[9]

Göz pınarında olan fazla etin keserek nasıl tedavi edileceğini bildirir; Kapak göze yapıştığı durumda tedavisini bildirir.

Bu grupta ele alınan hastalıklar, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi cerrahi müdahale ile tedavi edilen hastalıklardır. Bu hastalıklardan göz kapağında fazla kıl bittiğinde şöyle bir tedavi ön görmektedir:

Kimin gözünde fazla kıl bitse, ki kirpiklerin bulunması gereken normal çizginin dışında bitmiş olan bu kıllar göze ziyan verir; çeşitli hastalıklara sebep olur; göz yaşı daim akmak gibi, kapaklar vurmak gibi ve kirpikler dibi galiz olmak gibi ve göz ağrıyıp, harab olmak gibi bu sebeplerden göz görmez olur. Gözü açmanın dört yolu vardır. Biri od ile dağlamaktır. İkinci tedavi şekli demirle dağlamaktır ki bunu dağlama konusunda açıkladık. Üçüncü tedavi şekli kesip dikmektir. Dördüncü kamışla bağlamaktır. Şöyle ki hastanın başını öne doğru eğin; sol el ile kapağı devir. Eğer el ile devrimek mümkün olmazsa, bir iğneye ibrişim tak; o iğneyi kapağın iç yanından kirpiğin dibinden sokasın ta ki kapağın dışına çıksın. Daha sonra o ibrişimle kapağı yukarı çekesin; milile kapağı aşağı basasın ta ki kapak devrile. Ondan sonra bir neşli denen bir mibza alasın gözün pınarından kuyruğuna kadar artık biten kılın altını çiz: bu amele cerrahlar tebtin derler. Ondan sonra, o ibrişimi kes. Kapağın altına bir yastıkcık koyasın pamuktan veya eski bir bezden ve ondan sonra mürekkep ile kapağın üstüne mersin yaprağı şeklinde işaret koy, ancak bu işaret öyle olmalıdır ki, göz kapağı kalkabilmelidir. Bundan sonra, fazlalık kıl göze zarar vermez. Daha sonra mizbaha ile gözün pınarından göz kuyruğuna kadar çizesin. O işaret ettiğin yeri kirpikten bir ince yoğunluğu uzak olmak gerektir. Ondan sonra, bir sınnare alıp, işaret ettiğin yerin bir ucundan vur; o işaret ettiğin yeri soy; diğer uca varınca, tamamen derisi gitmiş olsun. Ondan sonra bu işlemi yaptığın yeri soy. Diger uca vardığında derisi tamamen gitmiş olsun. Ondan sonra ibrişimle iki tarafını bir yere getirip dik. Kanını sildikten sonra, o diktiğin ibrişimin iki ucunu iki tarafa öksüdüyle yapıştır. Bazıları tiftik ipliği ile dikmek gerektir, demişlerdir. Yahud dikmeden önce, cerahate tura ilacı koy; kurutucu ve büzücü ilâçlar uygula, öyle ki cerahat tamamen yok olsun. Ancak bu işlemden sonra, dikmek gerekir.[10]

[9] Bkz. aynı eser, s. 228.
[10] aynı eser, s. 227-228.

Buraya kadar verilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, Sabuncuoğlu, göz hastalıklarında cerrahi müdahale yapılıp yapılmaması nokta-i nazarından konuyu ele alıp, değerlendirmiştir. Ayrıca, yine yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi bu ameliyatlarda kullandığı âletlerin resimlerini ve de uygulamanın nasıl yapıldığını çizdiği resimlerle göstermiştir.

Osmanlılarda XV. yüzyıl hekimleri göz hastalıkları üzerinde önemle durmuşlardır. Bu hekimlerimizden biri de Muhammed Şirvânî'dir. II. Murad dönemi hekimlerinden olan Şirvânî, adından da anlaşılacağı gibi Şirvân'da doğmuş; daha sonra ailesi ile birlikte Anadolu'ya gelmiştir. Anadolu'ya gelen Şirvânî, daha sonra tıp tahsil etmiştir. Onun hayatı hakkında çok fazla bilgimiz yoktur. Ancak eserlerindeki bazı açıklamaları sayesinde az da olsa bazı bilgiler edinebiliyoruz. Örneğin *Ya'kubiyye*[11] adlı eserini Germiyan oğlu Ya'kub Bey'e ve *İlyâsiyye* adlı eserini Menteşoğlu İlyas Bey'e ithaf etmesinden onun bu hükümdarlara hizmet ettiğini anlıyoruz. Fatih Sultan Mehmed'e ithaf edilmiş bir eseri olmamasından dolayı, onun Fatih'in başa geçtiği 1451'den önce öldüğünü tahmin edebiliriz. Dolayısıyla, eserlerinden onun 1375 ile 1450 tarihleri arasında yaşamış olduğunu tahmin edebiliriz. Eserlerinden hayatının sonuna doğru Bursa'ya gitmiş olduğunu öğreniyoruz. Muhtemelen, geri kalan hayatını da orada tamamlamıştır.

Şirvânî eserlerini Türkçe ve Arapça olarak kaleme almıştır. Onun Arapça eserlerinden birisi *Ya'kubiyye*'dir. Eser, Germiyan beyi Emir Ya'kub b. Emir Süleyman adına kaleme alınmıştır. Şirvânî'nin bu eseri, 30 fasıldan meydana gelmiştir. Giriş kısmında yaradılışın gayesi hakkında bilgi verildikten sonra, eserde, hıfzısıhhat, yiyecek ve içecekler, yaz ve kış sporları, ata binmek, bazı ilâçlar ve hazırlanışları hakkında bilgi verilmektedir. Eserde ayrıca, çeşitli macunlar ve pomatlarla ilgili bilgi bulunmaktadır.

Onun tıpla ilgili bir başka Arapça eseri *Ravzatü'l-Itr*'dır. Eser, eczacılıkla ilgilidir. Özellikle kokular ve kozmetiklerle ilgili açıklamalar içerir.

Tarihin her döneminde kozmetikler ve kokular önem taşımıştır. Bunlardan en bilinenleri Eski Mısır'a aittir. Eski Mısırlılarda kozmetikler özel bir merak konusu olmuştur. Daha sonraki dönemlerde de bu ilgi devam etmiştir. Her ne kadar daha çok bayanların ilgi alanı gibi kabul edilse de erkeklerin de bu konuyla yakından ilgilendikleri görülmektedir.

Osmanlıda, daha çok eczacılıkla ilgili eserler vardır ve kozmetikler ve kokular onların içinde verilmiştir; kozmetikler ve kokularla ilgili eserler nispeten nadirdir. Muhammed Şirvânî'nin eseri bu nadir eserlerden biridir. Eser 44 babdan meydana gelmiş olup, eserinin aslında eczacılıkla ilgili olduğunu, ancak, eczacılığın da tıpla ilgili olup, konuyla ilgili çalışmalarında kitaplardan da yararlandığını ifade etmektedir. Onun yararlandığı eserler arasında İbn Nefis'in *Mu'cez*'i, Râzî'nin *Hâvî*'si, Zehrâvî'nin *Kitâb el-Tasrif*'i Cürcânî'nin *Zahîre-i Harzemşâhî*'si de bulunmaktadır, ve yazar yararlandığı kaynak eserleri zikretmekte; onlar hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.[12]

[11] Süleymaniye, Şehit Ali Paşa 2118'de bir nüshası bulunmaktadır.

[12] Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa 506.

Eserde eczacılık bir sanat olarak nitelendirilmiş ve yazar eserini özellikle onlar için yazdığını vurgulamıştır. Eserde basit ilâçlar, bitkisel, hayvansal ve madeni ilâçların hazırlanması, içecekler, pastiller, uyuşturucular, rahatlatıcı ilâçlar, hapların hazırlanması, lapalar, emilerek alınan ilaçlar, merhemler, yağlar, banyoda alınacak ilâçlar, boyalar, cildi güzelleştiren ilâçlar vb. gibi konularda bilgi verilmiştir. Bu bilgiden ve eserin başlığından onun daha çok güzellik malzemeleri konusunda olduğu anlayışını verirse de, eserin başında kendisinin de belirtmiş olduğu gibi, sağlıklı olmayan insanın güzel olması söz konusu değildir, dolayısıyla, ilkin sağlıklı olmak gerekir. Yazar da bu esaslara dayalı olarak bilgi vermektedir.

Yazarın Türkçe tıp eserleri arasında bugüne kadar nüshası bulunamayan ancak bazı kaynaklarda adı geçen *İlyâsiyye*'si bulunmaktadır. Eser, Menteşe Beyi İlyas b. Mehmed b. Orhan için kaleme alınmıştır.

Yine onun tıp eserlerinden birisi de *Cevhernâme* adlı eseridir. Bu eser, 25 babdan meydana gelmiş olup, aslında bir tıp eseri olmaktan çok kimya eseri olarak nitelendirilebilir. İçinde muhtelif taş ve madenlerin özellikleri verilmektedir.[13] Eser, taş ve maden olmayan inci ve mercan gibi bazı hayvansal kökenli maddelerin yanı sıra, akik gibi bazı bitkisel kökenli maddeler hakkında bilgi vermektedir.

Onun bir başka eseri, *Tuhfe-i Murâdiye*'dir. II. Murad adına yazılmış olan eser, aslında daha önce kaleme aldığı *Cevhernâme*'den de yararlanılarak yazılmış olup, daha çok eczacılıkla ilgilidir. 32 babdan meydana gelmiş olan eser, taşlar ve çeşitli madenlerin yanı sıra, cinsel gücü artıran maddeler, çeşitli kozmetikler, kokulu otlar, vb konularında bilgi içerir.[14]

Muhammed Şirvânî'nin bir başka tıp eseri, *Kitâbü't-Tâbih Tercümesi*'dir. Eser 1226'da Kâtib el-Bağdâdî'nin kaleme aldığı *Kitâbü't-Tâbih mine'l-Etimme fî Kable'-t-Tıbb* adlı eserin tarafından yapılmış çevirisidir. Eser daha çok beslenme üzerinde yoğunlaşmıştır. İçinde çeşitli yemek tarifleri bulunmaktadır. Yemek tariflerinin yanı sıra, bu besinlerin vücuda ne gibi yararları olduğu da belirtilmektedir.

Eserin dikkatimizi çeken bir başka yanı, dil açısından da fevkalade yalın olmasıdır. Türkçe kitaplara iyi bir örnek teşkil eder.[15]

Muhammed Şirvânî'nin bir başka Türkçe tıp eseri *Sultâniyye*'sidir.[16] Sultan Çelebi Mehmed için kaleme alınmış olan eser, 14 babdan meydana gelmiştir. Eserde, sağlığın korunması gibi, genel tıp konuları arasında söz konusu edilen açıklamalar yer alır. Ancak, burada biraz daha ayrıntı verilmiş, her bir kısmın sağlığının nasıl korunacağı tek tek ele alınmıştır; örneğin göz sağlığı, kulak sağlığı gibi. Daha sonra, uyku, cinsel münasebet, mevsimlere göre giyecek ve yiyecekler ele alınıp, her biri hakkında bilgi verilmiştir. Eserdeki açıklamalar sırasında yer yer daha önce yaşamış olan hekimlerin görüşlerine de baş vurulur ve alıntılarla bunlar verilir. Bunlar arasında Râzî ve Hippokrat'ın yanı sıra, Platon'un adının da geçmesi ilginçtir.

[13] Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3577.

[14] Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 1493. Bu kitap Ramazan Şeşen tarafından ("Ortaçağ İslâm Tıbbının Kaynakları ve XV. Yüzyılda Türkçeye Tercüme edilen Tıp Kitapları", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, s. 5 (1995), s. 11-20) yayınlanmıştır.

[15] Millet Kütüphanesi, Ali Emiri (tıb), 143.

[16] Köprülü Kütüphanesi, II. kısım 184/2.

Yazarın belli başlı tıp eserleri arasında özellikle önem taşıyan eserlerinden birisi göz ve göz hastalıklarıyla ilgili *Mürşîd*[17] adlı eseridir. Tıbbi eserler arasında monografiler son derecede azdır, ve bunların çoğu da bahnameler ve hıfzıssıhhatle ilgili eserlerden oluşmaktadır. Az da olsa, müstakil olarak eser verilen konulardan birisi göz ve göz hastalıklarıyla ilgilidir. İlginç bir şekilde bu dönemde göz hastalıklarına ilgi nispeten daha yoğundur. Bu dönemin belli başlı iki hekimi bu konuya ilgi göstermiştir. Bunlardan birisi, Mü'min b. Mukbil Sinôbî ve diğeri Muhammed Şirvânî'dir. Daha sonra çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi vereceğimiz Mü'min b. Mukbil gibi, Muhammed Şirvânî de gözü önemsemiş; vücut sağlığı konusunda yazdığı eserlerde göz sağlığı üzerinde ayrıntılı olarak bilgi vermesinin yanı sıra, göz ve göz hastalıklarını ayrıntılı olarak inceleyen bir eser kaleme alarak, bu konuyu ne kadar önemsediğini bir defa daha vurgulamıştır.

Şirvânî, ilkin kitabın başında, hangi kitaplardan yararlandığını ifade eder. Bunlar arasında, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'u, İbn Nefis'in *Mu'cez*'i, Necmeddin Semerkandî'nin *Esbâb-ı Alâmât*'ı, Râzî'nin *Hâvî*'si, Ali b. İsâ'nın *Tezkire*'si, Malakî'nin *Müfredât*'ını saymaktadır. Burada adı geçen hekimleri ve eserlerini incelediğimiz zaman eserlerinde ayrıntılı olarak göz hastalıklarının ele alındığını belirlemekteyiz. Burada zikredilen yazarların adı geçen eserleri her ne kadar genel tıp eserleri ise de göz, gözün yapısı, görmenin nasıl meydana geldiği ve göz hastalıkları hakkında ayrıntılı bilgi vermişlerdir. Ancak burada adı geçenlerden birisi, diğerlerinden farklı olarak, özellikle göz hastalıklarıyla ilgilenmiştir. Ali b. İsâ, on ikinci yüzyılda, Kâhire'deki hastanede göz hekimi olarak hizmet vermiş meşhur bir hekimdir, ve *Tezkîre* adıyla kaleme aldığı eserinde bu konuda ayrıntılı bilgi vermiştir. Ayrıca o sık sık Galen'den ve Galen'in ilgili konudaki yorum ve önerilerinden de söz etmektedir. Birinci kitabın, dördüncü babının birinci faslında görüldüğü gibi. Orada şöyle demektedir: *'Câlinus eydir, sahih dediği gibidir, lakin mariz dedikleri gibi değildir...'* Yine eserde adı sıkça geçen hekimlerden birisi de Dioscorides'tir. Onun kullandığı otlarla ilgili açıklamalara rastlanmaktadır.

Eserde, gözle ilgili olarak gözün tabakaları, yararı, niçin insan gözü vardır, gözün anlamı, göz renkleri hakkında bilgi verilir; gözü etkileyen nesnelerden söz edilir. Daha sonra yazar, görme fonksiyonunu ele alıp, anlatır. Görme ruhu ve onu taşıyan sinir (n. opticus) hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Burada yazar, daha önce İbn Sînâ ve İbn Heysem'de gördüğümüz, gözün dışarıdan gelen ışık ışınlarıyla gördüğünü çeşitli delillerle göstermeğe çalışmasına karşın, Şirvânî, daha önceki bir teoriyi, gözden çıkan 'görme nurunun' nesneye giderek onu algıladığı ve tekrar geri döndüğü görüşünü savunmaktadır. Kitabın ilk kısmında ayrı bir babda '*bab anı bildirir kim, görici nur nedir ve ne yerden dürimüşdür, ne yerde durur, göze ne türlü iner ve gördüğü nes-*

[17] Süleymaniye Kütüphanesi, Serez 2756.

neleri ne türlü görür ve neden bilir?' şeklinde ifadesiyle de bunu vermekte ve bu konudaki açıklamalarını iki babda şöyle açıklamaktadır:

1. Fasıl Görici nuru ve ruhu getiren siniri bildirir?
2. Fasıl Anı bildirir, kim görici nur nedir ve ne yerden dirümüştür, ne yerde durur, göze ne türlü iner ve gözden ne türlü çıkar ve gördüğü nesneleri ne türlü görür ve neden bilir kim görmüştür.[18]

Bu sınıflama ve metinde verilen ayrıntı bize Muhammed Şirvânî'nin görme konusunda İbn Sînâ'nın ve İbn Heysem'in açıklamalarını görmediği ya da görmüş olsa bile, anlamamış olduğunu göstermektedir.

Muhammed Şirvânî kitabının üçüncü kısmında gözün 'yardımcı organları' da denen kirpikler ve göz kapakları hakkında bilgi verir; bunların neden mevcut olduklarını, yani faydalarını anlatır, neden sadece üst göz kapağının hareketli olduğunu açıklar ve daha sonra her birinin hastalıkları hakkında ayrıntılı bilgi verir.

Muhammed Şirvânî göz hastalıklarını ele alıp açıklamadan önce, hastalık ve sağlık kavramını tartışmıştır; sağlıklı ve hastalıklı ne demektir? sorularını cevaplamıştır. Bu tartışma bize İbn Sînâ'nın *al-Kânûn fi't-Tıbb* adlı eserinin başındaki tartışmayı hatırlatır. Aslında bu değerlendirmeler, tıbbî olmaktan çok felsefî yorumlardır. *'Sıhhati ve marazı bildirir, yani anı bildirir kim sağlık nedir ve neye dirler ve sayrılık nedir ve neye derler?'* şeklinde bu kısmın başlığını vermektedir.

Hekimimiz, eserinde, göz hastalıklarını sınıflandırarak, onların sebep ve 'nişanlarını (araz)' da göz önünde bulundurarak, her biri hakkında bilgi verir. Ancak bunu yapmadan önce, genel olarak, göz için kullanılabilecek ilaçlar hakkında da genel bir bilgi vermiştir.

Göz hastalıklarını sınıflandırırken, diğer göz hekimlerinden bir ölçüde farklı olarak, onların hastalıklarını beyinle ilişkilendirir. Ona göre, bazı göz hastalıkları aslında, bizzat gözden kaynaklanmamakta; beyinden kaynaklanmaktadır ki, bu da ilginç bir yaklaşım olarak dikkatimizi çekmektedir.

Hekimimiz, daha sonra, her bir göz tabakasını, yapısını ve hastalıklarını ele alıp, açıklar. Bunların araz, sebep ve tedavilerini verir. Burada her bir göz hastalığını son derecede ayrıntılı olarak ele aldığı gözlenir. Onun eserinde ele aldığı belli başlı göz hastalıkları iki ana grupta mütalaa edilmiştir:
1. Gözün tabakalarının hastalıkları ki, bunlar çeşitli yaralar, şişler vb. şeklinde verilmektedir. Örneğin, katarakt, lenste olan sıvının yoğunlaşmasından meydana gelmiş bir hastalık olarak tanımlanmaktadır ki, bu tanımı biz daha önceki hekimlerde de bulmaktayız. Hekimimiz, hastalıklarla ilgili tedavi önerilerinde ilâçla tedaviyi ön planda tutmaktadır.
2. Görme ile ilgili hastalıklar ki, bunlar görme zaafı, yakın ve uzağı göre-

[18] Aynı eser, 78a.

meme, gece körlüğü, renk körlüğü, kar körlüğü şeklinde belirlenmektedir. Bu hastalıkların her biri tek tek ele alınıp, belirtileri, sebepleri ve tedavileri hakkında bilgi verilmektedir.

Eserde bu ikinci grupta ele alınan hastalıklardan birisi gece körlüğüdür. Genellikle bu konuyla ilgili olarak Mezopotamyalılardan itibaren bilgi bulmak mümkündür, hatta onlar hastalığın tedavisi için yerinde bir öneride bulunmuşlar; hastaya karaciğer yemesini önermişlerdir ki, biz de bugün gece körlüğünün A vitamini eksikliğinden olduğunu ve karaciğer ve benzeri A vitamini içeren besinlerle tedavi edilebileceğini düşünmekteyiz. Daha önce bu konuyla ilgili eserlere baktığımız zaman bazı açıklamalar bulsak da, Muhammed Şirvânî'nin konuyla ilgili çalışmalarının çok daha ayrıntılı ve tatminkâr olduğu belirlenmektedir.

(İkinci Kitap, XVI. Babın Üçüncü Faslı):

Aşa ana derler kim, gündüzün her baktığı nesneleri görür, gecede onat görmez veya hiç göremez olur. Acemler ana şekur derler, Türkler karağı derler. Sebebi görücü nurun galizliği ve kesifliğidir. Ve bu görücü nur gendi gendisinden galiz ve kesif olmuştur. Gündüzün Güneşin ve nurun ve hareketinin ve uyanıklığının buharı ve kesafeti gider, latif ve rakik kılar. Neye bakarsa görür. Ve gece olucak içindeki artık hıltın gecenin havasıylan ol görücü nur yine öyle kesif ve galiz ederler kim, baktığı nesneleri göremez olur. Nitekim tavuk gecede hiç nesne göremez olur. Ve olur kim, Güneşte veya od katında çok durmakdan görücü nur ol haddilen zayıf olur kim, latife gider, galizi yerinde kalır. Gece havasıylan kalan galiz rutubet bir haddilen kesif buharından olur. Ve maddeden olan dimağdan olandan anınilen seçerler kim, dimağda olan açlıkda ve toklukda ve ıssıda ve soğukda bir düzendir. Ve maddeden olan madde arınmağılan gider ve imtilaylan artar.[19]

Yazar, daha sonra bu hastalığın kimlerde olduğunu açıklar ve tedavisi için gerekli maddelerin vücuttaki ağır hıltların atılmasını sağlayacak yiyecek ve içeceklerle bazı maddeler olduğunu belirtir. Bunlar arasında sedef otu, rezene, keçi ciğeri, Hint tuzu, tavşan ödü, keçi ödü gibi maddeler bulunmaktadır.

Eser incelendiğinde, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, göz hastalıklarının ele alınıp, onların her biri hakkında ayrıntılı bilgi verildiği görülmektedir. Burada hastalıkların sınıflaması yapılırken, yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, gözün anatomik yapısı esas alınmış ve onların her birinde olan hastalıklar ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Ancak, bazı göz hastalıklarında, cerrahi müdahale gerekmektedir. Dönemin hekimlerinden ve Muhammed Şirvânî'den yaklaşık 25 yıl kadar sonra yaşamış olan Mü'min b. Mukbil cerrahi tedaviyi öngörüp, nasıl bir cerrahi uygulama yapıldığı, nasıl bir âlet kullanıldığı ve cerrahi müdahaleden sonra, hastaya uygulanan bakım hakkında ayrıntılı bilgi verirken, paraleli bilgileri

[19] Aynı eser, 201 a.

Muhammed Şirvânî'de bulamamaktayız. Örneğin Mü'min b. Mukbil'in cerrahi tedavi uyguladığı bazı fazla etin kesilmesi ya da fazla kirpiğin çıkarılması gibi hastalıklarda bile Muhammed Şirvânî ilâçla tedaviyi (medikal) öngörmektedir. Örneğin göz kapağındaki urlar, fazla kirpikler veya gözün içine doğru dönen kıllar gibi bazı hastalıklar, Mü'min b. Mukbil'de, İbn Sînâ ve diğer bazı gözle ilgili bilgi veren hekimlerde de görüldüğü gibi, cerrahi yöntemle tedavi edilmiştir. Halbuki Muhammed Şirvânî onlara da ilâçla tedavi uygulamaktadır. Örneğin aşağıdaki alıntıdan da bu anlaşılmaktadır:

(Birinci Kitap , 1. Bab 26. Fasıl)

Şa'r-ı zâyid, yani kirpikde artuk kıl bitdiğin ve şa'r-ı münkalibi, yani eğri kıl bitdiğin beyan eder. Her kaçan kim yaramaz ve afni rutubet kirpik bitecek yerlerde bulunsa, bulduğu yerlerin kirpiği adetçe bitip uzamaz. Belkim ol had ilen eğri biter ve eğri uzanır kim, ucları göze girer veya karşılaşdığı kapağa sanculur. Göz andan gereğince incinir, yaşarur ve kabak kızarır cerahat olur. Hakimler anın gibi incidiği kıla şa'r-ı zâid dirler ve şa'r-ı münkalib dirler.

İlâcı oldur kim, evvel hılt pişinceye değin, her sabah on dirhem gülengübin yiyeler ve yemeği nohud suyundan ve aspur tohumunun içinden ve darçinden müzevvere yiyeler, ve çün kim hılt pişdi, bedenlerini ve dimağlarını yaric ilen veya habb-ı kakıyayılan veya onun gibi matbuhlar ilâcı arıdalar kim, ser-darularında buçuk dirhem türbüd ve garîkûn ve ayâric ola. Beyni gereğince arındığından sonra, sonra ruşinayı ve şiyâf-ı dâric gibi arıdıcı ve latif idici iti otları göze çekeler ve hem helile şafın çekeler. Eğer bilesinde gözleri yaşara veya dahi hastalıklar ola ve eğer bularun hiç birisi fâide itmese artık kılı yerinden koparalar, içine kirpiğinin kanın veya ödünü veya kerkes ödünü veya geçi ödünü tamzuralar, doladı kim, cünd-ü bedest ilen bile tamzuralar. Ve olur kim, didüğümüz ödleri ve kanı cünd-ü bedester karışduralar, balık pulu gibi şaflar düzeler. Hâcet vaktinde oruç ademün tükrügiylen ezeler. Kopardığı kılın yerine tamzuralar, buçuk saat katlanırlar.

Ve eğer kirpi ödün hamala van ödün ve cün-ü bedesteri beraber karışdıralar, göğercin kanıylan yoğuralar, kurslar ideler, dediğimiz tükrüğüilen ezeler, koparılmış kılın yerine tamzaralar, gereğince fayide olur.

Ve tecrübe olmuşlardan nişadır ve arza kim ana tahtabiti dirler ve kulun tırnağın sirkeylen ezeler, içine tamzuralar ve deniz köpüğün bezr-i katuna suyuylan kaçan kim sovudalar, çıkdığı kılın yerine tamzuralar, dahi anda kıl bitmez olur. Ve kerkes ödünü külilen veya nişadırilen veya gendene suyuylan, doladı otda biraz kaynamış olalar. Ve talis adlu sadefün eskisinin küli hepsinden yeğdir, doladı katranları yoğrulmuş ola. Ve ayu ödünü kopamış kılın yerine tamzurmak ve kopmuş kılın yerine nişadır ile ovmak ve deveye yapışmış kenenin kanını katranilen kopmuş kılın yerine tamzuralar. Ve ak süsenün çiçeği döğüp, üzerine ekmek bu dediğimiz her biri kopmuş kılın yerine eyle islah eder kim, anda dahi yaramaz kıl bitmez.

Şerif eydür, eğer sini yakalar, külünü iti sirkeylen yoğuralar, koparılmış kılın yerine

yaku ideler, dahi anda kıl bitmez olur. Câlinus (Galen) eydür, eğer şahtere usaresi samg-ı Arabiyle karuşduralar, kopmuş kılın yerine uralar daha anda kıl bitmez olur.[20]

Ancak, Muhammed Şirvânî, az da olsa zaman zaman cerrahi müdahaleyi sınırlı olarak kullanmıştır. Erken tarihlerden itibaren kullanılan dağlama yöntemi, onda da bazı göz hastalıklarının tedavisinde önerilmektedir. Bunlardan biri de göz kapağındaki fazla kirpiklerin bertaraf edilmesi için önerilmiştir. Yukarıda verilen metinden de anlaşıldığı gibi, öncelikli olarak tercih edilen ilâçla tedavidir, ancak eğer ilâçla tedavi yeterli olmazsa, cerrahi tedaviye baş vurulabileceği söylenmektedir. Ayrıca, yine aşağıda verilen alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Muhammed Şirvânî, metal âletleri tercih etmemekte, onların cerahate sebep olabileceğini ifade etmektedir:

Ve eğer dediklerimiz ilâclar faide etmeseler ve hem kıl bişden artuk olmaya, çenge iğne veya iğne gibi dağlayucu kim, başı iti ola, odda ol kadar kızduralar kim kan gibi kızara. Pes kirpiği devüreler, çekeler,gözden ırak iledeler, artuk kıllardan birini veya ikisini koparalar dura. Ve bu dağlanduğu yer hoş olduktan sonra dahi birini veya ikisini dağlayalar, hepisinin bir kerede dağlamayalar. Ve kiminceler gözün içini karılan veya buzılan soğumuş etmeğün içiyilen doldururlar. Sonra dağlarlar ki, ta odun ısısı gözü incitmeye.

Ve kiminceler yaramaz kıllar kaçan kim bişden artuk olmaya, koparmazlar. Yanındağı sağ kıla dıbkılan, yani ökseylen veya çam sakızıylan veya sabrılan veya sakzılan yapışdırırlar. Mililen bir kaç keret sıvılar ta birkişe.

Ve kiminceler artuk kılı kaçan kim, bişden eksük ola, kapağa dikeler. Ve kimisinin tariki oldur kim avrat saçının veya ince ipiliğin veya ebrişimin iki ucu refu ettikleri iğneden geçirirler. Hastayı arka üstü yatırırlar ve iğneyi kirpik bittiğin iç yüzünden sancalar taşraya çıkarırlar, ipliği çekerler; ipliğin ucun artuk kıla sırtmaç ideler veya ipliğin iki katın ortasında korlar, uzlığan çekerler. Kıl ucun iğne ilen içeriye sokarlar, çekerler, taşraya çıkarırlar ve her bir artuk kıl ayruk yerden çıkarırlar. İkisini bir yerden çıkarmazlar ve ipliklerin bir yerden geçirdikten sonra dahi birin ol yerden getirmezler.

Ve eğer bişden artık ola teşmir ideler, yani kabaklarından keseler. Ve teşmirin yigreği tariki oldur kim hastayı arkası üzere yatıralar, kapağı devireler; taşrağı derisini bir uctan bir uca degin kamadin ile yaralar. Habe adlı yerden yararlar, aşağıdan ya da yukarıdan yarmazlar ve uclarından yaralar; ortasından yarmayalar ki ta yarığı rast gele ve ortası kalka. Ve yarık rast gelmek teşmürün aslıdır. Ve kıl olduğu yerlerin beraberinden kapağı artık keseler ve kapağı kaldıran ve aşağıya indiren azalların kesilmekten ve paralanmaktan gey sakınırlar ve ondan sonra, üç yerden kapağı ceprast iğneleyen berk edeler ve hastaya gözlerini açdırırlar yumdururlar. Ol kadar gözedirler, ihtiyat ederler kim kapak rast yumula ve rast açıla. Pes artığını keserler; bakisini üç yerden dikerler. Evvel ortadan dikerler ve ondan sonra iki yanından dikerler ve birinden üç keret iğneyi sancarlar ve ipliğin ucunu iki kere üç keret bağlayalar ve üzerine zerur-u as-

[20] Aynı eser, 108 a-b.

fer ekeler veya cerahat mikdarınca bizi yaş edeler; cerahat üzerine bırakırlar. Ve kiminceler isfidac merhemin koyalar.

Ve kiminceler sarkınmış kapağı parmağı ilen veya çengelilen ol kadar kaldırırlar kim, kapak kalkar rast yumulur ve rast açılır. Pes iki kapağın uzununca iki ağaç yonarlar, artık gelen kapağın derisin ol iki ağacın ortasına korlar, iki başından berk bağlarlar ve ol artık kalmış deri gıda bulmadığı için on günde artukda eksiği ile kurur düşer kim yeri gözükmez olur. Ve düştükden sonra eğer kapak kısa gelse üzerine süst ve genşek edici otlar yaku ideler, kurudücu ve kabz edici nesneler komazlar. Ve kapak yine sarkınsa kabz edici ve kurudücu otlar yaku ideler. Ve hastanın kimincesi demir ilen kesmekten korka . Hakimler ol vaktin deri yiyici iyi otları mil ilen kapağın dersinin giderecek kadar üzerine mersin yaprağı gibi uzun ve yassı ol kadar yakı ederler kim, ol yerin derisi kızar, yer cerahat olur. Ahilisun oldur kim, üç güne değin cerahat olur. Pes otu yorlar giderirler, cerahate ol kadar nutul iderler veya mum-u rugan korlar kim bitmiş deri düşer. Pes üzerine ol kadar isfidac merhemin korlar kim, onulur. Pes eğer kapak evveleyin genşek ola, kabz edici nesneler istimal ederler.

Ve tabiblerin çoğu iti otılan dediğimizleyin ilâc etmeği kerih görmüşlerdir. Ve ol iti otun sıfatı kim cerahat eder, budur söyünmemiş kireç iki dirhem, kalya bir dirhem, büre iki dirhem, nişadır bir dirhem, sabun suyuyla ve oğlancıklar sidigiylen veya gül suyuyla yoğuralar istimal ederler.

Ve eğer yukarı kapakdağı kıl aşağı kapağı incidür ola, anı tiz teşmir edeler, zira aşağı kapak sehel bahaneyilen devrilir, tailesin ihtiyatilen olsun.[21]

Muhammed Şirvânî'de ilgi çeken noktalardan biri de, gözle ilgili olarak göze faydalı maddeleri ayrı bir kısım olarak almış ve ayrıntılarıyla açıklamış olmasıdır. Bunlar arasında kozmetikler de vardır. Göze yararlı maddeler arasında çeşitli taşlar (hacer-i ya'kub, hacer-i mesane gibi), çeşitli hayvan kanları, bazı toprak çeşitleri, sütler (kadın sütü dahil), bazı tuzlar (milh-i hind) da vardır. Kozmetiklerle ilgili olarak göze çekilen sürmeler ve onların terkipleri verilmiştir. Örneğin kirpikleri uzatan bir sürme şöyle verilmektedir:

Kuhl: Kim kirpikleri bitirür ve eyü eder. Sanatı oldur kim alalar göyünmüş hurma çekirdeğin ve sünbül ve laciverd ve günlük tütünün beraber hepsi dört otdur. Her biri ayrı ayrı döğeler, eleyeler, birbirine karışdıralar, sırçaya koyalar, gölgede saklayalar, hacet vaktinde göze çekeler, nafi ve muvafıktır. İnşaallah-ü aziz.[22]

Genel olarak, değerlendirildiğinde Muhammed Şirvânî'nin, her ne kadar, örneğin görme fizyolojisi ile ilgili yaklaşımı, klâsik bilgiyi tekrarlar nitelik gösteriyorsa da, bir hekim olarak, iyi bir gözlemci olduğu ve hemen bütün açıklamalarının mevcut bilgiyi tekrarlamakla sınırlı kalmadığı, kendince sınıflama ve değerlendirmeler yaptığı gözlenir.

Osmanlı Devletinde, yine on beşinci yüzyıl hekimlerinden olan ve özellik-

[21] Aynı eser, 75b-79b.
[22] Aynı eser, 261a.

le göz hastalıkları üzerinde yoğunlaşan, yani 'kehhal' (göz hekimi) diye adlandırabileceğimiz hekimlerden biri de Mü'min b. Mukbil'dir ve Sabuncuoğlu Şerefeddin gibi, Fatih dönemi hekimlerindendir. Sinoplu diye bilinen hekimimizin hayatı hakkında pek de bilgi sahibi olduğumuz söylenemez. Onun gözle ilgili kitabının dışında ayrıca farmakoloji ile ilgili hacimli bir eseri daha vardır. *Zahîre-i Murâdiye* adını taşıyan bu eser, II. Murad için kaleme alınmış olup, aslında eser *Zahîre-i Harzemşâhî* adıyla on üçüncü yüzyılda Cürcânî tarafından Farsça olarak kaleme alınmış olan hacimli eserin farmakoloji kısmının çevirisidir. Ancak bu çeviri, günümüz ölçülerinde değerlendirilmemelidir, çünkü Mümin b. Mukbil, bu çeviride, gerekli gördüğü yerlere, bir hekim olarak edindiği deneyimleri ilave etmekten kaçınmamıştır.

Mü'min b. Mukbil'in burada ele alınmak istenen eseri, *Miftâh el-Nûr ve Hazâin el-Sürûr* sekiz makaleden meydana gelmiştir, ve göz anatomisinden başlayarak, göz ve göz hastalıklarıyla ilgili ayrıntılı bilgi sunulmaktadır. Ancak eserin başında ilkin genel olarak anatomi ile ilgili açıklamanın yanı sıra, hıfzıssıhhat, insan bedeni ve bedenin temelini teşkil eden 4 unsur, insan bedeni ve felsefe arasındaki münasebet konularında genel açıklamalar verilmektedir. Daha sonra, baş hastalıkları hakkında bilgi verilmektedir. Burada, öncelikle, çeşitli sebeplerden oluşan baş hastalıkları ele alınıp, açıklanmakta ve de tedavileri ile ilgili bilgi verilmektedir. Eserin iki babı bu konulara ayrılmış ve geri kalan sekiz babında ise göz hastalıkları ele alınmaktadır.

Mü'min b. Mukbil üçüncü makaleden itibaren gözle ilgili açıklamalar vermeye başlamıştır. Bu açıklamalar, göz anatomisi ile başlamaktadır. Daha sonra gözün neden hastalanabileği, ilâç olarak göz hastalıklarında kullanılan maddelerin belli başlıları ve özellikleri ve göz hastalıklarıyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi verilir. Yazar hastalıkları gözün anatomik yapısını esas alarak sınıflandırmıştır. Mü'min b. Mukbil göz hastalıklarıyla ilgili bilgi verirken ilkin, gözün yardımcı organları diye de adlandırılan göz kapağı, kaşlar, kirpikler gibi, gözün dışında kalan kısımlarla ilgili hastalıklar hakkında bilgi vermektedir. Göz kapağı ile ilgili olarak Mü'min b. Mukbil yaklaşık 32 farklı hastalık zikretmektedir, bunları çok ayrıntılı olarak açıkladığı söylenemez. Ancak, cerrahi müdahale gerektiren göz hastalıkları bunun dışında kalır. Burada ele alınan hastalıklar arasında çeşitli şişler, yaralar, urlar, göz kapağında biten fazla kıllar, üst göz kapağının kapanamaması, kirpik dökülmesi, ağarması vb. gibi hastalıklar tek tek ele alınıp her biri hakkında bilgi verilir ve tedavi önerilir.

Daha sonra, göz ve gözün tabakalarının hastalıklarını ele alan Mü'min b. Mukbil, örneğin, kornea hastalıkları, iris hastalıkları, lensin hastalıkları, retina hastalıkları gibi çeşitli göz tabakalarının hastalıklarını açıklamıştır. Gözün dışında kalan ve yardımcı organlarla ilgili cerrahi müdahalelerde de izlediği yol gibi, cerrahi müdahalelerle ilgili açıklamalarını bazı basit şemalarla desteklemek ihtiyacını hissetmiştir.

Mü'min b. Mukbil gözün tabakalarının hastalıklarını ve görme ile ilgili şikâyetleri anlatırken, hastalığın tanı ve tedavisini de vermiş; gerektiğinde şemalarla açıklamalarını desteklemiştir. Bu kısımda verilen belli başlı hastalıklar arasında çeşitli göz yaraları, şişleri, iltihapları ve çeşitli göz ağrıları vardır. Onun göz tabakalarıyla ilgili olarak verdiği açıklamaların genellikle fazla ayrıntılı olmadığı görülür. Ancak, buraya kadar zikrettiğimiz hekimlere nispetle, sayıca en fazla göz hastalığı onun tarafından zikredilmiştir, diyebiliyoruz.

Burada Mü'min b. Mukbil'in lens hastalıklarıyla ilgili verdiği açıklamadan bir örnek verelim:

> Beşinci bab göze su inmeğin esbabını bildirir. Göze su inmeklik bir marazdır. Südde marazlarının cümlesinden maddesi galiz rutubettir kim cem olur. Tabaka-i inebiyye ile hicâb-ı karniyenin ortasında (olur). Bu illete Arab dilince mâ dirler. Türk dilince su dirler. Her gâh kim bu nev'a rutubet ol mevzi'a cem' ola inebiyyenin sakabesi kim içreki nûrun menfezidir, bağlanır; celidiyye ile taşrağı nûrun ortasında hicâb olur. Ol sebebten gözün görmekliği bâtıl olur. Câlinus eydir kim, bu illetin sebebi rutubet-i beydiyye galiz olmaklığındandır ve hem şöyle değildir kim rutubet-i beydiyyenin gevheri mecmu'u galiz ola; belki şöyledir kim bir garib burudet sebebiyle kim ana muttasıl olur, ol rutubet burudet kesb ider. Bu sebil-i tereşşuh tecrid ile tabaka-i inebiyyenin sakabesinin üzerine gelir. Tabaka-i karniyyenin ardında cem' olur; anda kalır ve illa bu rutubetin hali ol mevzi'de bu iki halden hâric değildir. Kim ki rutubet-i beydiyyenin cevheri mecmu'u galiz ola. Belki şöyledür kim bir garib burudet sebebiyle kim ana muttasıl olur; ol rutubet burudet kesb ider. Bu sebil-i tereşşuh tedric ile tabaka-i inebiyyenin sakabesinin üzerine gelir. Tabaka-i karniyyenin ardında cem' olur; anda kalır ve illa bu rutubetin hali ol mevzide bu iki halden haric değildir.
>
> Eğer sahib-i marazın mizâcı sovukluğundan olursa tonar rutubet galiz olur; hararet sebebi ile mütekerric olur. Fi'l-cümle bu halin ikisi dahi menfez bağlanıp görmeklik batıl olduğuna sebebdir. Amma bu rutubet bu mevzide donmağının iki sebebi vardır. Biri oldur kim rutubet gendisi sovuk ve galiz olur. İkinci ma'deninden hâric olup taşraya yakın olduğu ile içreki hararetten ba'id olur elikin tekerrüc olduğunun sebebi rutubetin çoğluğundan ve hararetin za'if olduğundan olur; şöyle kim görürüz yaş nesneler yaşlığı sebebi ile mütekerric olur...[23]

Burada Mü'min b. Mukbil'in ele alıp, açıkladığı hastalık kataraktır. Onun açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, hekimimiz katarakti daha çok hıltlar teorisini, yani klâsik 4 unsur, 4 hılt ve 4 mizaç teorisine göre, değerlendirip açıklamağa çalışmaktadır. Ancak, sonuç olarak verdiği belirtiler ve sonuçlarını gayet iyi saptamış olduğu görülmektedir. Mümin b. Mukbil bu hastalığın çoğunlukla yaşlılarda görüldüğünü de ifade etmektedir ki, bu da doğru bir belirlemedir. Hastalığın tedavisi ile ilgili olarak ise şöyle bir açıklama vermektedir.

[23] Mü'min b. Mukbil, *Miftah el-Nûr ve Hazâin el-Sürûr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan 344, 112b-113b.

Inebiyyenin önünde ve üzerinde cem olur dirler geçilir, yine açılır. Büyük olur, şöyle kim inebiyye ol sunun dört tarafından, kenarlarından ve ortasından görünmez kaçan kim kadh ideler yani milile gözü açalar. İnebiyye selamet gendi halinde bulunur. Buna delil bir nev'i dahi budur kim ekser âlet-i kadh, yani göz açıcak mil tabaka-i inebiyyeye güzer eyleyeydi, rutubet-i beydiyyeye irişirdi. Tabib suyun karargâhına ilettiği vakt rutubet-i beydiyye seyelân olup, mil güzel eyledüğü yirden taşra dökülür. Bu sebebdendir kim bu san'atın üstadları milin ucunu müdevver iderler sertiz itmezler. Sebep ol kim inebiyyeye zahmet ve mazarrat irişdirmeye mil hareket idip, aşağı yukarı suyu arıdırken inebiyye didiğimiz tabakayı kazıyıp çizmeye. Eğer bu ihtiyad olmıyaydı, milin ucunu tiz iderledi...[24]

Yukarıdaki açıklamadan da anlaşılacağı gibi, yazar, günümüzde de katarakt ameliyatlarında uygulandığı üzere, lensin içindeki opak yapının kaldırılması gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmakta, bu arada âletin şeklini, yine aynı titizlikle tarif etmektedir.

Mümin b. Mukbil'in de diğer Osmanlı hekimleri gibi, kendisinden önceki hekimlerin çalışmalarını, ve özellikle de İbn Sînâ'nın çalışmalarını çok iyi bildiğini bu eserdeki açıklamalarından anlıyoruz. O, zaman zaman İbn Sînâ'ya işaret ettiği gibi, ilk defa İbn Sînâ'da görülen bazı göz hastalıklarını da ondan yararlanarak eserde ele alıp, ayrıntılı bilgi vermiştir. Bunlar arasında kar körlüğü dediğimiz hastalık zikredilebilir.

Osmanlılarda göz hastalıklarıyla ilgili olarak, yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi, birçok hekimin eserinde bilgi verilmiştir. Daha çok genel tıp niteliğindeki eserlerde, baş organları arasında yer alan bu açıklamalarda da görüldüğü gibi, hekimler, ilâçla tedaviye öncelik tanımakta, ancak, gerektiğinde, örneğin katarakt, kıl dönmesi veya gözkapağının kapanmaması gibi göz hastalıklarında cerrahi müdahale ön görmektedirler.

İlk çağlardan itibaren gözle ilgili çalışmalar değerlendirildiğinde, yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, diğer organlara nispeten göz ve göz hastalıkları ile ilgili çalışmaların daha erken tarihli olduğu, gözle ilgili bilgilerin erken tarihlerden itibaren olgunlaştığı söylenebilir. Bu da muhtemelen, gözün fonksiyonu ile ilgili bir husustur. Çevremizle uyum sağlamamız, varlık hakkında bilgi edinmemiz ilk planda gözlerimiz sayesinde mümkün olmaktadır.

Erken tarihli olarak gelişen gözle ve de göz hastalıklarıyla ilgili bilgi ve araştırmalar zaman içinde ve de ortamla ilişkili olarak -çünkü ilk bilimsel bilgiler Ortadoğu'daki uygarlıklarda şekillenmiş olup, iklimin sıcak ve ortamın kirli olmasından kaynaklanmıştır- daha sonra, İslâm dünyasında da ilerlemiştir. İlk ihtisas dallarından biri olarak (dahiliye, kadın-doğum ve cerrahi gibi ihtisas dallarının yanı sıra) süratle ilerlemiş ve makroskobik seviyede bilinebilecek bilgilere erken tarihlerde ulaşılmıştır.

İslâm dünyasında ve diğer uygarlıklarda yaşamış hekimlerin gözle ilgili

[24] Aynı eser, 203a-b.

monografik eserleri sayesinde ve bu bilgilerin Osmanlı hekimleri tarafından okunup öğrenilmesi suretiyle, bu konuda sağlam bir temelin oluşması sağlanmıştır. Ancak, İbn Sînâ gibi, bazı devrini aşan hekimlerin verdiği bilgilerin bazen tam olarak değerlendirilemediğini, Muhammed Şirâzî'de olduğu gibi, belirlenebilmektedir.

Ayrıca, yine Osmanlı tıp adamları konuyla ilgili eserlerinde ya da genel tıpla ilgili kitaplarında kendi deneyim ve gözlemlerini bize aktarmaktadırlar. Bunlara örnek olarak da, yukarıda adları geçen Sabuncuoğlu ve Mü'min b. Mukbil'i verebiliriz.

Zaman içinde diğer ihtisas dallarında olduğu gibi, gözle ilgili çalışmaların da, yoğunluğunu kaybettiğini görmekteyiz. Her ne kadar Osmanlılardaki genel tıp eserlerinde göz ve göz hastalıkları hemen her zaman baş hastalıkları arasında belli bir yer işgal etmişse de, konuyla ilgili monografik eserlere pek rastlanmamaktadır.

Abdurrahman Fevzi Efendi'nin Türk Dili Hakkındaki Görüşleri

Esra Karabacak*

Türk gramerciliğini Türkistan'da Kaşgarlı Mahmud kurmuştur. Kaşgarlı Mahmud'un *Kitâbu Cevâhirü'n-Nahv fî Lugati't-Türk* adlı asıl grameri kayıpsa da Araplara Türkçe öğretmek için yazdığı *Kitâbu Divâni Lugâti't-Türk*[1] adlı eserinde Karahanlı Türkçesi grameriyle ilgili kurallar verilmiştir. Bergamalı Kadri tarafından 1530'da Kanuni Sultan Süleyman'ın (1494-1536) Sadrazamı İbrahim Paşa'ya (1493-1536) sunulan *Müyessiretü'l-Ulûm* adlı eser ise ilk Türkçe gramerdir.[2] Gramer konusunda bir durgunluk döneminden sonra yeni açılan okullarda Türkçeyi okutmak gerektiğine inanan Tanzimatçılar Türkçe öğretiminde büyük bir boşluğun olduğunu düşünerek harekete geçmişlerdir. Ancak Türk gramerini nasıl hazırlayacaklarını bilmediklerinden, ellerinde esaslı bir kaynak bulunmadığından ve medrese kültürüne sahip olduklarından tanıdıkları klasik dilin yani Arapçanın gramerini Türk grameri için örnek almaya çalışmışlardır. Zamanla okullarda Türkçe öğretimi, döneme göre Osmanlı Türkçesi öğretimi, önem kazanmaya başlamıştır. Bu sırada da pek çok gramer kitabı yazılmıştır. İlk gramerler Ahmed Cevdet Paşa'nın *Medhal-i Kavâid*'i ile daha sonra Meclis-i Maarif-i Umumiye üyelerinden Keçecizade Mehmed Fuat ve Ahmed Cevdet Paşa'ların birlikte yazdıkları *Kavâid-i Osmâniye*'dir.[3] Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi'nin[4] *Mikyâsü'l-Lisân Kıstâsu'l-Beyân* adlı eseri 1847'de Ahmed Cevdet Paşa'nın eserinden önce tamamlanmış, Maarif Nezareti'nce kabul edilmiş, ancak yazarın ölümünden sonra 1882'de bastırılmıştır.[5] Eserle ilgili ilk çalışmayı Ali Ulvi Elöve yapmıştır.[6] Çalışma eserin ilim âlemine ilk kez tanıtılması açısından önemlidir. Ayrıca eser üzerine İlhan Erdem tarafından bir yüksek lisans tezi hazırlanmış ve bir makaleyle tanıtılmıştır.[7] Eser üzerine yapılan bir diğer ça-

* Yard. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Besim Atalay, çev., *Divanü Lugati't-Türk Tercemesi, I-III; Divânü Lugati' t-Türk Dizini "Endeks", IV*, Türk Dil Kurumu, Ankara 1985-1986.

[2] Besim Atalay, çev., Bergamalı Kadri, *Müyessiretü' l-Ulûm (Tıpkıbasım, Çeviriyazılı Metin ve Dizin)*, Türk Dil Kurumu, İstanbul 1946.

[3] Ahmet Cevdet Paşa, *Medhal-i Kavâid*, İstanbul 1851. Ahmet Cevdet Paşa ve Fuat Paşa, *Kavâid-i Osmâniye*, İstanbul 1858.

[4] Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi'nin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak *Mikyâsü' l-Lisân Kıstâsu' l-Beyân* adlı eserin sonunda yazar hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bu bilgilere göre yazar 1802'de Kütahya'da doğmuştur. İlk eğitimini babası Sadıkzade Mustafa Efendi'den gördükten sonra 1829'da İstanbul'a giderek yüksek öğretimini İmamzade Esat Efendi'den görmüştür. Bir imtihanla bilgisini ispat ederek İstanbul müderrisliğine atanmıştır. Harbiye okuluna Arapça öğretmeni olmuştur. 1863'e kadar bu görevde kalmıştır. 1864'te İstanbul'da vefat etmiştir. (Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi, *Mikyâsü' l-Lisân Kıstâsu' l-Beyân*, İstanbul 1847, 22.)

[5] Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi, *Mikyâsü' l-Lisân Kıstâsu' l-Beyân*, İstanbul 1847.

[6] Ali Ulvi Elöve, *Kütahyalı Abdurrahman Hoca: Mikyasüllisan ve Kıstasülbeyan*, Türk Dil Kurumu Yayınları, İstanbul 1942.

[7] İlhan Erdem, "Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi'nin "Mikyâsü'l-Lisân Kıstâsu'l-Beyân" adlı eserinin Transkripsiyonu ve İncelemesi", Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998; İlhan Erdem, " Abdurrahman Fevzi Efendi ve Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân İsimli Eseri," *Türk Dili*, 566 (1999): 155-162.

lışma da İsmail Yücedağ tarafından Kütahyalı Şairler Sempozyumu (I)'nda "Kütahya'lı Abdurrahman Efendi ve Türkçe İlk Gramer Çalışması: Mikyâsu'l-Lisân Kıstâsü'l-Beyân" başlığıyla sunulan tebliğdir.[8] Çalışmada eserin muhteva açısından önemi ve Abdurrahman Fevzi Efendi'nin genel görüşleri üzerinde durulmuştur. Bir başka tebliğ de Esra Karabacak tarafından İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü tarafından düzenlenen 7. Milletler Arası Türkoloji Kongresi'nde "Abdurrahman Fevzi'nin Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân Adlı Eseri Üzerine" başlıklı çalışmadır.[9] Bu çalışmada da eserin genel tanıtımı ve önemi üzerinde durulmuştur. Şimdi de eser Türk Dil Kurumu'nun "Türkiye Türkçesi ve Tarihî Devirler Yazı Dilleri Gramerleri Projesi" kapsamında hazırlanmaktadır.

Eserin önsözünde Abdurrahman Fevzi Efendi'nin Türk dili hakkındaki görüşleri bulunmaktadır. Bu çalışmada Türk gramerciliğinde bir merhale olarak görebileceğimiz bu eserin önsözü esas alınarak Abdurrahman Fevzi Efendi'nin Türk dili hakkındaki görüşleri üzerinde durulacaktır.[10]

Abdurrahman Fevzi Efendi'ye göre dil, ilmî bir çok faydaları içinde toplayan yüce bir sanat olduğu halde güzel eserler vermekte benzerlerinden üstün olan ilim adamlarından hiç biri kalemini bu konuda oynatmamış ve düşüncelerini bu yöne yöneltmemiştir. Böyle bir eser yazmak da kendisine nasip olmuştur. Maarif-i İdâdî Mektebi öğrencisine Arap ilimleri okuttuğu sırada, Avrupa okulları öğrencisinden İslâm ülkelerine gelmiş on beş on altı yaşındaki delikanlılar çocukken ana dili gramerlerini okumuşlardır. Bir kaç yabancı dilin gramerini de bitirdikten sonra resim, kompozisyon, coğrafya ve daha pek çok bilim dalını öğrenmişlerdir. Bu nedenle Arapça ve Farsçayı da kendi yaşıtlarından daha çabuk öğrenip belledikleri gözlenmiştir. Bütün bunları dikkate alarak esaslı bir Türkçe gramer kitabı yazmayı hayal etmiştir. Türkçe harf ve harekelerin cinslerinden, çeşitlerinden vasıflarından, özellikle bu harflerle yazılı olarak kullanılan öz Türkçe kelimelerin cinslerinden, türlerinden, vasıflarından, değişme şekillerinden, terkip ve cümlelerin türlerinden bahsedilerek o kelimeleri doğru söyleyip yazmanın yolunu gösteren kaidelerin hepsinin toplandığı ve ayrıca bunları izah eden misallerle donatılmış bir başvuru kitabı yazmaya karar vermiştir. Bunun üzerine bu dilin girdisine çıktısına göz atarak ve düşünerek bütün meselelerini ele almıştır ve Türk dili hazinesini ortaya koymak için bir yol aramıştır. Fakat her devirde olduğu gibi bu devirde de kendisini engellemek isteyen bazı kişiler ortaya çıkmıştır. Fakat bu engellemeler kendisini adeta daha çok desteklemiştir. Ayrıca Sultan Gazi Mahmud Han'ın (1784-1839) oğlu Sultan Abdulaziz Han (1830-1876) bu işi onun gibi ehil birisinin yapacağına inanmış ve karar vermiştir. Bunun üzerine daha sıkı çalışmaya başlamış ve eseri 1847'de tamamlamıştır. Yazara göre değişen kelime türlerinden bilhassa müfret emri hazırının (teklik 2. şahıs emrinin) pek çok şekle çevrilip değişir bulunması, basit ve birleşik bütün şekillerine dair kuralların istisnasız olması ve bunların her birine ait kaynakların bulunması ba-

[8] İsmail Yücedağ, "Kütahya'lı Abdurrahman Fevzi Efendi ve Türkçe İlk Gramer Çalışması: Mikyâsu'l-Lisân Kıstâsu'l-Beyân," 4-5 Haziran 1998 Kütahyalı Şairler Sempozyumu-I, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya 2000, 445-453.

[9] Esra Karabacak, "Abdurrahman Fevzi'nin Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân Adlı Eseri Üzerine," İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 7. Milletler Arası Türkoloji Kongresi, 1999.

[10] Bu çalışma için aşağıdaki eserin aşağıdaki baskısından faydalanılmıştır: Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi, *Mikyâsü' l-Lisân Kıstâsu' l-Beyân*, İstanbul 1847.

kımından Türk dili büyük bir dildir. Ancak yine de ona göre Arap diline her yönden eş ve denk bir dil yoktur, Arapça diğer dillerden üstündür, kurallıdır, istisnaları yoktur. Türkçe, Arapça ve Farsça ile birlikteliğinden dolayı yok olmaya yüz tutmuştur. Bu nedenle Türkçenin, Arapçanın kalıplarından çıkararak mümkün olduğu kadar kendi özelliklerine göre incelenmesi gerekir. Bu durumda Türkçenin Arapçayı geçmesi muhtemeldir. Arap alfabesi Türkçe için uygun değildir. Özellikle harekeler Türkçedeki bütün seslileri karşılamamaktadır. Mutlaka bazı değişiklikler yapılması gerekmektedir. Büsbütün kaybolma derecesine gelmiş bir dilin değişikliklerini bütün şekilleriyle koruyup her birini layık olduğu yere kaydetmek suretiyle düzenli bir kitap yazmak güç olmuştur. Kelimelerin bir dildeki muhtelif şekillerini anlatan bir çok meseleleri toplayıp sıralayıp bildiren tek bir ilim dalı bulunduğunun, bunun da lisan ilmi (dilbilgisi) olduğunun bilinmesi gerekir. Bu suretle her dilin grameri, doğru söyleyip yazmanın yolunu bildiren sıralı bir çok meselelerden ibaret bir sanattır. Arap dilindeki dille ilgili meseleler alimlerce dört kısma bölünmüştür. Bunlar "sarf, iştikâk, nahv, hat" adlarıyla anılırlar. Arapça bazı kelimelerde dile ağır gelen harflerin söylenişlerini hafifletip kolaylaştırmanın yolunu gösteren meseleler toplanıp sıralanmış ve bunlara "sarf" adı verilmiştir. Bazı kelimelerden değişik şekillerde yeni kelimeler elde edilmiştir. Buna da "iştikak" adı verilmiştir. Bazı kelimelerin cümle içindeki yerlerini tespit etme ve cümlenin türünü belirleme ihtiyacı duyulmuştur. Buna da "nahv" adı uygun görülmüştür. Harf ve harekelerin şekillerini belirleyen, imlâ yanlıştan korunmak istenmiştir. Buna da "hat" adı verilmiştir.

Yazara göre bu eser Türkçeyi adeta derleyip toplamış ve yazılı olarak tespit etmiştir. Eserde örnek verilirken Türkçenin yanısıra Arapçaya da yer verilmiştir. *Müyessiretü'l-Ulûm*'da olduğu gibi fiil çekimlerinde Arapçanın çekimli şekillerine başvurulmuştur. Yazara göre her dil konuşulduğu farklı bölgelerdeki özellikleri ile incelenmelidir. Bu nedenle eserde örnek verilirken Kastamonu, Aydın gibi Anadolu ağızlarından da örnekler verilmiştir. Eserde edebî örneklere de rastlanmaktadır. Süleyman Çelebi'nin *Mevlid*'inden alıntılar yapılmıştır. Örnekler verilirken Çağatay Türkçesinden de alıntılar yapılmıştır.

Abdurrahman Fevzi Efendi'ye göre din ve şeriat ilimleri ile diğer sahalarda yazılıp basılmış kitapların, risalelerin çoğu batı dili ve diğer dillerle ortaya konmuş, *Kur'an* ve hadisler Arap diliyle yazılmıştır. Bu nedenle bu kitapların mânâlarını öğrenerek ibarelerini Türk diline çevirmek için ilk iş olarak o dilleri az vakitte doğru şekilde öğrenmemiz gerekir. Bu dilleri böylece öğrenip tamamlamak işi ise, nahv (cümle bilgisi, sentaks), sarf (kelime bilgisi, morfoloji), iştikak (kelime türetme), hat (yazı) adları verilen Arap dili ilimlerini ve yine bu dört parçadan ibaret olan yabancı dillerin gramerlerini okuyup tamamlamaktan başka türlü olamayacaktır. Bunun için şu üç işi gereği gibi yapmak gerekir:

Birincisi, Türkçe kelimelere ve bunları işaret etmek için konulmuş harf ve harekelere ait kuralların iyice bilinmesi ve bunların doğru söylenip yazılmaları yolunu gösterip anlatacak bir kitap bulunması gerekir. Elimizde öyle bir kitabımız olmadıkça öteki dillerin değişmesine dair kurallar dilimizin kurallarıyla ölçülüp tartılamayacağından Türkçe kelimelerin doğru yazılmaları yolu da bilinemez ve bu nedenle ne yabancı dillerin değişme kurallarını az vakit içinde gereği gibi öğrenip bitirmek mümkün olabilir, ne de başka dilde bulunan kitapların ibarelerini dilimize çevirmek mümkün olabilir. Buradan Abdurrahman Fevzi Efendi'nin dil öğretimine verdiği önemi, daha o dönemlerde iyi bir çeviri için kendi dilimizin gramerini çok iyi bilmemiz gerektiğini, milletlerin birbirini anlaması için dilin çok önemli bir faktör olduğunu anlıyoruz.

İkincisi, Arap alfabesi Türkçenin ünlü ve ünsüzlerini ifade edebilmek bakımından kusurludur, bunun için kullanılan şekiller içinde bazısını atıp bazısını tutmak veya bunları bazı işaretlerle ayırdedip toptan ıslah etmek gerekir. Çünkü harf ve harekelerin şekilleri yazı ve imlânın temeli olduğu için bunlar düzeltilmedikçe Türkçe kelimelerin başkalaşıp değişme ve yazısındaki şekillenme hallerine dair olan meselelerin hepsini içinde toplayacak bir kitap, Türkçe kelimeleri doğru söyleyip yazmak yolunu ne kadar bildirse de kullanılan şekiller artık eksik olduğuna göre yine istenilen şekil ve kalıplara konulamaz. Bu yüzden hem başlayanlar için dilimize çevrilecek kitaplarda onların anlayamayacağı yabancı diller kullanmak mecburiyeti baş gösterir, hem de öteden beri olduğu üzere Türkçe imlâyı öğrenmek yolunda pek çok zahmet çekilerek ilim ve sanatların öğrenilip tamamlanmasına zaman kalmaz. Burada da daha o zamanlarda Türkçenin kendi imlâ sistemine göre bir alfabesi olması gerektiği vurgulanmıştır.

Üçüncüsü, Arapça kitaplardan ilk önce okunmaları veya incelenmeleri çok önemli olanların, hadis ve tefsir kitaplarının öğretilip öğrenilmeleri zarureti dolayısiyla onları da *Kur'an* gibi hareke, med, kasr, teşdîd, vakf, vasl alâmetleriyle işaretli olarak basmak gerekir. Çünkü gerek hadislerden gerekse diğer kitaplardan mânâ çıkarmak ibarelerinin doğru okunup bellenmesine ve bunların doğru okunması da o alâmetlerle işaretlenmiş bulunmasına bağlıdır. Alışıldığı üzere bu ibareler o alâmetlerle işaretli olmayınca doğru okunup öğrenilmeleri önce mânâlarını, meallerini bulup çıkarmaya bağlı kalır. Çünkü ibare ve kelimeler doğru okunamayacağından bunları düzeltmek için lugatlere bakmamız ve böylece vakit kaybetmemiz gerekir. Hatta içlerinde bazı ibareler için mutlaka metinlere baş vurmak yerinde olacaktır. Ne olursa olsun hangi dönemde olursa olsun *Kur'an* ve hadisleri anlayabilmek için bazı kalıpları bilmek ve sözlüklere başvurmak gerektiğini unutmamak gerekir. Bugün de aynı durum geçerlidir.

Yapılması gerekli olan bu üç işten ikincisi, kelimelerin cinslerini, türlerini, özelliklerini ortaya çıkaracağı için bu üç işin hepsinden daha kolay an-

cak daha önemlidir. Böyle yapılınca düzensiz olmakla beraber öteden beri alışılmış olan kelime şekillerini biraz değiştirmek gerekmektedir. Ancak ikinci ve üçüncü işler gibi, alimlerin yine fikir birliği etmeleri ve tasdik edilmeleri gerektiği için bundan vazgeçilmiştir.

Birincisi ise hem her çeşit Türkçe kelimenin az vakitte doğru okunup yazılmaları ve böylece eli kalem tutanların imlâ öğrenmek uğrunda ömür tüketmeden henüz gençlik çağlarında din ilimleriyle sanatı tamamlamaya zaman bulmaları itibariyle, hem de bu ilimleri elde edip öğrenmemize vesile olan Arap diliyle diğer dillerdeki ilimleri az zamanda tamamlamaları ve bu şekilde öğrencinin Arap dilini öğrenmekte vakit kaybetmeyerek asıl maksat olan *Kur'an* ilimleri ve şeriat kurallarıyla uğraşmaları itibariyle ve bir de Türkçe imlâyı elde etmek yolunda zaman kazanmaları bakımından her şeyden önemlidir. Esere göre bu durum bir taraftan da tek bir hakimiyet içinde dilleri başka başka olan kavimler, milletçe birleşik olsalar dahi birbirlerinin dillerini bilmedikleri taktirde aralarında anlaşmazlıklar çıkmaktadır. Halbuki herbiri diğerlerinin dillerini öğrendiği taktirde milletçe ayrı bulunsalar bile bu yüzden aralarında uyuşma devam etmesi tabii bir mesele olduğuna göre devletçe kullanılan dilin onun hükmü ve hakimiyeti içinde kendi halleriyle yaşayan gerek müslümanlar gerekse bunca kabile ve aşiretlerce bilinip kullanılması bakımından her şeyden önemlidir.

Yazara göre her şeyden önce dili grameriyle benimsemek gerekir. Türkçe için Arapça ve Farsçayı bir ölçüde en aza indirerek öğrenmek Türkçeyi bu iki dilden ayıklamak gerekir. Gerekli hallerde bu iki dil ayrıca öğrenilebilir. Özellikle eserin yazıldığı dönemde bu çok gereklidir. Bu dillerle sadece dinî konularda değil her konuda bilgi sahibi olunabilir. Kültürlü bir insan olmak için de bu gereklidir. Ayrıca mutlaka batı dillerinden birini de iyi bir şekilde öğrenmek gerekir. Bu görüşü bugüne taşırsak özellikle kültür tarihimizle ilgili konularda, fen bilimleri tarihi, astronomi, matematik, tıp tarihi, Türk dili ve edebiyatı, tarih gibi alanlarda çalışmak için Arapça ve Farsça ile bir batı dilini çok iyi bilmek gerekir. Çünkü bu konularda yazılmış pek çok Arapça ve Farsça yazma ve basma eser bulunmaktadır. Hatta özellikle Fen bilimleri sahasında eski Yunancadan Arapçaya çevrilmiş pek çok eser bulunmaktadır. Bu konulara derinlemesine vakıf olup araştırma yapmak için bu eserlere ulaşmak gerekir.

Abdurrahman Fevzi Efendi'nin dil konusundaki görüşleri *Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân* adlı eserinin mukaddimesinde oldukça açık bir şekilde belirtilmiştir. Bergamalı Kadri ve Ahmet Cevdet Paşa Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi ile birlikte Türk gramerinin ortaya çıkmasında önemli rol oynayan şahıslardır. Genel olarak eserlerine baktığımızda *Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân* adlı eserin mukaddimesinde bahsedilen görüşlerin etrafında birleşilebileceği görülmektedir. Abdurrahman Fevzi Efendi'den sonra Türk gramerini yazmaya çalışanlar ise yine aynı görüşleri benimsemeye ve bu

görüşleri devrine göre uygulamaya çalışarak eserler yazmışlardır. Bu durumu ancak bu tarz eserler incelendiğinde görmek mümkündür. Belki bazıları bu eseri hiç önemsememiştir ya da görmemiştir ama yine benzer görüşler doğrultusunda eserler vermişlerdir.[11] Diyebiliriz ki Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi Türk gramer tarihinde ilk defa dil ile ilgili görüşlerini kendi ağzından yazıya aktaran şahıs olmuştur. *Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân* adlı eseri ise özellikle mukaddimesi ile yine Türk gramer tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle bu bölüm Arap harflerinden Latin harflerine aktarılarak aşağıda verilmiştir.[12] *Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyân* adlı eserin mukaddimesi:[13]

(2) Mikyâsu'l-lisan Kıstâsu'l-Beyân

Bismillâhirrahmanirrahîm

Erbâb-ı vukûf ve eshâb-ı ma'ârife tezkîr ve ihtârdan müstagnî olduğu üzere dinin kıyam ve devamına ve dünyanın kıvâm ve nizamına bâdî ve sebeb-i adî olan ulûm-ı diniyye ve şer'iyyeye da'ir ve ma'arif-i dünyeviyye ve sınâ'iyyeye mütedâ'ir olan kütüb-i musannafa ve resâ'il-i mü'ennifenin çoğu elsine-i Arabiyye ve sa'ireden bulunduğundan ve ale'l-husus bâ'is-i salâh ve dâ'i-i fellâhımız bulunan Kur'an-ı mübîn ve ehâdîs-i fahru'l-mürselîn Arabiyyu'n-nazm ve'l-ibare olduğundan gerek Kur'an-ı azîmu'ş-şânın ve ehâdîs-i kudsiyye ve nebeviyyenin nazm-ı şerîf ve me'âl-i münîflerine bi-kadri't-tâka kesb-i vukuf etmez için gerek kütüb-i mesfûrenin me'âllerini tahsil bile elfâza ve ibaretini lisân-ı Türkiyye nakl ve tahvil eylemez için ol emrde ol elsineyi az vaktte gereği gibi tahsil etmez umûr-ı lâzımadan idiği derkârdır ve bizce ise elsine-i merkûmeyi vech-i mezkûr üzere tahsil ve tekmil hususu ol elsineyi ya'ni (nahv) (sarf) (iştikâk) (hat) isimleriyle mersûm olan ulûm-ı Arabiyyeyi ve fünûn-ı erba'a-i mezkûreden ibaret olan elsine-i ecnebiyye gramerlerini kırâ'at ve tekmilden başka bir suretle uyamayacağı vâreste-i kayd ve iş'ârdır. Halbuki bizim fünûn-ı merkûmeyi az vaktde gereği gibi tahsil ederek (3) makâsid-i diniyye ve metâlib-i dünyeviyyeye da'ir kütüb ve resâ'ilin hem me'âl hem mü'eddâlarını kesb-i vukûf etmez ve hem de ibarelerini lisanımızda peyderpey nakl ve tahvil eylemez. Âti'l-beyân umûr-ı selâsenin muktezâsını icraya menût ve mütevakkıfdır.

Birincisi, kelimât-ı Türkiyyenin ve ol kelimâta mevzu ve dâl olan suver-i hurûf ve nukûş-ı harekâtın hey'ât-ı tagayyür ve tahavvülünü ve keyfiyyât-ı teşekkül ve tebeddülünü i'lâm ve inhâ ve doğru söylenip yazmalarının tarikini ifhâm ve inbâ eder bir mecelle ve risalenin bulunmasına mütevaffikdır. Zira elde öyle bir kitabımız olmadıkça elsine-i sa'irenin keyfiyyât-ı tagayyürüne da'ir nizamâtı lisanımızın nizamıyla mukayese ve muvazene olunama-

[11] Bu konuda Bkz. Agop Dilâçar, "Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi," *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, (1971): 83-145; Esra Karabacak, "Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar Gramer Tarihimiz ve Ana Hatlarıyla Osmanlı Türkçesi Grameri," *Osmanlı* , 9 (1999): 437-455.

[12] Bu aktarma yapılırken Türkçe Sözlük (Türkçe Sözlük, 2c. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 549, Ankara 1998.) esas alınmıştır. Türkçe sözlükte bulunmayan kelimelerde uzun sesliler gösterilmiştir. Türkçe sözlükte bulunan kelimeler ise sözlükteki şekliyle alınmıştır. Ancak kelime içindeki kesmeli heceler bütün kelimelerde gösterilmiştir.

[13] Kütahyalı Abdurrahman Fevzi Efendi, *a.g.e.*, 2-7.

yacağından başka kelimât-ı Türkiyyenin bi-lâ karîne okunacak surette yazılmalarının tariki dahi bilinemeyeceğinden ne elsine-i ecnebiyyenin kavânîn-i tagyîresini beyan eden fünûn-ı mâra'z-zikrâ az vaktte gereği gibi tahsil ve tekmil hususu olabilir ve ne de lisan-ı âherde bulunan kütüb-i diniyye ve dünyeviyyenin ibarelerini lisanımıza nakl ve tebdil emri uyabilir.

İkincisi, fi'l-asl hurûf-ı Arabiyyeden yirmi iki nev ve hurûf-ı Farisiyye ve Türkiyyeden iki nev ve ancak hurûf-ı Türkiyyeden bir nev harfe mevzu olup hurûf ve harekât-ı Türkiyyede müştereken ve müterâdifen müsta'mel olan âti'l-beyan yirmi beş türlü suver-i hurûfa nukûş-ı harekâtın maksad-ı evvel âti'z-zikrin birinci babından anlaşılacağı vecihle hurûf ve harekât-ı Türkiyyeyi ifadede kusurları olduğundan ol suver ve nukûş-ı müsta'meleyi ya mahv ve isbat ile bâb-ı mezkûrda mebsût olan turuk-ı selâsenin birine ircâ ederek tashih veyahut suver ve nukûş-ı müsta'meleyi ba'zı alâmât ile takyîd ederek fi'l-cümle ıslah etmeğe mütevaffikdır. Zira eşkâl-i hurûf ve nukûş-ı harekât suver-i kitabet ve imlânın huyûlu ve maddesi menzilesinde olmalarıyla vech-i mezkûr üzere tashih veya ıslah olunmadıkça kelimât-ı Türkiyyenin keyfiyyât-ı tagayyür ve tahavvülünden ve eşkâl ve nukûş-ı muharrirenin hey'ât-ı teşekkül ve tebeddülünden bahseden mesâ'ilin kâffesini mütekeffil ve müştemil olmak üzere tertip ve tanzim olunmuş olan işbu kitap ve mecelle her ne kadar kelimât-ı Türkiyyeyi doğru söylemenin tarikini bildirdiği gibi doğru yazmanın tarikini dahi bildirirse de eşkâl ve nukûş-ı müsta'mele artık ve eksik olduğu cihetle suver ve kavâlib-i matlûbeden her birine isâga ve ifrâ olunamayacağından hem mübtedîler için lisanımıza nakl ve tahvil olunacak kütübde kütüb-i Türkiyye-i mevcudede olduğu meselli anlamayacakları lugat-ı ecnebiyyeyi isti'male mecburiyet lâzım gelecektir ve hem de kitâbet-i Türkiyyeyi tahsil yolunda olageldiği üzere pek çok zahmet çekilerek tekmil fünûn ve ulûma vakit kalmayacaktır.

Üçüncüsü, kütüb-i Arabiyyeden evvel-be-evvel okunması veya mütalâ'a olunması ehem ve akdem olanların husûsen kütüb-i ehâdîs ve tefâsîrin mushaf-ı şerif meselli hareke ve sükûn ve medde kasr ve temsil olunmalarına mütevaffikdır. Zira hem ehâdîs-i nebeviyyenin ve hem kütüb-i sa'irenin me'âl ve mü'eddâları istihrâc ve istinbât olunma ibarelerinin doğru okunup zabt olunmasına marbût ve ol ibarelerin doğru okunması dahi alâmât-ı merkûme ile mukayyet olmalarına manût olup halbuki ibârât-ı mezkûre yazılageldiği üzere alâmât-ı merkûma ile mukayyet olmadığı surette ol ibârâtın doğru okunup zabt olunması bi'l-aks me'âllerini istihrâc ve istinbâta tevakkuf edeceğinden ve bu ise devr-i batılı müstelzim olmakla ibârât-ı merkûma herhalde doğru okunamayacağından bi'z-zarure tashih-i ibare ve kelimât için metün-ı lugata müraca'atla izâ'a-i evkât etmez lâzım gelecektir. Ve egerçi mesâ'il ve mübâhisine hariçten vukûf ve ittilâsıyla ba'zı ibareleri doğru okunmuş olsa bile ol vukûf ve ittilâ'ın ibârât arasında bulunan esâmî ve elkâb meselli kelimâtı doğru okumamız hak-

kında bir fa'idesi olmayacağından bu cihetle yine metûn-ı lugata müraca'attan kurtulunmayacaktır.[14]

İmdi lâzımu'l-icra olan umûr-ı selâse-i mesrûdeden ikinci emr ya'ni hurûf (4) ve harekât-ı Türkiyyede müsta'mel olan yirmi beş türlü nukûş ve eşkâli ya âti'l-beyân turuk-ı selâsenin birine ircâ ile tashih yahut birkaç alâmet ihdâs ve vaz ile nukûş ve eşkâl-i müsta'meleyi ıslah ederek kelimât-ı Türkiyyeyi söylendiği gibi yazılma ve yazılanı bi-lâ karîne okunma kabiline ifrâ birle kitâbet-i Türkiyyeyi hat-ı Arabî-i mukayyet meselli silk-i nizama rabt ve hadd-i matlûba iblâ etme hususu egerçi hurûf ve harekât-ı Türkiyyenin ecnâs ve envâ ve havâsı bi'l-külliyye zahire ihraç olunmuş olduğu cihetle umûr-ı selâse-i mesrûdenin cümlesinden ehven ve eshel ve bununla bile fevâ'id ve menâfi'i eşmel ve ekmel bulunmuş ise de bi-lâ nizam yazıla gelen eşkâl-i kelimât-ı me'lûfeyi bir mikdar tagyîr ve tebdil etme lâzım geleceğinden husus-ı merkûmı icra ikinci ve üçüncü emirler meselli ulemâ-ı milletin icmâ ve ittihâfina ve vükelâ-yı devletin kabul ve tasdikine mukârin irade-i gayr-ı te'âde-i mulûkânenin şeref-i sudûrına mevkûl-ı mevâdden bulunmuş olduğundan bundan sarf-ı nazar olunmuş ve birinci emir ise ya'ni kelimât-ı Türkiyyenin keyfiyyât-ı tagayyür ve tahavvülünden ve devâlî bulunan suver-i hurûf ve nukûş-ı harekâtın hey'ât-ı tebeddül ve teşekkülünden bahs eden mesâ'ilin kâfesini şâmil-i kütüb ve resâ'il tertip ve tanzim olunma hususu ise iş'âr mâ ra'z-zikrden müstebân olduğu üzere hem kelimât-ı Türkiyyenin her nev ve kısmını az vaktte doğru okuyup yazmamız ve bu cihetle erbâb-ı kalem tahsil-i kitabette ifnâ-i i'mar etmeyerek ulûm-ı diniyye ve funûn-ı hükmiyye ve sınâ'iyyeyi eyyâm-ı şebâbette tekmile vakit bulmaları için ve hem ulûm-ı diniyye ve fünûn-ı hükmiyye ve sınâ'iyyeyi ahz ve tahsilimize vesile olan fünûn-ı elsine-i Arabiyye ve sa'ireyi az vakitte tekmil etmez ve bu cihetle talebe-i ulûm-ı fünûn-ı Arabiyyeyi tahsilde izâga-i evkât etmeyerek maksad-ı aslı olan ulûm-ı Kur'aniyye ve ehâdis-i nebeviyye ve şer'iyye ile istagâle ve hem de kitabet-i Türkiyyeyi tahsile ihtilâs-ı vakt eylemeleri için akdem-i umûrdan bulunduğu gibi hükümet-i vâhide dâhilinde bulunan akvâm-ı muhtelifetü'l-elsine birbirlerinin lisanlarına arif olmadıkları surette her ne kadar müttahidetü'l-millet olsalar bile beynlerinde bu cihetle vahşet ve menâfiretin kıyamı ve her biri diğerlerinin lisanlarına vakıf oldukları surette muhtelifetü'l-millet bulunsalar bile aralarında bu yüzden ülfet ve mevâlâtın devamı umûr-ı tabî'iyyeden olduğuna nazaran devletimizin kullandığı lisânı zîr-i hükümetinde dâhil ve âsûde-i hâl olan gerek müslim gerek sa'ir bunca kabâ'il ve aşâ'irin bilip kullanmaları için dahi akdam-ı umûrdan bulunmuştur. Bu surette her ne kadar müttahidetü'l-millet olsalar bile beynlerinde bu cihetle vahşet ve menâfiretin kıyamı ve her biri diğerlerinin lisanlarına vakıf oldukları surette muhtelifetü'l-millet bulunsalar bile aralarında bu yüzden ülfet ve mevâlâtın devamı umûr-ı tabî'iyyeden olduğuna nazaran devletimizin kullandığı lisânı zîr-i hükümetinde dâ-

[14] Tebsire ve'l-uhde ale'n-nâkil hat-ı Arabîyi üç kimse tekmil etmiştir. (Birinci) merâmerîn-i merredir. İbtidâ (ebced) kelimesinden (قرشت) kelimesine varıncaya dek altı nev kelimâtın müştemil olduğu yirmi iki nev harfe nukûş ve eşkâl-i ma'lumeyi mukatta'a olarak vaz ve ta'yin eyleyip ve bir müddetten sonra (ثخذ ضظغ) kelimelerinin şâmil olduğu altı nev revâdif ismiyle müsemmâ olan hurûfun ezasına dahi nukûş ve eşkâl-i ma'rufeyi yine mukatta'a ve mafsûle olarak vaz ve ta'yin eylemiştir. (İkincisi) Eslem nam kimsedir. Yirmi sekiz nev eşkâl-i hurûfdan (ا د ذ ر ز و) şekillerini fasl ve ma'adalarını vasl ile eşkâl-i hurûfu bi't-tagyîr terkip ve suver-i kelimâtı tertip etmiştir. (Üçüncüsü) Amir b. Hıdredir. İbtidâ (ب ت) şekillerini ve sonra on üç nev eşkâl-i hurûfu i'câm ve baki on üç eşkâli alâ hâlihâ ihmal ile zevât-ı hurûfu iltibastan kurtardıktan sonra nukûş-ı harekâtı ve (sükûn) (teşdîd) (medde) (kasr) (tenvîn) (vakf) (vasl) alâmâtını dahi vaz ve tertip ederek hey'et-i hurûfu dahi iltibastan kurtarmağla hat-ı Arabîyi söylendiği gibi yazılma ve yazılanı bi-lâ karîne okunma derecesine iblâğ etmiştir. Ve Emîru'l-mü'minîn kerrema'llahu vechehu ve raziya'llahu anhu Efendimizin emir ve iş'ârları mûcibince ilm-i nahvi vaz ve icat eden (Ebu'l-Esved ed-Dü'elî) rahimehu'llahu veche mezkûr üzere mukayyet ve mu'allim olan hat-ı Arabîyi âmir-i mezbûrdan ta'allüm ve sa'ir nâsa ta'lim etmeğin ilm-i nahiv gibi nukûş-ı merkûme ile mukayyet olan hat-ı Arabî dahi Ebu'l-Esved müşârun ileyhten şâyi olmuştur. Ancak Mushaf-ı şerîf ekser tâbi'inin zâyi ve hicabın akdâmıyla hat-ı merkûm ile mestûr olmağla (innâ nahnu nezelna'z-zikre ve ene lehu'l-hâfizûn) nazm-ı celîlu'ş-şânının sırrı bu yüzden dahi zahir olmuştur.

hil ve âsûde-i hâl olan gerek müslim gerek sa'ir bunca kabâ'il ve aşâ'irin bilip kullanmaları için dahi akdam-ı umûrdan bulunmuştur.

Bu surette ilm-i lisan böyle menâfi'-i adîdeyi müştemil bir fen-i celîlu'ş-şan iken ibrâz-ı mü'essir-i cemîlede fâ'iku'l-emsâl zevât-ı zevi'l-kemâlden hiç birinin kemmiyyet-i hâmme-i himmeti bu muzmâr fevâ'id-i medâr cihetine sevk ve icâle ve cuybâr-ı medrâr fikr ve ru'yeti ol vâdî semtine icra ve isâle olunması meğerse ke'l-misli's-sa'ir elsine-i ekâbirde mütedâ'ir işbu (kem terku'l-evvel li'l-âhirîn) kelâmında meram[15] şa'ir istifham alâ vechi'l-inkâr olması ihtimaline da'ir makaleden sırr-ı Ebu's-Su'ûdî kabâle-i ahbâra imâle hikmetine mebnî ve irâ'a tettakî gaybdan bu emrin fıtk ve rıtkı mevâliden talib-i feyz-i ilâhî müznib muhattî sâhi seyyid Abdu'r-rahman el-Halvetî er-Rufâ'î el-Kutâhînin ahde-i ubûdiyyetlerine tefvîz ve ihale buyrulması olmuş ki mekteb-i ma'ârif-i i'dâdiyye şâkirdânına ulûm-ı Arabiyye ve-sa'ireyi ta'limi hengâmında (5) Avrupa mektepleri şâkirdânından dahil-i havza islâm olmuş on beş on altı yaşında efendiler eyyâm-ı sibâvetlerinde mâder-zâd lisanlarının gramerlerini okumuş oldukları cihetiyle birkaç elsine-i ecnebiyye gramerlerini tekmil ve resm ve inşâ ve coğrafya ve vâfir ulûm-ı riyâziyyeyi okumuş ve tahsil etmiş olduklarını ve bu zâde fünûn-ı Arabiyye ve Farisiyyeyi dahi hoca efendilerin takrîrât ve ta'bîrât-ı Türkiyyelerini henüz iyice fehm ve idrak edemedikleri hâlde hem-sâlleri ve zekâda emsal ve hemhâlleri bulunan şürekâlarından daha ziyade öğrenip bilmediklerini kerrâren ve merrâren müşahade etmekle evvel-be-evvel merci-i erbâb-ı ilm ve ma'rifet ve ma'haz-ı eshâb-ı rakam ve kitabet olmak emeliyle hurûf ve harekât-ı Türkiyyenin ecnâs ve envâ ve havâs ve evsâfından vâvu'l-hurûf ve harekâta vaz ve ta'yin olunması lâzım gelen nukûş ve alâmâtın hâlât-ı intikâş ve irtisâmından ve hurûf-ı mezkûreden mürekkep olup dâru's-saltanati's-seniyye ve memâlik-i sa'ire-i Osmaniyyede müsta'mel olan kelimât-ı Türkiyyü'l-aslın ecnâs ve envâ ve evsâfından ve keyfiyyât-ı tagayyür ve tahavvülünden ve mürekkebâtın envâ ve aksâmından ve keyfiyyât-ı Türkiyyeden ve kelimât-ı merkûmeye delâlet eden nukûş-ı mürekkebe ve eşkâl-i mü'ellifenin hey'ât-ı tebeddül ve teşekkülünden bahsederek kelimât-ı mezkûreyi doğru söyleyip yazmanın tarîkini bildirir. Kavâ'id ve zavâbitin kâfesini hâvî ve hâfil ve ol kavâ'id ve zavâbiti şerh ve izah eder. Emsile ve şevâhidin âmmesini kâfi ve kâfil bir kitab-ı saht-nisâb tanzim ve tertip etme hülyasına dûçâr olmuş olmakla bî-ihtiyâr lisan-ı garib garîbi'l-beniyyâtın medâhil ve mehâricine em'ân ve enzâr ve ma'âkil ve ma'âricine i'mâl-i hendese efkâr ederek kâfe-i ahvâl ve mesâ'ilini ve her birinin mevâzi-i zikr ve mihâlini hâtır-ı fâtir ve zihn-i kâsırında icmâlen zabt ve ihzâr etmiş idi. Egerçi ikmâl-i esbâb-ı rufâh hâl-i enbâ cins ve himemleti için dil-i viranesinde nihân ve muzmar olan gencine-i lisan-ı Türkiyyü'l-beyanı ibrâz ve izhâra bir yol arardı. Lâkin her asırda bulunduğu vecihle tarrârân ve gaddârân kırd-ı nihâd ve hisâd-ı ümmü'l-fesâd Ebû Cehl Nejadların fevâ'id ve menâ-

15 Fıkra-i merkûme Ebu's-Su'ûd Efendi Merhum ile Kınalızâde merhumun beynlerinde cereyan eden latifeyi meşhûreye işarettir.

fi'ini inkâr etmeleri hatırasıyla da'vasından nukûl ve izhârdan yine izmâra udûl eder idi. Çünkü her şeyin verâ-ı ıstâr-ı gaybdan ref-i nikâb-ı adem ve âlem-i şahâdete izhâr-ı dîdâr-ı vücûd ve vaz-ı kadem etmesi bir vakte merhûn bir sebebe makrûn olduğundan naçar husul-ı meramının zuhuru hengâmına dîde-dûz intizâr olarak beyn-i akdâm ve ahcâm etmekte iken e'âzim-i vükelâ-yı nâdiri'l-emsâlden bir sahib-i fazl ve kemal ile vuku bulan mebâhisât-ı ilmiyye hilâlinde ilm-i lisanın fevâ'id ve menâfi'ine da'ir tarafeynden tûl ve derâz-ı makalât cereyan etmekle hakkında hüsn-i zanların mahz-ı ibrâz-ı ma'nasında şöyle buyurdular ki el-hâletu hâzihi kavâ'id-i Türkiyyeyi câmi bir kitab-ı nâfi'in te'lif ve tertip olunması saltanat-ı seniyyenin pek aşırı emel ve matlûbu olmakla evliyâ-ı umûr-ı kemal-i huyûr ve surûr ile çaresini aramakta bulunmuştur. Bu surette devlet ve milletimize bir hizmet-i mahsusa olmak üzere ber vech-i matlûb bir kitap tertip etmiş olsa Gazâlî yevmü'l-kıyam ibkâ-i nîk-nâm ile be-kâm ve mazhar-ı iddi'a-i hayriyye has u âm olmakla beyne'l-en'âm makza'l-meram olurdunuz gibi hikmet-âmîz ve gayret-engîz kelimât ile tahrîz ve igrâ buyurmaları akdemce cây-gîr zamiri olan halât ve hülyayı mâ ra'z-zikrâ tehyîc ve beş on gün murûrunda ulûm-ı Arabiyyede kesb-i maharet ve tahsil-i ülfet etmiş hoca efendilerden bi'l-intihâb üç beş zevât ma'ârif-i semâtın tavsî-i da'ire-i ma'lûmât ederek kitab-ı matlûbı tanzim ve tertîbe kesb-i miknet ve kudret eylemeleri için cânib-i devletten pârsa isbâl ve isrâ buyrulmaları dahi tehyîc-i mezkûru tervîc etmekle (mütevekkilen ale'l-meliki'l-allâm) sâlifu'l-beyân kitabı kendi matlûbu üzere tanzîm ve terkîme altmış üçte vaz-ı kalem-i ikdâm ve tahrik-i berâ'a-i ihtimâm (ve elhamdulillahi'l-mufazzali'l-men'âm) altmış sekizde peyveste hayr-ı intizam ve ihtimam eylemişti. Ancak ba'zı ibârât ve ifâdâtını ıslah ve izah ile kâlib-i mergûb ve makbûle isâga ve ifrâg etmek ve ba'zı fevâ'id ve zevâ'id ferâ'id-i izâfe ve ilâvesiyle mümkün mertebe had-i kemâle îsâl ve iblâ etmekte iken (sübhâne'l-mukaddem ve'l-mu'ahhar bi-yedihi melekût küllü şey'in ve hüve alâ külli şey'in kadîr) enfusu ve afâkı ketâ'ib ve nevâ'ib ve sihâm-ı mesâ'ibin hücum ve nüşûbu ile şikeste-bâl ve şûrîde-hayal olmakla bir mikdarını ma'a'l-futûr tastîr ve tahrîr ve bir mikdarını dahi (li'l-eyyâm en yentefise) (6) ve tîresi iktibâz-ı asrın inbisât-ı yusra tebeddülü eyyâmına te'cil ve te'hir etmişti. (Lehu'l-minne) Pâdişâh-ı Cem-haşem ve Şehinşâh-ı merza'l-şiyem Sultan Abdülaziz Han İbnu's-Sultâni'l-Gâzi Mahmûd Han (lâ zâlet şumûs-ı şevkete şârikatu müda'd-duhûr ve'l-eyyâm ve mâ barihat akmâr re'fetuhu bârikatun alâ mefâriki'l-enâm) efendimiz hazretleri bi't-te'yidi'r-rabbânî ve'l-avni's-samadânî serîr-i hilâfet-masîr-i Osmânî ve Evreng-i mu'allâ-yı cihân-bânî üzere culûs-ı hümâyûn-ı şevket-makrûn buyurdular. Rûz-ı fîrûz ma'delet-burûzdan beri seciyye-i zekiyye-i mülûkâne ve şehinşeh-i marziyye-i padişahâneleri muktezâsı memâlik-i mahrûsa-i şahanelerinde mekîn ve zill-i zelil bî-adîl mülûkânelerinde asayişkarîn olan sunûf-ı tab'a-i saltanatlarının tezâyüd-i asayiş-i bâl ve refâh

halleri esbâb-ı kâmilesini istihsâl-i emr ehemmine sarf-ı makdûr ve esbâb-ı mezkûreyi istihsâl ise (a'ti'l-kavs bârîhâ) zabıtası her umûru ehl ve erbâbına sipariş ve tefvîzinden başka bir suretle uyamayacağı kalb-i keramet-meheb-i giti sitânelerine lâyıh ve ind-i âlem-pesend mülûkânelerinde vazıh olmaktan nâşî teveccühat-ı sa'adet gayât-ı tâcdârânelerin mevhibe-i sübhaniye ve atiye-i rabbânîh olan akl ve irfân ile ihmal-i zat ve istihsâl-i ulûm ve ma'arif ile tekmil-i sıfât etmiş eshâb-ı kemalâta ma'tûf ve maksûr buyurma menvî zamir-i şahaneleri idiği evzâ-ı padişahânelerinden ma'lûm-ı ekâbir ve asâgir olmakla (lâ cerem) bâzâr-ı kemal ve ma'arif-i zaman-ı Yemen iktirân-ı hâkânîlerinde revâcîni bulma alâmât ve emârâtı be-dîdâr olmuş ve bu cihetle dâ'iyân-ı devlet-i âliye ve tab'a-i saltanat-ı seniyye evlat ve ahfâdı sâye-i mulûkânelerinde tevârî (gıyâbetü'l-ceb) cehl ve nâdânîden vâreste ve zibâyiş-i ulûm ve ma'arif ile ârâste olmak için esbâb ve vesâ'il-i tahsilâta teşebbüse ibtidâr etmede olmalarıyla asr-ı meyâmin hasr-ı mülûkâneleri (sahânu'l-hükm ve'l-ma'arif) ünvanına sezâvâr nuhbe-i a'sâr-ı rüzgâr olacağı âşikâr olmuştur. Yenâ alâ zâlike yâdigâr-ı ahd-ı hilâfet penâhı ve ömr-i sânî abd-ı bâ'is fakir-i Kütahî olmak ümit ve eminesiyle bâ akdâm ve ihtimam-ı acceleti'l-vakt ikmâl ve itmâm "Mikyâsu'l-Lisan Kıstâsu'l-Beyan" namıyla be-nâm eylemiştir. Bu da mahfî olmaya ki lisan-ı Arabın kavâ'id-i tagyîriye ve zevâbıt-ı tahviliyyesini zabt ve her birini mahall-i lâyıkına vaz ile taht-ı nizama rabt ederek bir kitap vaz ve ibdâ itmek ulûm-ı sa'irenin mesâ'ilini tanzim ve tertip etmeden es'ab olduğu (evvelen delil-i lemî) ilm-i lisân-ı Arab merâtib-i ulûm-ı kesbiyyenin en nihayetinde vakı ilm-i ictihâdın a'zam-ı erkânı olmasından müstebân (sâniyen delil-i ânî) lisan-ı mezkûrun ahvâl-i tagyîriyye-i mütenevvi'asını mübeyyen mufassal ve mücmel-i kutub-ı mü'ellife ve resâ'il-i mürettibenin kesretinden ve izah-ı ahvâl-i tagyîriyye beyan-ı ma'ânî-i külliyye ve cüz'iyye hususlarında e'imme lugatından sâdir olan kelimât-ı muhtelife ve ahvâl-i muztaribenin vefretinden zahir ve nümâyân olur. Egerçi elsine-i aklâm ve elsine-i a'lâm-ı mütesâviyetu'l-akdâm ve elsine-i a'lâm-ı mütesâviyetu'l-akdâm olmadığı meselli elsine-i tavâ'if ve ümem dahi mütesâviyetu'l-akdâm olmadığından lisan-ı Araba her cihetle müsâvî ve mu'âdil-i lisan bulunmayacağı derkâr ise de lisân-ı Türkî dahi kendisinde vâki kelimât-ı mütegayyire envâ'ından ez cümle emr-i hâzır-ı vâhid kalilu'l-elfâz kesiru'l-ma'ânî yüz bin sîgaya kadr-ı tebdil ve tahvil olunduğundan ve hey'ât-ı külliye-i efrâdiyye ve terkîbiyyesine da'ir kâfe-i kavâ'id ve zavâbiti ise şuzûddan beri ve istisnadan ârî ve her birinin uyûn ve enhârı mütesâvi'l-mecârî bulunduğundan isbat-ı sânî babında kâtı'a ve ba's-ı rusul vuku'unda âyet-i sâtı'a garîbu'l-bünyân bir lisân-ı acîbu'ş-şân olduğu vâreste-i kayd ve eş'ârdır. Bu surette lisân-ı Türkî bi'l-külliye zayi olma derecesine gelmiş iken ahvâl-i tagyîriyesini bi-cemî envâ'ihâ ve aksâmihâ zabt ve her birini mahall-i lâyıkına kayıt ile taht-ı nizama rabt ederek bir kitab-ı lisân-ı Arabın ahvâl-i tagyîriyesini zabt ve rabtın su'ûbetinden dûn

ve noksan olmadığı ifade-i sabıkadan be-dîdâr ve bu cümleyi kutub-ı sarf ve nahivden her biriyle muvazeneden zahir ve aşikar olmakla mütalâ'aya rağbet buyuran ehl-i kemâl-i hasebu'l- beşeriyye sudûru derkâr olan hafvât ve aserât ve galatât ve saktâtını ma'ânînin kemal-i dikkatinden dolayı ifâdât-ı lâzımanın şiddet-i su'ûbetine hamle lutfen ve keremen tashihe himmet buyuralar. (Ceza'llahu anhu mak'ad saddaka men zekerehu bi-lisani sıdkin ve bi'llahi't-tevfik ni'ami'l-mevlâ ve ni'ami'r-refik.)

(7) Meşrû-ı ulûm-ı lisandan nahv sarf iştikâk-ı hattın fenn-i vâhid olması beyanındadır.

Ma'lûm ola ki kelimât-ı Arabiyye ve sa'irenin tagayyürat-ı muhtelifelerinden ve ol kelimâta delâlet eden suver-i hurûf ve nukûş-ı harekâtın teşekkülât-ı mütenevvi'alarından bahs eden mesâ'il-i mütekessireyi lisan ve imlâyı hıfz ve vikâye-i emrinde birleştikleri cihete nazaran ilm-i vâhid addetme sureti ca'iz olduğu gibi ol mesâ'ilin mevzu'at ve fevâ'idi âti'l-beyân dört nev mevzu ve fa'ideye raci ve muvazzi olduğu cihete nazaran dört nev ilm ad ve i'tibar etme sureti dahi ca'iz olur. Pes elsine-i ecnebiyyede vâkı kelimâtın ve ol kelimâta delâlet eden suver ve nukûşun tagayyürât-ı mütenevvi'a ve teşekkülât-ı muhtelifelerini ifade eden mesâ'il-i mütekessireyi cem ve te'lif hakkında suret-i evveli münasib olmagın elsine-i mezkûre eshâbı ol kelâmın tagayyüratını suver ve nukûşunun teşekkülâtını ifade ve i'lâm eden mesâ'il-i mütekessireyi bir mahalde kayıt ve (gramer) namıyla ilm-i vâhid addetmişler. Bu surette her lisanın (grameri) ol lisanda bulunan kelimâtı ve ol kelimâtın nukûş ve eşkâlini ta'bir ve tahvil ve tersîm ve teşkil etmenin tarikini beyan zımnında doğru söyleyip yazmanın tarikini îzân eden mesâ'il-i kesîre-i mü'ellifeden ibaret bir fen olmuş olur ve lisân-ı Arabda vâkı kelimâtın ve ol kelimâta dâl olan suver-i hurûf ve nukûş-ı harekâtın tagayyürat-ı mütenevvi'a ve teşekkülât-ı muhtelifelerini beyan eden mesâ'il-i mütekessireyi cem ve te'lif hakkında suret-i sâniye münasip olmagın e'imme-i lugat-ı Arabiyye dahi ol kelimâtı ve devâlî olan suver ve nukûşu tagayyür ve teşkil etmenin tarihini ifade eden mesâ'il-i mütekessireyi dört kısma taksim ve ol kısımları (sarf) (iştikâk) (nahv) (hat) isimleriyle birbirlerinden temeyyüz ve başka başka tertip ve tanzim etmişler. Şöyle ki ba'zı kelimât-ı Arabiyyenin lisanca sakil olan harflerini iskân ve kalb ve hazf ve idgâm ve teshîl ile hey'âtını tagayyür ve tebdil etmenin tarihini beyan zımnında telaffuzâtını tahfîf ve ta'dil etmenin yolunu gösteren mesâ'il-i mütekessireyi ayrıca cem ve te'lif edip (sarf) ismiyle tesmiye ve tavsif etmişler ve ba'zı kelimâtın evâ'il ve evâsıt ve ahirinde hurûf ve harekât ziyade ve tenkîs ederek suretlerini tagyîr ve suver-i mütenevvi'a ve emsile-i muhtelifeye tahvil etmenin tarihini beyan zımnında ma'nasına münasip olan ma'na-yı mütenevvi'a-i matlû-

beyi ahzar-ı vech üzere tahsil etmenin yolunu ifade eden mesâ'ili başkaca tertip ve tensîk edip (iştikâk) namıyla fünûn-ı sa'ireden temeyyüz ve tefrik etmişler ve ba'zı kelimâtın dahi terkibde vuku'u cihetinden dolayı ancak ahirinde ya harf veya hareke veya tenkîs ederek suretlerini tagyîr ve tebdil etmenin yolunu irâ'e zımnında ma'ânilerine alâ vechi't-tevârüd ârız olan (fâ'iliyyet) ve (mef'ûliyyet) ve (izâfet) meselli ma'ânî hafiyyeleri tahsil ve ifade etmenin tariki i'lâm eden mesâ'ili cem ve tertip edip nahiv ismini tensip etmişler ve eşkâl-i hurûf ve nukûş-ı harekâtı tersîm ve teşkil ve suver-i matlûbeye tebdil ve tahvil etmek tarihini beyan zımnında imlâyı hatâdan savn ve vikâye etmenin yolunu ifade eden mesâ'ili dahi başkaca zabt edip (hat) namını i'tâ etmişler. İmdi kelimât-ı Türkiyyenin tagayyürât-ı muhtelifelerini ve devâlî olan suver-i hurûf ve nukûş-ı harekâtın teşekkülât-ı mütenevvi'alarını beyan eden mesâ'il-i mütekessireyi dahi kelimât-ı Arabiyyenin ve devâlî olan suver-i hurûf ve nukûş-ı harekâtın tagayyürat ve teşekkülâtını ifade eden mesâ'il-i mütekessire meselli dört kısma taksim ve her kısmı bir râsimle başka başka tertip ve tanzim sureti uyabilirse de mesâ'il-i mezkûrenin ekseri mütedâhile olduğundan elsine-i ecnebiyyede vâkı kelimâtın ve devâlî olan nukûş ve eşkâlin keyfiyyât-ı tagayyür ve teşekkülünü ifade eden mesâ'il meselli bir mecellede zabt ve kayıt ve bir nam ile ilm-i vâhid addetme sureti daha münasip olduğundan mesâ'il-i mütekessire-i merkûmenin kâfesi mukteżâ-yı lisan-ı Türkî üzere tanzim ve tevsîk ve ifadeye enseb ve elyak ve ahz ve telâkkiye akrab ve vâfık surette tertip ve tensîk olunarak bir mukaddime, beş maksat, bir hâtimeye tevzi ve tefrik olunmuştur.

Manas*

◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆◆

Çınar Abidinova
Çeviren: Turgut Karacan**

Manas Destanı: Kırgız halkının büyük mirası

Manas, Kırgız halkının ulusal onurudur. Atalarımız, kendi bulungularının tümünü özünde toplayan bu hazineyi, bu büyük mirası, kuşaktan kuşağa koruyup, yüceltme görevini layıkıyla yerine getirmişlerdir.

Türünün bilinenleri arasında Manas kahramanlık destanları içerisinde yer alır. Ancak, onun içeriğinde yer alan bilgiler, çok geniş ve derindir. Destanda, halkın, yüzyıllar boyu yaşamlarında biçimlenmiş gelenekleri, yaşam biçimleri, olaylar, doğa ve topluma ilişkin düşünceleri ve her türlü inanları yansıtılmıştır. Manas'ta biz, halk tarihinin izini, halk yazgısının çeşitli anlarını yakalarız.

Çokan Valihanov, V. V. Radlov ve daha başka bilginler "Manas"ı boşuna Kırgız yaşamının parlak ansiklopedisi olarak adlandırmamışlardır. Gerçekten de Manas destanında, halkın yaşamına ilişkin her bir an, kimi zaman geniş, kimi zaman yüzeysel de olsa büyük bir öneme sahiptir. Böylesine geniş içerik, yapıtın, halk yaşantısının parlak bir ansiklopedisi olmasına olanak sağlar. Yapı bakımından birbirinden keskin çizgilerle ayrılan, renkli olay ve olguları betimlemek yalnızca tek kişiye bağlı olarak gerçekleşmez. Bunun için, "Manas"ta, kahramansal işleri betimlemeden başka aş, düğün, göçme-konma, malcılık, konuk ağırlama ve bunun gibi birçok güncel yaşam betimlemeleriyle karşılaşılır. Bunlar, doğaçlama yaratıcılığın destandan başka türlerini açıklamaya elverişli betimlemeler olarak görülürler. Sonuçta, Manas'ta koşuk, öğüt, ata sözü, deyim, imgesel şiirler gibi halk yaratıcılığının, çeşitli türleriyle karşılaşırız. Kahramanlık destanı da olsa, "Manas", temelde, halkın özgürlük ve bağımsızlık için yürüttüğü savaşlardır.

Halk arasında Manas'ın önemini ve değerini belirtmek için şunları söylemek gerekir. Bu destanın materyallerine Kırgızlar yüzyıllar boyu görkemli bir yapıt gibi değil, olmuş gerçekler gibi yaklaşmış, onda varolan her bilgiye tarihi olay olarak inanmış; geçmişten bugüne halk kahramanları, Manas'ın adıyla düşmana saldırmış, öykülerdeki iyi ve başarılı kahramanların yaptığı işlerden ders almış; bu nedenle, Kırgız ülkesinde karşılaşılan ve güzel olan her bir şey, Manas'ın adıyla anılmış, ya da öykülerdeki olaylarla bağlantılı kılınmıştır. Manas'ın konu

* S. Musaev, C. Taştemirov, "Manas", *Kırgız Adabiyatı*, s. 22 vd, Frunze 1990.

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

çizgisi bakımından temel olayları, halkın çoğunluğu tarafından bilinir. Bu yapıttan birkaç dize ezbere bilmeyen Kırgız yok gibidir. Ekim devrimine kadar Kırgızların yaşamında Manas ekinsel anlama da sahiptir. Ona, değerli bir varlık gibi yaklaşmışlar, onda kudsi bir yan bulmuşlardır (ağrıları iyileştirmek, iyi dilek, ya da bir işin iyiliği için Manas söylettirmek gibi.). Geçmiş yüzyıllarda Kırgızlar arasında, Manas destanının ne kadar yüce bir anlama sahip olduğunu, bu küçük örneklerde gördüğümüz gibi; hiçbir Kırgız da kendi oğluna Manas adını vermemiştir. Çünkü, çocuğun Manas adını kaldıramayacağını, hiç kimsenin de ona layık olamayacağını düşünmüşlerdir. Destana böylesine sahiplenme, ona yaklaşımdaki tutum ve yüce davranış, ayrıca büyük kapsamlı olması, gösterilen büyük saygı, Kırgız ülkesinden başka birçok ülkelerde de bilinmesi, bu görkemli destanı yaratmıştır. Manas destanının aşırı büyük kapsamı, başkalarına göre yüksek görkemli düzeyi, ona verilen önem, onun halk yaşamından çıkmış olmasından dolayıdır. Bu her iki görünüş birbirleriyle iç içedir. Manas'a, halkın özellikle saygısı, yapıtın içeriğinin genişliğin- den kaynaklandığı gibi, halkın tüm bulungularının bu yapıtta yer almasından da kaynaklanır. Birbirine neden, sonuç ilişkisi gibi bağlı bu durum, destanın gelişiminde büyük anlam kazanır. Halk, onu her zaman genişletmiş, tamamlamış, kendi başından geçen olayları ve deneyimleriyle kazandıklarını bu güzel destanın konuları içerisine sindirmiş, kahraman Manas'ın kendinde toplamıştır. Bu nedenle Manas'ın düzeyinin yüksekliği de, doğrudan doğruya halk arasındaki değerinin ve öneminin bir sonucudur. Halk, onu kendince değerlendirmiş, işlemiş, açıklık kazandırmış, sonuçta birçok yeteneğin büyük emeği ve anlatımıyla el yetişmez bir zirveye oturtmuştur. Halkın büyük değer vermesi ve güncel yaşamda genişçe yer almasından dolayı, başka ülkeden gelenlerin gözüne ilk olarak Manas destanı çarpar, Kırgızların kendileri de yabancı ulus temsilcilerinin önünde ulusal onurları Manas'ı, öncelikle öne çıkarırlar. Bu davranış kimi bilginlerin yanlış anlamalarına yol açmıştır. Örneğin, geçen yüzyılın ortalarında Kırgızistan'a gelen Çokan Valihanov, Kırgızların Manas'tan başka destanı yok diye yazar. Ancak o, halk yaşamı ile tanışıp yakınlaşmamış, halk arasında az bir süre kalmış, dolayısıyla Kırgızların Manas destanından başka destanı yok gibi bir duyguya kapılmış olsa gerektir.

Kırgız halkının ilk olarak yazıya geçirilen sanatsal yapıtı da, ilk yayınlanmış olanı da, başka ulusların dillerine çevrileni de, Manas'tır. Manas'ın bazı parçalarını Kazak bilgini Çokan Valihanov, geçen yüzyılın ortalarında yazıya geçirmiş, bunları sonradan düzyazı biçiminde Rus diline aktarmıştır. Destanın üç bölümünün olayları, 19. yüzyılın ikinci yarısında, V.V. Radlov tarafından yazılıp, 1885 yılında Rus harfleriyle Kırgız dilinde yayınlanmıştır. Almanca çevirisi de o yıl yapılmıştır.

Ekim Devrimine kadar Manas Destanı hakkında bilgiler

Elimizdeki bilgilere göre, Manas'ın kimi epizotlarının konusu, 15. yüzyılın sonu, 16. yüzyılın başlarında yazıya geçirilmiştir. Bu, Aksıkentli Seyfü'd-din'in

Macmuatü-Tavarih (Tarihlerin Mecmuası) adlı Tacik dilinde yazılmış el yazması yapıtıdır. El yazması yapıtta sözü edilenler, Manas destanı hakkında değil, onun kimi kahramanları ve şimdiki metinlerden bize aktarılan olaylarla ilgilidir. Bu yapıtta destanda yer alan kahramanlardan Manas'ın, onun babası Cakıp'ın, Kalmak Hanı denilen Coloy'un ve başkalarının adlarıyla karşılaşıyoruz. Bunlar destanın kahramanları olarak değil, gerçek insanlar olarak karakterize edilmişlerdir. Böylece, destanın bilinen kimi olayları tarihi bilgilerle karışık olarak betimlenir. Ancak bu konuda araştırmalarda bulunanlar, el yazmasında sözü edilen Manas, Cakıp, Coloy adlı kişilerin yaşadıklarına ve destana ait olayların o tarihlerde gerçekleştiğine ilişkin açıklık getirememişlerdir. Bununla birlikte, bu el yazmasında yer alan tarihi olaylara, halk arasında anlatılan destana ilişkin olayların karıştığı sonucuna varmak olasıdır.

Destan hakkında tam bir bilgi vermese de, el yazması büyük önem taşır. Ondan, Manas'ın 500 yıl önce de halk arasında büyük bir değere sahip olduğunu görmek olasıdır. O zamanlarda Manas halk için önemli bir yapıt olduğundan, adı anılan el yazmasında, destanın malzemelerine baş vurulduğu kuşkusuzdur.

Manas'ın şiir biçiminde metnini ilk kâğıda geçiren Kazakların tanınmış bilgini Çokan Valihanov'dur. O, 1856 yılında Kırgız ülkesinde Manas'ı dinler ve epizotlarından, "Kökötöydün Aşınan", kesitler alır. Çokan Valihanov, kendisinin yazıp aldığı malzemelerin kısaca içeriğini, düzyazı biçiminde Rusçaya çevirir. Bu çeviri Çokan Valihanov öldükten sonra, 1904 yılında yayımlanır. Çokan Valinahov'un yazıp aldığı malzemenin tümü, 1965 yılı "Kazak Akademiyası'nın Kabarlar"ında yayımlanır. Çokan Valihanov, Manas'ın geniş içeriğine dikkat çekip, büyük önem vermiş ve onu, "Kırgızların tüm efsanelerinin, masallarının ve eklemelerinin, kahraman Manas'ın çevresinde toplanan ansiklopedisi"olarak nitelendirmiştir.

Geçen yüzyılın 60'lı yıllarında Kırgız ülkesine bir kaç kez gelen tanınmış türkolog V. V. Radlov, Manas'ın üç bölümünü tümüyle yazar, bu metinleri, 11 bölümden oluşan,"Tündük Türk Uruularının Eldik Adabiyattarının Ülgülörü'nün 5. bölümünde farklı transkript imleri ve Rus harfleriyle, 1885 yılında Saint-Petersburg (Leningrad)'da Kırgız dilinde bastırıp yayımlar. Daha sonra 5. Bölümün, Almanca çevirisi 1885 yılında Leipzig'de yayımlanır. V.V. Radlov beşinci bölüme yazdığı "Önsöz"de destanın halkın tüm yaşamının parlak bir ansiklopedisi olduğunu üstüne basa basa vurgular. Bilgin, Manas'ın dilinin açıklığı, şiir dizelerinin parlaklığı ve güçlü söyleyişinin, onu Alman diline şiir biçiminde çevirmeğe mecbur ettiğini anımsatır. Yine Önsöz'de bilgin, destan söyleyicilerinin yaratıcılıkları, destanın içeriği ve yansıttığı zamanla ilgili birçok değerli bilgiler de verir.

Macar bilgini Profesör Georg Almaşı "Manas"tan kendi yazıp almış olduğu küçük alıntıyı, 1911 yılında Budapeşte'de, "Keleti Szemle" adlı gazetede, açıklamalarla birlikte yayımlar.

Ekim Devrimine kadar "Manas"ı araştırma çalışmaları bunlarla sınırlı-

dır. V.V. Radlov yazıya geçirdiği metinleri hesaplamadığı için, destanın tüm olaylarını yazıya geçirememiş, ondan sonra da kimse konuyla ilgilenmemiştir. Radlov'un yayımladığı malzemelerin, "Manas"ın tüm olaylarını içeren varyant olduğunu söylemek de güçtür. Bunlar Radlov'un bir çok kişiden derlediği küçük parçalardır.

Çokan Valihanov'un ve V.V. Radlov'un Manas'ı, folkloristik amaca yönelik derlemeler değildir. Birincisinde, temelde etnografyalık malzeme toplama ve çoğaltma isteği vardır. İkincisinde ise, malzemeler dil amacıyla derlenmiş, sanatsal değer göz önünde bulundurulmamış, inceleme ve tasniflemeye gidilmemiştir.

Halkın doğaçlama yaratıcılığının en güzel örneği, "Manas" destanını toplama, yayınlama ve sistemli bir biçimde, bilimsel açıdan inceleme ve araştırmalar Sovyetler zamanında başlar.

Manas Destanını incelemede Sovyet bilimcilerinin katkısı

Halka, halk yaratıcılığına çok önem veren Marksizm-Leninizm öğretisine dayanan sovyetlik kuruluş, ilk yıllardan olmak üzere halk miraslarını toplama, koruma ve inceleme konularında bir çok olasılıklar yaratmış, bu işleri araştırmak, açığa çıkarmak için yollar aramıştır. Genel halkın onuruna ve onların büyük mirası "Manas" destanına büyük önem vermiş, layık olduğu değeri göz önünde tutarak gerekli özeni göstermiş, yapıtı araştırma, öğrenme, yayma ve tanıtma çalışmaları, gerekli koşullar yerine getirilerek sistemli bir biçimde yürütülmeğe başlanmıştır. Kırgız halkının ve Sovyet bilginlerin etkin çabaları sonucunda, Sovyetlik Folkloristika'da özel bir bölüm gibi, "Manas"la ilgili bilim ortaya çıkmıştır.

"Manas" bilimi biribirine sıkı sıkıya bağlanmış üç bölümdür: Destan malzemelerini halk arasından toplama; metinleri kitap biçiminde yayınlama ve halka dağıtma; yapıta bağlı her türlü bilimsel sorunları araştırma.

Sovyetler döneminde Manas'ı yazıya geçirme işine 1922 yılında başlanır. Köy öğretmeni Kayum Miftakov, halkın da tanıdığı ve bildiği büyük Manasçı Sagımbay Orozbakov'un varyantını yazıya geçirir. Daha sonra bu işi Ibıray Abdırakmanov sürdürür ve 4 yıl içinde Manasçı Sagımbay'ın ağzından destanın birinci bölümünün olayları tümüyle yazılıp bitirilir.

Manas'ı yazıya geçirme işine özellikle özen gösterilmiş, 30-40 yılları arasında hız verilmiştir. 1935-1940 yılları içerisinde, Sayakbay Karalaev'den; Manas'ın tümü, Semetey'in ağırlıklı bölümü, Togolok Moldo'dan; Manas ile Semetey'in tümü, Ş. Irısmendeev'den; Manas'tan; "Kökötöydün Aşı", "Çon Kazat"ın çoğu bölümleri, Semetey, Seytek'in tümü, M. Musulmankulov'dan; Semetey, "Çon Kazattın Baştalışı", B. Sazanov'dan; Manas'ın önemli ve temel olayları, "Manastın tuuluşunan" tümü, Semetey, C. Kocekov'dan; Semetey, C. Sarıkov'dan; "Semetey", "Seytek", A. Irısmendeev'den; Semetey'in kimi olayları, A. Tınıbekov'dan; Manas, Semetey yazı-

lıp alınır. Ateşli bir şekilde yürütülen bu anlamlı işe, 1941 yılında savaş nedeniyle bir süre ara verilir, 1943 yılında yeniden başlatılır.

1950 yılından sonra 20'den fazla söyleyiciden, destanın üç bölümü üzerinde metinlerin yazılması sürdürülür. Bunların çoğunluğunu, yapıtın tam olayları değil kimi epizotları oluşturur. Böyle de olsa, o zaman içerisinde I. Abdırakmanov'un destanının üç bölümünü içeren varyantın kâğıda geçirilme işi bitirilmiştir. Şimdi Kırgız Bilimler Akademisi'nin, Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nün el yazmaları fondunda, Manas'ın üç bölümünün 62 varyantı bulunmaktadır. Eğer Çokan Valihanov ile V. V. Radlov'un yazıp aldıkları varyantları da sayar, *Macmuatü-Tavarih*'teki malzemeleri varyant olarak kabul edersek, destanın 65 varyantı ortaya çıkar. Bunlardan 31'i Manas, 22'si Semetey, 9'u Seytek olmak üzere 7 söyleyiciden destanın 3 bölümü yazılmış, 15 kişiden Manas ile Semetey yazılıp alınmıştır. Bilimce, Manas'ın bilinmeyen varyantlarını halk arasında araştırma ve kâğıda geçirme işleri şimdilerde de sürdürülmektedir.

Manası yazıya geçirme ve derleme işine, üniversite öğrencileri ve öğretmenlerle başlanmış, bilim adamlarıyla, Kırgız aydınlarından pek çok kişi katılmıştır. Büyük emek vermiş bu insanlar arasında, Kayum Miftakov ile Ibıray Abdırakmanov'un adını da sayabiliriz. Öğretmen Kayum Miftakov, 1892 yılında şimdiki Başkurdistan Salabat bölgesi, Nimbaş köyünde yoksul bir çiftçinin evinde dünyaya gelmiştir. Anne ve babasının çocukları çok olduğundan o ablasından eğitim görmüştür. Dini bir okulda okuma yazmayı öğrenmiş, 1920 yılında okul müfettişi olarak geldiği Talas'ta yerleşip kalmıştır. Daha o zamanlar halk arasından doğaçlama ürünleri yazmaya başlar. 1921 yılında Isık Göl'ün şimdiki Toñ bölgesinde 7 yıllık bir okula müdür atanır. O yıl, öğretmenler ve öğrencilerle birlikte, ulusal doğaçlama yapıtları derleme derneğini kurar. 1922 yılında, At-Başı, Toguz-Toro, Koçkor vadilerinde gezerek folklor malzemeleri derlemeğe başlar. Bir gittiğinde de, büyük Manasçı Sagımbay Orozbakov'dan Manas destanını yazmaya başlar; daha sonra da bu işi, Ibıray Abdırakmanov'a bırakır. 1938 yılından olmak üzere, Manasçı Canıbay Kocekov'un varyantını yazıya geçirir. 1949 yılında Bişkek'te ölmüştür.

Ibıray Abdırakmanov

Isık-Göl'ün, Ceti-Ögüz bölgesindeki Taldı-Bulak'ta 1888 yılında doğmuştur. 1905 yılında Karakol'daki Tatar mektebini bitirmiş, öğretmen olarak çalışmıştır. Sovyet egemenliği döneminde Almatı'da ve Bişkek'te öğretmenlik yeni kurslarında okumuş, 1922 yılında Sagımbay Orozbakov'dan Manas destanını yazmaya başlamış, 1926 yılında bitirmiştir. 1935-60 yılları arasında Kırgız folklorunun çeşitli türlerini, ayrıca Manas destanını yazma, yazılan malzemeleri düzenlemede büyük çaba göstermiştir. Manas'ın birçok varyantı onun tarafından yazıya geçirilmiştir. Bunların içinde Sayakbay Karalayev'in, Ş. Irısmendeev'in ve başkalarının varyantları da vardır. Ibıray Abdırakmanov'un adı, halk arasında manasçılar arasında sayılır. Destanın üç bölümünü

kendi söylemiş, varyantını yazıya geçirmiştir. I. Abdırakmanov'un söylediği "Canıl Mırza" varyantı, ayrıca kitap olarak basılmıştır. Kırgız edebiyatına, folkloruna büyük emeği geçtiği için 1948 yılında SSCB Yazarlar Birliğine üye olarak kabul edilmiştir. I. Abdırakmanov, 1960 yılında emekli olmuş, 1967 yılında da At-Başı bölgesinin Pograniçnik Kolhozunda dünyadan göçmüştür.

Manas destanını halk arasından derleme, kitap halinde yayınlayıp çıkarma, halka yayılmasını sağlama önemli bir iştir. Bu yoldaki çalışmalar ise, 1920 yıllarında başlamıştır.

Büyük Manasçı Tınıbek Capıoğlu'nun ağzından yazılıp alınan Semetey'in küçük bir parçası 1925 yılında Moskova'da Arap harfleriyle yayınlanır.

Özel uzman kadrolarının yetersizliğine ve halk arasından alınan malzemelerin tam olmamasına bağlı olarak, bu yoldaki çalışmalar sürekli olmamış, zaman zaman aksamıştır. Manas'ın kimi olaylarının parçaları, "Manas Dizileri" genel adıyla 40'lı yıllardan başlayarak yayınlanır. Manas destanının olaylarını baştan sona yayınlama işi, 1970-1980 yılllları arasında ele alınır, büyük Manasçılar S. Orozbakov ile S. Karalayev'in söylediği varyantlar esas itibariyle Sagımbay'ın dört bölümü, Sayakbay'ın Manas'ının iki bölümü, Semetey'in bir bölümü yayınlanır. Bunlardan başka Manas destanı 4 kitap halinde Rus ve Kırgız dillerinde Moskova'da yayınlanır. Destan olaylarının düzyazı biçiminde örneği Manas'ın bir bölümü olarak 1986 yılında yayınlanmıştır.

Manas biliminin önemli ve ağırlıklı yanı, ona ilişkin sorunları bilimsel bir araştırma gibi görmesidir.

1922 yılında Taşkent'te çıkan *İlim ve Agartuu* dergisinin birinci sayısında, Prof. P. Falev'in "Karakırgızdardın Bilinaları Kandayça Kurulat" adlı yazısı yayınlanır. Bu Sovyet döneminde, Manas destanına armağan edilmiş ilk bilimsel araştırmadır. Yazının temelinde destanın görkemliliği ve şiir kurgusu üzerinde durulur. Bundan sonra, Kırgız halkının yüce mirasını araştırma işinde birçok bilim adamı çaba göstermiş, katkıda bulunmuştur. Kırgız halkının o zamanlar ulusal kadroları oluşmamış, gelişip biçimlenmemiş ve en önemlisi zaman ve koşullar sağlanamamıştı. Onun için 40'lı yıllara kadar yöresel halkın temsilcilerinden hiç kimse, destanın bilimsel sorunlarını araştırma işine katılmamıştır. Şimdi Manas'ı araştırma işini kendi mesleği olarak gören, çaba harcayan insanların ve ulusal kadroların sayısı bir hayli fazladır. Manas'ın çeşitli sorunlarını ele alan onlarca doktora tezi, onlarca monografik kitap ve bilimsel yazı yayınlanmıştır. Manas'ı araştırma işine çeşitli ulusların bilim adamları etkin biçimde katılmaktadır. Bunlar arasında, Kazak bilim adamı Muhtar Avezov'un, Prof. E. D. Polivanov'un, edebiyatçı folklorcu K. Rahmatullin'in, M. Bogdanova'nın, Jirmunskiy'nin Manas'ı araştırmada katkıları büyüktür.

Tanınmış yazar ve bilim adamı, Kazak Bilimler Akademisi'nden, Muhtar Ayezov, Kırgız destanını araştırma işini, 1928 yılından başlamak üzere, yaşamının sonuna kadar sürdürmüştür. Onun "Kırgızdın Eldik Baatırdık Poeması Manas" adlı kapsamlı yazısı, Manas üzerinde yürütülen araştır-

malar arasında, Fundamentalık çalışmalarının içerisinde yer alır. Burada manasçıların yapıcı özellikleri, destanın çıkış devri, konusu, düşüncesi, temel olayları ve görkemsel özelliği gibi konular göze çarpar.

Tanınmış dilci, türkolog, Rus bilim adamı Prof. E. D. Polivanov 30'lu yıllarda çevirmen, araştırmacı ve bilimsel danışman olarak, Manas'ın sorunlarına etkin bir biçimde eğilmiş, araştırmalarda bulunmuştur. Ayrıca destanı Rus diline çevirmeye çalışmış, çevirinin kuramsal ilkelerine özen göstermiştir.

Kırgız edebiyatını, folklorunu araştırma işine 30'lu yılların sonlarında başlayan bilgin M. Bogdanova, Manas'ın sorunlarını ele almış, yazdığı "Kırgız Adabiyatının Oçerkteri"nde Manas destanına genel karakterleme vererek temel sorunları araştırmanın yollarını göstermiştir.

Kırgız edebiyatını, folklorunu, ayrıca Manas destanını araştırmada çok emek verenlerden biri de, Kalim Rahmatullin'dir. O, 40'lı yıllarda Manas'ı araştırma işinde büyük çaba gösterir. Rus ve Kırgız dillerinde yayınlanan Manas üzerinde özel emeği ve yazıları vardır. Bunlar içerisinde en önemlisi, "Manasçılardın Çıgarmaçılıgı" adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada, manasçıların yaratıcılık özellikleri, yaşamları, destanın varyantları ve onların ayırımlarından söz edilir. Ayrıca onun manasçılar hakkında topladığı bilgiler ve onların yaratıcılığına verdiği karakterlemeler büyük önem taşır.

Sovyetlerin ünlü bilgini, akademisyen V. M. Jirmunskiy de kendi çalışmalarında Manas destanının sorunlarına çoğu kez eğilmiş, Manas'ı tarihi karşılaştırma yoluyla araştırma çığırını başlatmıştır. V. M. Jirmunskiy'nin "Manas" destanını araştırma girişimi, Kırgız destanını, bütünüyle ortaya çıkarma çabalarının en önemlilerinden biridir. Bu çalışmada Manas'a ve genelde halka ilişkin destansı yaratıcılığa bağlı kalınarak, çoğunlukla kuramsal sorunlar ele alınır. Manas'ın olaylarına göre tasnifi gözetilerek, önceki ögelerle, sonradan eklenenler ayrılır. V.M.Jirmunskiy, Kırgız destanının evrensel önemi ve kültür hazinesinden alınan yerleri üzerinde durarak, destanın, bilinen destansı yapıtların tümünden daha kapsamlı ve daha ağır bastığını özellikle belirtir. Manas araştırmalarının yaygınlaştığı bir dönemde, verimli çalışmalarıyla bilinen Kırgız araştırmacı, Bolot Yunusaliev'i gözden uzak tutmamak gerekir. Manas destanını araştırmaya adanmış birçok çalışması biliniyor. Bunlar içinde, Kırgızdın Baatırdık Eposu "Manas" ile ilgili derlemenin, dördüncü bölümüne (cildine) yazılan girişteki ifadeler önemli bilgiler içerir. Bolot Yunusaliev'in Manas'la ilgili çalışmaları destanın çıkış dönemini ve ülküsünü belirleme, konusunun özelliklerini tasnif etme gibi yönleriyle, ayrı bir değere sahiptir. Bolot Yunusaliev, ayrıca, "Manas"ı derlemeyi, araştırmayı ve yayınlamayı hareketlendirmede büyük emeği geçenlerden biridir.

Ulusal kadroların artmasıyla 60'lı yıllardan başlayarak, özellikle 70-80 yılları arasında "Manas"ı araştırarak öğrenme ve yaygınlaştırma eylemleri, önceki çalışmalara oranla canlanır, yoğunluk kazanarak büyür. Son 15-20 yıl içinde, "Manas"la ilgili bilimsel büyüme, bilimsel sorunları araştırma,

metinleri yayınlama ilkelerini ortaya koyma ve uygulamada R. Kıdırbaeva, E. Abdıldaev, K. Kırbaşev, S. Begaliev, A. Caynakova, R. Sarıpbekov gibi folklorcuların emekleri çok büyüktür.

Manasçılar

Tanınmış birçok bilim adamına göre, Manas destanının yaşı bin yılın çevresinde dolanır. Bu destanı yaratan, geçmişten bugüne, kuşaktan kuşağa geliştirip getiren, halk arasında yetenekli insanlar vardır. Bunları halk özellikle Manasçılar diye adlandırır. Manasçılar, halk arasından çıkmış halk temsilcileri, epik yapıt yaratma yeteneğine sahip kişilerdir.

Manası tam olarak hangi yılda, hangi gün, hangi önemli olaya bağlı olarak ilk kim yaratmıştır? sorusuna yanıt bulmak zordur. Halk arasındaki söylentilere bakıldığında; Manas öldüğü zaman, onun, kahramanlıklarına ağıt yakan kırk yiğitten biri, ırçı oğul olmuştur. Ağıtları bir masala dönüştürdüğü söylenilen adam, ırçı oğulun, Toktogul olduğunu söyleyenler olduğu gibi, yine, Toktogul'un, Manas'ı destan biçiminde ilk olarak söylediği söylentileri de vardır. "Toktogulday ırçı ol, Tolubayday sınçı bol" denilegelen söz de bununla ilintilidir.

Manasçı, yeni bir terimdir. Ekim devriminden sonra kullanılmaya başlanmıştır. Bu terime kadar, Manas - masal, Manas söyleyen adam - masalcı; kimi zaman da, genelde doğaçlama yapıt yaratanlara ırçı demişlerdir. Gerçekten ırçı ile manasçının yaratıcılığında büyük ayırımlar vardır. İkisi de, temelde doğaçlama söz ustaları ise de, ırçının temelinde kendi yapıtını yaratma vardır. Ancak, manasçı destanında, halk tarafından önceden bilinen malzemeleri sunar.

Manasçı yetenekli insan, yeteneği ölçüsünde destanı geliştirir, ona katkıda bulunur. Ancak, onun yaratma gücü, öncelikle, öteden beri gelmekte olan gelenek ve görenekleri derince özleştirmeğe ve onları bozmadan tam olarak yerine getirmeye bağlıdır.

Önceden beri, Kırgızlarda manasçıların değeri büyük olduğundan, manasçılık büyüyüp gelişmiştir. Bunu, bu hünerin halk arasında belirli bir sınıflandırılmasının yapılmasından, manasçıların yeteneklerine ve hünerlerine göre birbirlerinden belirgin özelliklerle öbeklere ayrılmasından anlıyoruz.

Tüm manasçıların düzeyi bir değildir. Halk, yeteneklerine göre, manasçıları birkaç öbeğe ayırır. Bunlar, Üyrönçük manasçı (öğrenici manasçı,), Çala manasçı (eksik manasçı), Çınıgı manasçı (gerçek manasçı), Çon manasçı (büyük manasçı) dır. Her bir öbek kendine özgü özelliklere sahiptir. Çünkü her manasçı yüksek düzeye ulaşmak için, "üyrönçük"ten başlayıp yukarı doğru aşamalardan geçmek durumundadır.

Manasçılık sanatına gönül veren gencin, kendinden önceki kuşağın tem-

silcisi olan manasçıdan mesleğin gizlerini öğrenmesi, destanın olayları ile tanışması gerekir. Bu bir dönemdir ve buna "üyrönçülük" dönemi denir. Bu zamanda manasçı olacak insan, kendi ustasının söylediği kimi epizotları ezberlemeğe ve söylemeğe başlar. Böyle manasçıya "üyrönçük manasçı" derler. Üyrönçük manasçının destanı kimden öğrenmeğe başladığının önemi de büyüktür. Çünkü, bu zaman içerisinde gelecekteki yeni varyantın temeli atılır. Ancak, bundan da gerçek bir sonuç çıkarmak gerekir. Çünkü manasçı olmak isteyenin üstadı bir tane olmaz, her bir manasçı birçok üstadtan öğrenim görür. Bu da yetmez, meleke kesbetmeğe başladığı manasçılık yolunda, öğrenme, başka varyantlardaki güzel bulguları kendi varyantına sindirme ve ondan yararlanma işini sürdürmek durumundadır. Örneğin büyük manasçı Sayakbay Karalayev'in destanında, daha önce söylediği olayları, bir sonraki söyleyişinde yerlerini değiştirerek yeniden kurması, ya da S. Orozbakov'un varyantında görülen ır dizelerini kendi metnine katarak söylemesi gibi.

Manasçılık mesleğinin ikinci basamağı, çala manasçıdır. Destanın halk tarafından çokça bilinen epizotlarını, ya da onların kimi parçalarını ezberleyip, çok az eklemelerle söylemektir. Bu terimin iki önemli yanı vardır. Birinci yanı, üyrönçük zamanı, gerçek manasçılığa yükselmede ilk adımı atma zamanıdır. İkinci yanı da, kendince varyant oluşturmaya gücünün yetmediği, kimi parçaları ezberleyip söylemekle sınırlandırılmış zamandır. Ancak bunun için yetenek ve büyük bir emek gerekir. Destansı yapıt yaratma yeteneğine sahip olamayanlar, çala manasçılıktan yukarıya çıkamazlar.

Manas söylemenin üçüncü evresi, Çınıgı manasçı olmadır. Bunlar destanın temel olaylarını iyice benimseyen ve onları baştan sona, alma ve katmalarla, kendi ağzından söyleyen varyant oluşturabilen manasçılardır. Bunları kimileri çala manasçılardan ayırmak, düzeylerinin yüksek olduğunu belirtmek için, gerçek manasçı olarak da adlandırırlar. Bunlar içerisinde, Moldobasan, Musulmankulov, Şapak Irısmendeev, Togolok Moldo ve başkalarının adlarını sayarlar.

Manasçılık hünerinin en son basamağı, büyük manasçı olmadır. Böyle bir sana söyleyicilerden çok azı sahiptir. Güçlü yeteneği ile, destanın büyüyüp gelişmesinde büyük katkısı olan, görkemli varyant oluşturabilen, destanın tüm olaylarını tam ve geniş bir biçimde söyleyebilen, halk arasında çok iyi tanınan, büyük bir değere ve saygıya sahip olan söyleyiciler, çon manasçı olarak bilinirler. Halk bunları özel saygı göstererek anar. Kırgız halkının bu san ile adlandırdığı manasçılar arasında S. Orozbakov ile S. Karalaev vardır.

Gerçek manasçılar, ayrıca büyük manasçılar, adeta manasçılığı özel meslek edinip yaşamlarını bu destanı söylemeğe adamışlardır.

Her bir büyük ve küçük manasçı gelenek üzre, destanımı başka birisinden öğrenip söyledim demez. Tersine kendi yeteneklerini ruhların kolladığını ve onların gücüyle düş görüp manasçı olduklarını söylerler. Bu durum öncelikle manasçıların ustalık gizi ve kendi değerini yükseltme ile ilgilidir. Gerçekten, her bir manasçının, yaratıcılık yolunda başkalarından örnek almasının

ve başkalarından öğrenmesinin önemi büyüktür. Başlangıçta bir manasçı birinden öğrenim almadan manasçı olmuş sayılmaz. Hangi manasçı olursa olsun, destanı söylemeden önce, onun temel olaylarını ve konusunu öğrenir; o konuyu yeteneğinin gücüne ve düzeyine göre şiire dönüştürüp söyler. Her bir yeni manasçının, yalnızca tek bir konu değil, dolup taşan hazır şiir dizelerini, kahramanlara verilen hazır karakteristik betimlemeleri, halk arasında beğenilen şiir yumaklarını, "muras" olarak benimseyip kendi repertuarına aldığı biçimleriyle, ya da özel değişikliklerle söylemesi gelenekseldir.

Böylece manasçı olmada, başkalarını örnek alarak öğrenmenin rolü büyüktür. Ancak, manasçıların birilerinden öğrenmelerinde de ayrıcalıklar vardır. Gelecekteki manasçı destan metnini baştan sona tümüyle ezberleyerek öğrenmez, olayların temelini ve yalnızca gidişini benimser, hazır konuyu kendi yeteneğinin gücüne göre ıra döker.

Manasçılık mesleğine sahip olmada, "öğretici"olarak halkın rolü büyüktür. Her bir manasçı destanı halk arasında söylemeye başladığı ilk günden itibaren dinleyicilerin eleştirisiyle karşılaşır.

Manasçıların yaratıcılıklarının gelişmesinde, ulusal yazım da önem taşır. Manasçının söylediklerini halk boşu boşuna dinlemez, anlatılanlara etken bir biçimde katılır, yapıtın konusunun oluşumundaki sanatsal düzeye dikkat eder. Manasçının epizotunu icra ettiğini duyanlar, ya da manası, önceden büyük manasçılardan işiten yaşlı insanlar, o anda söylenenlerde uygun görmedikleri, ya da önceleri halk arasında bilinenlerle ters düşen yerleri düzeltir, falanca bilinen manasçı bu yeri böyle icra ederdi diye anımsatır, öğüt verirler. Böylece halkın katılımıyla, manasın her bir varyantı biçimlenir ve yapıt ulusal bir karaktere bürünür. Bu gelenek, destanın korunarak gelmesine ve ulusal bir ruh olarak bir kalıpta sürekliliğine zemin oluşturur.

Manasın kuşaktan kuşağa aktarılmasında, büyüyüp gelişmesinde, içeriğinin genişlemesinde ve sanatsal niteliğinin yükselmesinde büyük manasçıların katkıları çoktur.

Sagımbay Orozbak Uulu (1867-1930)

Halkımız tarafından oldukça tanınan ve bilinen büyük manasçılardan biri Sagımbay Orozbak Uulu'dur. 1867 yılında Isık-Göl'ün güneyinde Kabırga denilen yerde doğmuştur. Manasçı olana kadar, çocukluğundan başlamak üzere mal gütmüş, ekin ekmiş, geçimini sağlamaya çalışmıştır. 12 yaşında babası ölünce yetimliğin kucağına düşmüş, Manas söylemeğe, 15-16 yaşlarında başlamıştır. Ancak, ne zaman ve kaç yaşında halk tarafından tanınıp bu işi meslek haline getirdiğini söylemek zordur. Görünüşe bakılırsa, Sagımbay'ın üyrönçük dönemi çok uzun süreli olmamıştır. Çünkü çocukluğundan beri şiire yatkın olup, şakavari yazdığı şiirler halk arasında ağızdan ağıza söylenirmiş. Manasçı olarak halk arasında tanındıktan sonra da, Sagımbay, yaşamının sonuna kadar destanı halk arasında yayma işiyle uğraşmıştır. 1916 yılındaki başkaldırıda (ürkün) kaçan halkla

birlikte Çin'e gitmiş, 1917'de dönmüştür. Bu çok kötü yaşam ve koşullar altında, o, çoğu insanın açlıktan öldüğü bir zamanda, manasçılık mesleği ile ailesinin geçimini sağlamayı başarmıştır. 1921 yılının sonbaharında şimdiki Ton bölgesinde aralarında Bökönbaev köyünün de bulunduğu köylerden birinde, manas söylediği bir sırada, K. Miftakov'la karşılaşır. Sagımbay'ın söylediği Manas, K. Miftakov'u etkiler, K. Miftakov ona destanı kâğıda geçirmesini önerir. Ancak, bindiği atın birilerinin olduğundan bahisle, manasçı orada uzun süre kalamayacağını söyler, ikisi yazın Koçkor vadisinde buluşmaya karar verirler. 1922 yazında özellikle manasçıyı arayan Miftakov, onu Solton- Sarı yaylasında bulur, Manas'ı yazmaya başlar. Bu iş dört yıldan fazla sürer. Manas destanının birinci bölümü yazıya geçirilmiştir. S. Orozbakov, Manas'ın üç bölümünün tamamını tam olarak söylermiş. Bunu bilenler, kendisinin, Manas'a göre, "Semetey'i daha güzel söylerim, beni Semetey kahramanın ruhu kollarmış" dediğini anımsarlar. Ancak, destanın yazma işi yarılandığı sıra, manasçı büyük bir hastalığa yakalanır, bundan dolayı, Semetey ve Seytek'i yazma olanağı bulamaz. Orozbakov 1930 yılında ölür. Türbesi bugünkü Koçkor bölgesindeki Frunze köyündedir. Sagımbay, Manas'ı ilk olarak, kendinden güçlü manasçı olarak bilinen, ağabeyi Alışer'den dinlemiş, onu örnek almıştır. Ancak, onun manasçı olmasında, büyük manasçı Çoñbaş (kendi adı Narmantay, bu kişi, eskiden Tınıbek manasçının da ustadı olmuştur.)'ın etkisi büyük olmuştur. Genç Sagımbay, Çoñbaş'ı dinleyip ondan çok etkilenir ve masalı öğrenmek için, manasçıyı izlemeğe başlar. Sagımbay'a yalnızca bu kişiler örneklik ve yol göstericilik yapmıştır demek, doğru değildir. O, geçmiş yüzyılda tanınmış manasçıların hemen hemen tümünü dinlemiş, çoğundan ders almıştır. Bu konuda, K. Rahmatullin: "Sagımbay o zamanki büyük manasçıların hemen hemen tümünü dinlemiştir. O, yalnızca Çoñbaş, Tınıbek, Nayman gibileri değil, Balık ile Keldibek'i de dinleyip kendine örnek almıştır" der. Keldibek, Sagımbay'a Manas'ı söylettirir ve onu beğenir, ancak, ezgide yetişememişsin diyerek, ezgiyi, el hareketlerini ve başka hareketleri öğretir. Sagımbay'da manasçılık sanatının gelişmesinde ve yaratıcılığının biçimlenmesinde, öğrenim gördüğü ve halk içinde birlikte gezip, dolaştığı büyük masalcıların etkilerinin de büyük olduğu kuşkusuzdur. Onların bildikleri ve söyledikleri, işleyip çıkardıkları seçkin ve güzel bulguları, S. Orozbakov kendi varyantında genişçe kullanmış, yetenekli bir insan olduğundan destanın yapısını belirlemede ve olayları geliştirmede güçlük çekmemiş, destanın görkemliliğini ve etkinliğini daha da genişletmiştir. Sonuçta, destanın daha önceden halk tarafından çok iyi bilinen olaylarının tümünü kapsayan Sagımbay'ın varyantı ortaya çıkmıştır. Bu varyant halkın geçmişteki yaşamının birçok yanlarını genişçe ve çok güzel bir biçimde anlattığından dolayı ayrıcalık taşır. Manasçının destanı icra ederken gözleriyle gören ve dinleyen insanlar da, o varyantı okuyan ve araştıran bilim adamları da, Sagımbay'ın söylediği Manas'ın görkemsel özelliklerine ayrıca büyük önem vermişlerdir. Örneğin, tanınmış ozan Alıkul Osmonov bunu: " Sagımbay'ın bir sözü bir at değer" diyerek belirtmiştir.

S. Orozbakov'un varyantının önemli yanlarından biri de; halkın geçmişteki yaşamlarını, yaşama bakış açılarını, düşüncelerini, gelenek ve göreneklerini tanımada zengin bir kaynak olmasıdır. Onda Kırgızların süregelen geleneklerine genişçe yer verilir. Düğün, aş, kız gelin etme, dünür olma gibi, halk arasında yaygın geleneksel yansımalarla, çok küçük yaşamsal biçimlenmelere çok sık rastlanır.

Elde bulunan Destan varyantlarının birinci bölümünde yer alan Manas, S. Orozbakov'un varyantında, oldukça geniştir ve 180378 dizeden oluşmuştur.

Sagımbay, halk arasında çok gezen, onları dinleyen ve tanıyan, tarihine ve geçmiş yaşamına ilgi duyan insandır. Masalcıyı tanıyanlar, onun ayrıca şecereyi de çok iyi bildiğini anımsarlar. Bu özellikler, manasçının yaratıcılığında önemli rol oynar. Onun oluşturduğu varyantın başarılı olmasında da bu vardır. Ancak, kendi yaşadığı tarihi koşullara ilişkin düşüncesi sınırlı kalmış, kuşaktan kuşağa korunarak gelen destanın malzemelerine gerçek olaylar gibi, iyi niyetle ve tam olarak inanan söyleyici, Manas'a tarih gibi yaklaşıp bildiği ile duyduklarını hiç değiştirmeden kendi varyantında kullanmıştır. Bununla o sevdiği yapıtını tamamlayıp, genişletip, ortaya koyduğundan dolayı inan içinde olmuştur. Sonuçta, S. Orozbakov'un varyantına, destanın geleneksel konusuna aykırı düşen kimi epizotlar, ulusal düşünceye doğru gelmeyen kimi düşünceler de girmiştir. Bundan başka Sagımbay'ın dini bakış açısı, islâm dininin inanları öbür manasçılara göre, daha çok yer almıştır. Bunlar, S. Orozbakov'un varyantındaki eksikliklerdir. Böyle de olsa, bu aykırı görünümler, o varyantın ulusal karakterini azaltmaz. Kimi eksiklikleri bir tarafa, büyük bir görkemselliğe sahip olan varyant, halkın ekinsel zenginliğinde saygın ve onursal bir yere sahiptir.

Sayakbay Karalaev (1894-1971)

Yirminci yüzyılın Homer'i olarak adlandırılan büyük manasçı S. Karalaev, 1894 yılının sonbaharında Isık-Göl'ün, Toñ bölgesinde bulunan Semiz-Bel'de doğmuştur. Çok geçmeden Karala'nın ailesi Ceti-Ögüz tarafina göçmüş, Sayakbay'ın çocukluk çağı o yerde geçmiştir. Babası halim selim yoksul bir insan olduğundan, Sayakbay küçüklüğünden başlayarak, herkesin yanında para karşılığı çalışmak zorunda kalmıştır. Babasının bindiği atın ölmesi üzerine, 13 yaşından itibaren atın sahibinin yanında, ağabeyi Tölöbay'la birlikte, Cıkı adlı zengin dunganın yanında üç yıl köle olarak çalışmıştır. 1916 yılında Kırgızların başkaldırısı sırasında kaçan yoksul halk ile birlikte, Çin'e varmadan, Sarı-Caz'ın Köölüsü'nde kalırlar. Sayakbay Köölü'de evlenir. Memleketine dönen halkın ilklerinden olarak Karala'nın ailesi de Isık-Göl'e döner. Sayakbay, Karakol şehrinde hakim olarak çalışan bir Rusun yanında köle olarak çalışır. Ekim devriminin yengisini, özgürlük haberlerini, köle olduğu dönemlerde duyar. 1918 yılında kendi isteği ile kızıl orduya girer, Sovyet yönetiminin oluşumuna karşı çıkanlar ve etkin bir biçimde savaşım verenlerle, 1922 yılına kadar birlikte olur.

S. Karalaev'in kendi anılarına göre, halk önünde manasçı olarak destanın kimi epizotlarını söylemesi, "özgür birlik (erktüü otryad)"e üye olduğu dönemlerde başlar. Öbür manasçılar gibi, Karalaev de manas söylemesini, manasçılık mesleğini, kutsal düş görme ile ilişkilendirir. Anlattığına göre, Sayakbay delikanlı çağındayken, manas ve onun yakın yardımcılarıyla, Karala'nın ailesi, Orto-Tokoy'da bulunduğu sırada karşılaşmıştır. Sayakbay dolaşır, evine dönerken, bu imgesel karakteri yolda gördüğünü söyler. Bu imge genç delikanlıyı etkiler, uzun süre heyecanlandırır, kendine gelemez. "Sonra, özgürlük birliğinde iken, Almambet düşüme girdi. Ondan sonra Manas'ı söylemeğe başladım" der.

Manas'ı düş gördükten sonra söyleme, manasçılık mesleğinde çok önceden beri süre gelen geleneksel bir durumdur. Düş görmenin gizemi, nedenleri, manasçılık mesleğindeki bu imgenin önemi ve Manas söylemeğe başlamadaki etkisi gibi, birçok sorular bilimsel olarak araştırılması ve düşünülmesi gereken konulardandır. Başka manasçılar gibi Sayakbay Karalaev de, Manas'ın ve daha başka kahramanların imgesini yalnızca uyanıkken ya da düşte gördüğü için destanı söylemiş değildir. Tersine o küçüklüğünden beri bu mesleğe sahip olmayı düşlediği için, kahramanların imgelerini uyanıkken de, düşünde de görmüştür. Manasçı olmak isteyen insanın, önceden süregelen geleneğe göre, düş görmesi gerekliliğine yürekten inanması, Manas'ı, ya da kahramanlarını düşünde görmesi yeterli olmasa da, Sayakbay'ın sanrısal da olsa kahramanları uyanıkken görmesi olasıdır. Ayrıca, yalnızca düş görürse manasçı olacağına inanan ve ustalığını dışa vurmadan utanan genç yeteneğin, kendine olan güvenini arttırıp, yeteneğinin ortaya çıkması için, dürtü olarak belirli ölçüde, Manasçı olmaya yardım edici etkisi de vardır. Ancak söz, gelecekte yetişecek manasçıların gördükleri düşlerin özelliğinde ve gizemli gücünde saklı değildir. Bildiğimiz hiçbir manasçı, Manas'ı önceden dinlemeden, bilmeden, yalnızca düş gördükten sonra, söylemeye başlamamıştır. Bunların düş görmeden önce, uzun bir hazırlık dönemi geçirdikleri, destanı halk arasında ilk kez söyleyinceye kadar, destanın temel gizemlerini ve olaylarını kimlerden öğrendikleri bilinmektedir. Aynı yoldan Sayak Karalaev de geçmiştir. Büyük manasçı, "Büyük annem, güzel konuşan, çok şeyi bilen, masalcı, mahir bir kadındı. Çocukluğumda ondan birçok masal ve şiir dinledim. Töştük'ün tamamını büyük annem anlattı. Manastan da çok söylerdi" diye anımsar. O, küçüklüğünden beri şiire yetenekli olup, güzel yapıt yaratma yeteneğine sahipmiş. Bu demektir ki, Sayakbay'ın halk önünde Manas söyleyişindeki temel neden, gördüğü düşler değil, kendindeki doğal ve görkemli yetenek, küçüklüğünde aldığı eğitim, manasçılık mesleğine olan tutkunluk ve araştırma eğilimidir.

Sayakbay 1922 yılında askerden döner. Çok geçmeden köy sovyetinin başkanı olur. Manasçı yaşamının bu bölümünü, "Köy sovyeti oluştuğunda ilk olarak dört yıl dunganlarda, daha sonra Namam'da çalıştım. Maaş almaz-

dık, kimi zaman köy sovyetliğini bırakıverir, halk arasında bol bol manas söylerdim" diye anımsar. 1924 yılında tanınmış büyük Manasçı Çoyuke ile karşılaşır. Bir süre birlikte olur, ondan manasçılık eğitimi alır. Bu dönemden sonra da, halk arasında destanı söyleyici olarak tanınır ve manasçılık mesleğine başlar. Yine, "Böylelikle 1930'lu yıllara gelinir. 1930 yılında Karasay'ın oğlu Huseyn (tanınmış bilim adamı profesör H. Karasaev) bakanlık göreviyle geldim, seni çağırıyorlar, manas söyleyeceksin diye beni alıp götürdü. Köy sovyetliğini her şeyi bırakıp gittim. "O zamandan beri manasın ardındayım. Sanatçı oldum onda da Manas söyledim" der manasçı.

Böylece Sayakbay Karalaev, kendisinin de dediği gibi, yaşamının sonuna değin, Manas'ı söylemiştir. Doğal, korkunç yeteneğin sahibi Sayakbay, halkın büyük mirasına çok emek vermiş, onunla özdeşleşmiştir. Bir sanatçı gibi halkı dolaşarak, destanı büyük bir ustalıkla gönülden söylemiş, onun etkin bir yayıcısı olmuş, öbür yandan da yazıya dökerek, halkın bu baha biçilmez anısının, sonraki kuşaklar için sonsuza dek saklanıp kalmasında tüm yaşamını harcamıştır.

Sayakbay Karalaev, Manas'ı yazıya geçirmeye, 1935 yılında başlar. İlk epizotları kâğıda geçirme işine, K. Cumabaev, I. Abdırakmanov da katılmıştır. Bu manasçının varyantını yazma işi 1947 yılının 25 nisanında sona ermiştir. 20 yıla yakın bir süre içinde söyleyicinin ağzından destanın birinci bölümü; "Manas" toplamı 84513 dize, ikinci bölümü; "Semetey" toplamı 316157 dize", "Seytek" toplamı 84697 dize ve Seytek'in devamı, oğlu Kenen kahraman, Kenen'in çocukları, Alımsarık, Kulansarık'lar hakkında, 15186 dize yazılmıştır. Sayakbay Karalaev'den yazılmış destanın tüm bölümlerinin toplamı 500553 dizedir. Bunun için, Manas benzeri yapıtlar arasında kapsam bakımından nasıl dünyada eşi yok bir destan ise, Sayakbay Karalaev de, bilinen manasçılar içinde en büyük manasçıdır.

Sayakbay Karalaev'in varyantı kırkıncı yılların sonu ile, ellinci yılların başında kısaltılarak ikinci kez yazılmıştır. Bundan başka, 1968 yılında onun anlattığı Manas'ın bütün bölümleri teybe alınmıştır.

Sayakbay Karalaev, Kırgız sanatının, 1939 yılında Moskova'da yapılan birinci ve ondan sonraki dekadaların (on günlük) katılımcısı olur. 1939 yılı ona, aynı zamanda "Kırgız devletinin halk sanatçısı" onurunu getirmiştir. Halka sindirdiği emeği için, Sayakbay Karalaev, ulusal yüksek ödüllere sahip olup, üç kez "Emgek Kızıl Tuu", bir kez de "Ardak belgisi" nişanlarını, birçok madalyalar ve CCP Cogorku Sovetinin Ardak, ödüllerini almıştır. Büyük manasçı Sayakbay Karalaev, halkının saygısına layık olup ünü her yana ulaştığı bir sırada, 1971 yılında 77 yaşında Bişkek'te ölmüştür.

Çelebi Meḥemmed's Letter of Oath (*Sevgendnāme*) to Ya'ḳūb II of Germiyan: Notes and a Translation Based on Şinasi Tekin's Edition

Dimitris Kastritsis*

Şinasi Tekin's contribution to the field of Ottoman studies was very rich and varied. To many scholars, he was first and foremost a dedicated teacher, under whose expert guidance one's first forays were undertaken into the perilous world of Turkish philology. Professor Tekin was of course a great philologist, and as such produced several specialists in Turkish philology over the years, who should be counted as the true heirs to his legacy. However, most of his students have been Ottoman historians, and his contribution to Ottoman history is no less great. Apart from teaching indispensible philological skills to generations of Ottoman historians, Şinasi Tekin contributed enormously to the field of Ottoman history through his publishing activity. Over the course of many years, Şinasi and his wife Gönül Alpay-Tekin published many sources and articles that are of major importance to Ottoman historians through the series *Sources of Oriental Languages and Literatures* and the *Journal of Turkish Studies*. In these publications, Şinasi Bey and Gönül Hanım were often authors as well as editors.

One of Şinasi Tekin's articles that is of great importance for the field of early Ottoman history concerns a chancery manual from 1427-28, which has survived thanks to the fact that it was incorporated into a later manual from the reign of Meḥemmed II.[1] At the time of his death, Şinasi Tekin was still working on this source, which he himself had discovered, with the intention of publishing a detailed philological index. While he was unfortunately unable to complete the project, his original article nevertheless provides valuable information about the manual's contents, and also includes an edition of one of its most important documents. The document in question is a letter of oath sent by the Ottoman prince Çelebi Meḥemmed (the later Sultan Meḥemmed I) to the ruler of the *beylik* of Germiyan during the troubled period of Ottoman history known as the Interregnum (*Fetret Devri*). During this period, which followed Timur's defeat of the Ottoman Sultan Yıldırım Bāyezīd at the Battle of Ankara (1402-1413), Yıldırım Bāyezīd's sons were very weak and fought bloody

* Dr., Harvard University.

[1] Şinasi Tekin, "Fatih Sultan Mehmed Devrine âit bir İnşa Mecmuası," *Journal of Turkish Studies* 20 (1996): 267-311.

wars to determine the succession to their father's throne. Timur's victory had strengthened the Ottomans' enemies both in Anatolia and in Rumili, and those powers played the Ottoman princes against each other, forming alliances with the weakest among them in order to perpetuate the succession struggles and keep the Ottomans from regaining their former strength. One of the earliest such alliances was the one between Çelebi Meḥemmed and Yaʿḳūb of Germiyan that appears in Tekin's document, an alliance through which Meḥemmed was able to defeat his brother ʿĪsā at the Battle of Ulubad (late March-May 1403) and gain control of Bursa, thereby greatly strengthening his claim to the Ottoman throne.[2]

Şinasi Tekin understood the historical importance of Meḥemmed's letter of oath, a rare document that he published separately in his article as "Sevgendnāme" with a modern Turkish translation and commentary.[3] The present brief notice provides an English translation of the "Sevgendnāme," which was originally intended as part of a larger philological appendix to this author's doctoral dissertation dealing with the politics and political culture of the Ottoman Interregnum. At the time of his death, Şinasi Tekin was part of that dissertation's advisory committee, and had provided valuable guidance at various stages of its writing. Sadly, he could not live to see his "Sevgendnāme" translated into English and interpreted in its historical context. The present publication is therefore intended as a student's small tribute to a beloved and much admired professor, who will be greatly missed.

Letter of Oath

The reason for the composition of this noble document is the following: Seeing as the swearing of oaths is a laudable and preferred custom among the ranks of men, which has come to be held in high esteem as a means of confirming an alliance and strengthening and finalizing an agreement, in order that the minds of the two sides can rest assured with each other, and the terms of the agreement can be made firm and solid;

This being so, we have now delivered this letter of oath to your highness by means of our most illustrious Tācü'ddīn – may God assure his salvation! May you carry out the terms of this oath and do what is needed so that our friendship and alliance may be fulfilled, and any doubt and suspicion that exists between us may disappear. As for the rest, it depends wholly upon your great power.

In the name of God, the Merciful, the Compassionate. God Almighty has said – and He is the truest of speakers and the most correct of preachers: "Keep faith with God when you make a pledge. You shall not break your oaths after you have sworn them" [Qur'ān 16:91]. And for this binding

[2] For a detailed account of the events of the Ottoman Interregnum, and specifically the Battle of Ulubad, see Dimitris Kastritsis, *The Ottoman Interregnum (1402-1413): Politics and Narratives of Dynastic Succession* (Unpublished Ph.D. Thesis, Harvard University, March 2005).

[3] Şinasi Tekin, "Fatih Sultan Mehmed Devrine âit bir İnşa Mecmuası," 291-298.

oath, I present God as my witness, and he is sufficient. And moreover, I present as my witnesses the angels that are by God's throne, the Prophets that he has sent, the Rightly-guided Caliphs, the Imams who show the right path, and all of the people [in Arabic].

I, Meḥemmed son of Bāyezīd Beg, having purified myself completely and placed my hand upon the sacred Qur'ān, do sincerely swear for the sake of God, who is the knower of the divine secrets: In the name of God, the Demander, the Vanquisher, the Intelligent, the Avenger, the Destroyer, the Living, the Self-existent, the Immortal. I have taken a binding oath, and sworn without treachery or exception, that from this day on I will be a friend and ally of Ya'ḳūb Beg son of Süleymānşāh, and will cease all dealings with the other begs. Both openly and in secret, I will be a friend to his friends and an enemy to his enemies. So long as my soul is in my body, for a period of thirty years, I will not transgress this agreement and decision, and will steadfastly follow this oath and treaty. I will not seek to alter the content of this binding oath and pact, by any means or trick or interpretation, in accordance with the words and seductions of any person. I will not back out of this oath of mine. And if I should back out, let the Word of God hold me accountable. So long as God helps me to stay alive, I will not transgress this oath of mine, either in word or in action. I will recognize that it is required by the pact that I have made that I preserve the terms of this agreement. In this union and sincere friendship, to the extent that I am able and that it is possible, I will be united both in word and in soul. Assistance is from God, may His name be exalted, and favor is from God. And God is witness to what we say, and there is no assistance except from God. In Him I place my trust, and to Him I turn [in Arabic].

Türk Edebiyatında Hammâmiyeler

İ. Güven Kaya*

Hamamların, Türk toplumunun hayatında özel bir yeri ve önemi vardır. Kapalı bir toplum olan Osmanlı toplumunda hamamlar, bir bakıma tanıdıkları, eş ve dostları; biri birilerini uzun zamandır görememiş kişileri zaman zaman bir araya getirmek gibi sosyal bir işlevi de yerine getirirdi. Bu bakımdan, burada yalnızca yıkanılmaz, gergin ve yorgun vücutların dinlendirilmesi yanında türlü eğlenceler de düzenlenirdi.

Biri birini tanıyan insanları mekânda toplamak gibi sosyal bir işlevi yerine getiren hamamların mimarisine de önem verilmiştir: Mekânlar elden geldiğince geniş, aydınlık ve ferah tutulmuş, ilk planda göbektaşı adı verilen geniş ve merkezi bir dinlenme alanı düşünülmüş, sonra topluca eğlencelerin de tertiplendiği bir mekân haline getirilmiştir. Başta tüm yıkanma odalarına açılan merkezi bir yer olan göbek taşı olmak üzere yıkanma odaları, duvarlar ve odalardaki kurnalar tümüyle rengarenk çinilerle kaplanırdı. Dışarda ise soyunma odalarına açılan ve yine renkli çinilerle kaplı, fıskiyeli havuzlarıyla geniş bir mekân bulunurdu.

Önemli toplumsal işlevi olan pek çok mimari objeler gibi (camiler, çeşmeler, türbeler, köprüler, saraylar, köşkler, v.b.) hamamların da edebiyata girmesi kaçınılmaz olmuştur. Çünkü, mimari özelliklerinin yanında pek çok süpekülasyonlara ve renkli dedikodulara da sahne olan bu ilginç mekânın macerası, her yanıyla şairler kadar, okuyucuların da ilgisini çekmiştir. Doğal olarak yalnızca erkeklerin macerasının yer aldığı erkek hamamlarında yapılan eğlencelerin kimi zamanlarda aşırılığa kaçması, günlerce süren dedikoduları, hatta bu dedikoduların sonucu hamamların, bir emirle bir gecede yıktırılması, ilgi çekici önemli olaylardı.

Hammâmiyeler, bu özellikleri itibariyle bir bakıma hezliyyât türü şiirlerden sayılmıştır. Deli Birader Gazâlî (XVI), Cafer Çelebi (XVI), Bursalı Nihâlî Cafer Çelebi (XVI), Vücûdî (XVI), Pirizrenli Bahârî (XVI), Yenişehirli Belîğ Mehmed Emin (XVIII) ve Nedîm (XVIII) gibi hezliyyât ve latifeyi seven şairlerin, bu türe ilgi göstermelerinin nedeni bir bakıma, böyle açıklanabilir. Ancak Fuzûlî (XVI) ve Nâbî (XVII) gibi ağır başlı şairlerin de bu

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

türe ilgi göstermeleri, kuşkusuz bu tür şiirlerin halk arasında ilgiyle karşılanmasının bir göstergesidir.[1]

Halk arasında böylesine ilgi gören bir şiir türünün, daha fazla örneklerinin olduğu muhakkaktır. Edebiyatımızda kaleme alınmış bütün hammâmiyelerin tesbitinin zaman içindeki titiz çalışmalarla ortaya çıkacağından ve bunların da bir makalenin boyutlarını aşacağından eminiz. Buradaki amacımız, tesbit edebildiklerimiz üzerinde yapacağımız ortak bir çalışma ile bu şiirlerin bu kadar ilgi görmesini açıklayabilmektir.

Hammâmiyelerde dikkatimizi çeken en belli başlı şekil özelliği tek bir nazım biçimi yerine bir kaç değişik nazım biçimi kullanılmış olmasıdır. Tesbit ettiklerimiz arasında Cafer Çelebi, Vücûdî ve Yenişehirli Belîğ Mehmed Emin mesnevi tarzını kullanmalarına karşılık, Gazâlî, Bursalı Nihâlî Cafer Çelebi, Nâbî (iki hammâmiyesinde) kıt'a, Fuzûlî, Pirizrenli Bahârî ve Nâbî ise gazel tarzını tercih etmişler, sadece Nedîm kaside şeklinde yazmıştır. Şiirlere baktığımızda bu tercihlerinde herhangi bir somut neden görmek mümkün değildir: Nitekim, bilindiği gibi mesnevi tercihlerinde doğrudan doğruya bir olay örgüsü ön plandadır. Ancak Nihâlî'nin ve Fuzûlî'nin hammâmiyesinde, kısa hatlarıyla da olsa bir olay örgüsü vardır. Nedîm'in, İbrahim Paşa için yazdığı kasidesinin "Nesib" bölümü de öyledir. Bahârî ve Nâbî'nin hammâmiyeleri âşıkane tarzda yazılmış gazellerdir. Yalnızca Gazâlî'nin hammâmiyesi eleştirel bir özellik taşır.

Hammamiyeler, üslup ve içerik olarak didaktik söyleyişten uzak, lirik yanı ağır basan şiirlerdir. Hangi nazım türü kullanılırsa kullanılsın, hepsinde de ortak bir hiyerarşik sıralama vardır. Bu sıralamada şairden şaire kimi değişiklikler yapılmış olsa da genellikle şöyledir: 1. Giriş bölümünde hamamın tanıtılması, güzelin ya da şairin hamama gelişi ilk sıradadır. 2. Bunu güzelin soyunması takib eder. 3. Sonra hamamdaki çeşitli unsurların anlatılması başlar. 4. Son bölümde ise güzelin giyinip hamamı terk etmesi anlatılır. Bu anlatışta, başta teşbih ve istiare olmak üzere eski edebiyatımızın mecaz ve söz sanatlarına yönelik pek çok örneklerini de görmek mümkündür.

1. Hamamın tanıtılmasında, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin,

Bu ṣaḥn içinde var bir ṭurfe ḥammām
Ki miṡlin görmemişdür çeşm-i eyyām[2]

örneğindeki gibi kimi zaman mübalağa tercih edilmişse de, Vücûdî'nin

Var idi ol ḥaremde bir ḥammām
Cāmekānı güneş felek aña cām[3]

beyitinde olsun, Nâbî'nin aşağıdaki beyitinde olsun

[1] Levend, Agâh Sırrı; *Türk Edebiyatı Tarihi*, (Ankara: TDK, 1988), s. 165.

[2] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *Hevesnâme*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nr. 373, Yk. 6b/1.

[3] Vücûdî, "Hayâl-i Yâr" Mesnevisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâlâ İsmail Paşa, Nr: 416, Yk. 56a/1.

Hammām ki āyīne-i sīmīn-bedenāndur
'Uşşāk-sıfat āteşi kalbinde nihāndur[4]

çoğu zaman temel sanat teşbihtir. Güzelin hamama gelmesinin anlatılmasında ise mübalağa daha çok tercih edilen sanat olmuştur. Nitekim, Nihâlî Câfer Çelebi'nin aşağıdaki beyitinde olsun,

Hammāma girdi nāz ile bir sīm-ten güzel
Şu şöyle diyicek yiri yok cümleten güzel[5]

Fuzûlî'nin

Kıldı ol serv nāz ile ḥammāma ḫırām
Şem'-i ruḫsārı ile oldı münevver ḥammām[6]

beyitinde olsun, yine Yenişehirli Mehmed Emin Beliğ'in

Uyanup eyledi ol fitne-i ḫ^vābīde ḳıyām
Reh-i germābeye hengām-ı seḥer ḳıldı ḫırām

Şandılar anı ikiz ṭoğdı güneş ḫāṣṣ ile 'āmm
Cāmekāna gelicek ṭutdı perī gibi maḳām[7]

beyitlerinde olsun bunu açıkça görüyoruz. Bununla birlikte, giriş bölümünde kimi zaman farklılıklar da vardır. Örneğin, Gazâlî'nin hammâmiyesi, çok sevdiği hamamının yıkılmasını anlatarak başlar:

Āh kim ehl-i şevḳ ḥammāmı
Bulmadın müddet ile encāmı

Nā-gehān ṭoldı ehremenlerle
Deve aḫırı oldı yā ṭamı[8]

Gazelinin tümünde hamamdaki bir dellakı anlatan Pirizrenli Bahârî Efendi ise, şiirinin giriş bölümüne şöyle başlar:

Dil-ber-i sīmīn delim bir sīm-ten dellākdur
Ġamzesi tīġinden anuñ sīne yer yer çākdür[9]

Nedim ise akşamdan kalma olduğunu söyleyerek sabah erkenden kalkıp perişan bir vaziyetde hamama gittiğini söyler:

[4] Bilkan, Ali Fuat; *Nâbî Divanı*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1977) C. I, s. 616/1.

[5] Âşık Çelebi, *Meşâirü' ş-şuarâ*, Haz. G. W. Meredith Owens, tıpkıbasım (London, 1971) s. 143a/1.

[6] Tarlan, Ali Nihat; *Fuzûlî Divanı*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998) s. 494/1; Akyüz, Kenan; Beken, Süheyl; Yüksel, Sedit; Cumbur, Müjgan; *Fuzûlî Divanı* (Ankara: 1990).

[7] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *Divan*, (İstanbul: 1258) s. 22/ 1, 2.

[8] Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 295a/ 1, 2.

[9] Latîfî, *Tezkire-i Latîfî*, (İstanbul: 1314), s. 103/1.

Sepīde-dem ki olup dīde ḫᵛābdan bīdār
Ḫurūşa başladı nā-gāh serde dürd-i ḫumār

Hezār żaʿf ile ḥammāma doğru ʿazm itdüm
Kemer güsiste perākende gūşe-i destār[10]

2. Güzelin soyunması ve hamama girmesine gelince, anlatımların hemen tümü teşbih ağrlıklıdır: Nihâlî Cafer Çelebi,

Ṣoyındı çıḳdı ġonca gibi sebz cāmeden
Bir sūsenī fūṭa ile ol pīrehen güzel[11]

derken, yine Fuzûlî,

Nīl-gūn fūṭaya ṣardı beden-i ʿuryānın
Ṣan benefşe içine düşdi muḳaşşer bādām

Oldı pā-būs-ı şerīfiyle müşerref leb-i ḥavż
Buldı dīdār-ı laṭīfiyle żiyā dīde-i cām[12]

demektedir. Yenişehirli Belîğ Mehmed Emin ise,

Tābiş-i gerden-i billūrı ile derledi cām
Şevḳ-ı ümmīd-i der-āğuş ile ḳızdı ḥammām

diyerek mübalağa ağırlıklı bir anlatıma önem verirken devamında,

Perdeden oldı birūn āyīne-i sīm-endām
Ḳışrını aldı ḥarāretle ya şīrīn bādām[13]

diyerek güzeli anlatmasına teşbihlerle devam eder. Nedîm ise

Ne gördüm āh amān el-amān bir āfet-i cān
Gelüp yanumda güneş gibi oldı şuʿle-niṡār

diyerek teşbih ve nidâ sanatlarını bir arada kullanırken

Vücūdı ḫām gümişden beyāż gülden nerm
Boyı henūz yetişmiş nihālden hem-vār

diyerek mübalağa sanatını,

[10] Gölpınarlı, Abdülbaki; *Nedim Divanı*, (İstanbul: 1972) s. 38/1, 2; Nedim, *Divan*, (İstanbul: 1340).
[11] Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 143a/2.
[12] Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, s. 494/ 3, 4.
[13] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 22/3, 4.

Kamer ḫamīresi yāhūd güneş mürebbāsı
Bilūr şāh mı yā naḫl-i lü'lü'-i şehvār

beyitinde ve benzeri beyitlerde tecahül-i ârif sanatını, çoğu yerde ise

O ḳadd ü ḫadd o tenāsüb o ġabġab ol pistān
O yāl ü bāl o temāyül o şīve-i reftār[14]

tenasüb ve leff ü neşr sanatlarını kullanarak şiirine zengin bir ifade kazandırır.

3. **Hamamla ilgili çeşitli unsurlar,** çeşitli benzetmelerle anlatılır. Bunları kısa örneklerle şöyle sıralamak mümkündür:

âb, su
Vücûdi bir beyitinde,

Dār-ı dünyāda 'ayn-ı cennet idi
Ḥavż kevs̱er ṣu āb-ı raḥmet idi[15]

diyerek teşbihe yönelik bir söyleyişin ardında olurken Fuzûlî,

Tās elin öpdi ḥased ḳıldı ḳara baġrumı ṣu
Yetdi ṣu cismine reşk aldı tenümden ārām[16]

beyitinde teşhis sanatına yönelik bir söyleyişe yer verilmiştir.

bâhûr
Hamamdaki buhar, Nâbî'nin bir beyitinde, benzetme unsuru olarak kullanılır.

Baḫūr gibi rūzı şebinden olur efzūn
Fuṭayla beden ma'ni-i ma'hūde nişāndur[17]

câm

Şöyle gözler cāmlar aḫşām olınca anı kim
Gözleri ol āfitāba baḳmadan nemnākdür[18]

beyitinde Bahârî hem teşhis hem de belirgin bir hüsn-i ta'lil sanatları yaparak hamamın kubbesindeki camları anlatırken Tâcizâde,

Ṭolar 'aḳs ile 'arş u ferş ü ḥammām
Olur tāb-ı ruḫında lāle-gūn cām[19]

beyitinde camları, hamamın bir parçası olarak görür.

[14] Gölpınarlı, Abdülbaki; *a.g.e.*, s.38/4, 6, 7, 8.
[15] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/2.
[16] Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, 494/7.
[17] Bilkan, Ali Fuat; *a.g.e.*, s. 616/8.
[18] Latîfî, *a.g.e.*, s. 103/3.
[19] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/22.

câmekân

Hamamın giriş kapısı olup Fuzûlî bir beyitinde şöyle anlatır:

Ṣandılar anı ikiz toġdı güneş ḫāṣṣ ile ʿāmm
Cāmekāna gelicek ṭutdı perī gibi maḳām[20]

çeşme

Vücûdî'nin bir beyitinde şöyle geçer:

Belki ser-çeşme anda her lüle
Tīz yetiş sen de feyż-bend-i dile[21]

dellâk

Tâcîzâde dellakı dillere destan güzelliği ile anarken,

Görür şāh ile bir ḳaç serv-i çālāk
Bilenler ġonca-leb gül-çehre dellāk[22]

Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin'de ise hamama gelen güzeli hayran hayran izleyen, sonra da ona türlü hizmetler yapan biri olarak anlatılır,

Şaşdı dellāk görüp anı yolından sapdı
Važʿ-ı naʿlīn iderek ol büte āḫir tapdı

şairin bir başka beyitinde de, bu güzelliğe daha fazla dayanamayan dellak, düşüp bayılır.

Aldı dellākı ḥarāret bayılurken nā-kām
Ṣu yetişdürdi ana ṭās ile bir tāze ġulām[23]

fûta

Pek çok yerde hamama gelen güzeli saran bir hamam eşyası olarak, çeşitli benzetmelerle anlatılır. Tâcîzâde Cafer Çelebi bir beyitinde,

Buluṭlar fūṭa anda mihr ü meh ṭās
Müşerref eyler anı gāh ü bī-gāh[24]

derken Galatalı Nihâlî,

Ṣoyındı çıḳdı ġonca gibi sebz cāmeden
Bir sūsenī fūṭa ile ol gül-pīrehen güzel[25]

der. Fuzûlî ise şöyle söyler:

[20] Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, 494/5.
[21] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/13.
[22] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/20.
[23] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 22/ 8, 12.
[24] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/17.
[25] Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 143a/2.

Nil-gūn fūṭaya ṣardı beden-i ʿuryānın
Ṣan benefşe içine düşdi mukaşşer bādām[26]

germâbe

Hamam çeşitli yerlerde bu adla da anılır. Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin bir beyitinde şöyle söyler:

Uyanup eyledi ol fitne-i ḫᵛābīde ḳıyām
Reh-i germābeye hengām-ı seḥer ḳıldı ḫırām[27]

gülsuyu; micmer

Yenişehirli Belîğ Mehmed Emin'nin bir beyitinde hamamın ikramları arasında geçer:

Ḳahve fincānı ṭoḳındı leb-i dildāra meger
Serpilüp gül ṣuyı ḫoş itdi yaḳıldı micmer[28]

halvet

Aslında tek kişiye ait özel olarak yıkanılan odalardır. Bu bakımdan hamama gelen güzelin tercih ettiği yerdir. Ancak, Vücûdî bir beyitinde, farklı biçimde kullanmıştır:

Ḫalvetine giren olur ṣūfī
Sen de gir gör ne var çıḳar ṣūfī[29]

hammâm

Hammâmiyelerin genellikle giriş bölümünde yer alır. Nedim, şiirinin giriş bölümünde,

Hezār żaʿf ile ḥammāma ṭoġrı ʿazm itdüm
Kemer güsiste perākende gūşe-i destār

Varup ol ḥāl ile ḥammāma üft ü ḫīz iderek
İdince kūşe-i ḫalvetde cāy-gāh-ı ḳarār[30]

beyitlerinde hamamdan söz eder, Yenişehirli Beliğ'in şiirlerinin herhangi bir yerinde de değişik özellikleri ile anılır:

Ṣıcaġı geçdügi maʿlūm olıcaḳ ḥammāmuñ
Çıḳma geldi diline ol meh-i bī-ārāmuñ[31]

[26] Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, 494/3.
[27] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 22/1.
[28] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 23/24.
[29] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/16.
[30] Gölpınarlı, Abdülbaki; *a.g.e.*, s.39 /2, 3.
[31] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 23/19.

havuz

Soyunma yerinin ortasında fıskiyesi ile birlikte, kenarında oturulup dinlenilen yer olarak anılır. Tâcîzâde bir beyitinde, hamama gelen güzelle birlikte şöyle anıyor:

Oṭursa ḥavż ṭarafında ḳamer-vār
Gören dir burc-ı ābīde ḳamer var[32]

Fuzûlî ise havuzu bir beyitinde şöyle anlatıyor:

Oldı pā-būs-ı şerīfiyle müşerref leb-i ḥavż
Buldı dildār-ı laṭīfiyle żiyā dīde-i cān[33]

kîse

Terlemiş vücudu oğuşturarak kiri çıkarmakta kulanılan kîse, çeşitli teşbihlerle kullanılır. Fuzûlî bir beyitinde,

Ṣandılar ki ṣatılur dāne-i dürr-i ʿaraḳı
Urdı el kīseye çoḫlar ḳılup endīşe-i ḫām[34]

derken, Nâbî şöyle söyler:

Yek zerre ḳomaz kīsesine çirk-i fenāyı
Girdükçe ele ḫāke döker cūd-feşāndur[35]

kubbe

Hamamın camla kaplı olan kubbesi de kimi şiirlerde çeşitli benzetmeler yapılarak anlatılır. Vücûdî bir beyitinde şöyle söylüyor:

Şīşedür ḳubbeleri bir eşkāl
Ṭāḳ-ı çarḫa aṣılmış eyle ḫayāl[36]

Yenişehirli Beliğ ise bir başka beyitte cam kubbelerden söz eder:

Ġayret-i tāb-ı ʿiẕāruñla hemān parladı cām
Döndi ol dem girih-i nāze ḳıbāb-ı ḥammām[37]

külhen

Hamamın bir bölümü olarak Tâcîzâde'nin bir beyitinde çeşitli benzetmelerle anlatılırken,

Ṭaşı külḫen içi gülzār-ı ḫurrem
Evi cennet-serā altı cehennem[38]

[32] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/19.

[33] Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, s. 494/4.

[34] Tarlan, Ali Nihat, *a.g.e.*, s. 494/5.

[35] Bilkan, Ali Fuat; *a.g.e.*, s. S. 616/7.

[36] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/29.

[37] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 23/18.

[38] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/9.

Bahârî hamama ait çeşitli unsurlarla birlikte anar:

Ol mehün mihrinde külhen nār ḫalvet pür hevâ
Āb giryān ṭās ser-gerdān Bahārī ḫākdür[39]

kurna
Hamama ait kimi objelerle birlikte Tâcîzâde'nin bir beyitinde anılır:

Müzehheb lūlesi vü ḳurnası yeşm
Nedür her ḳurna bir eşk ile pür çeşm[40]

lîf
Köpük halindeki sabunu vücuda sürerek vücudun bir bakıma temizlik ve masaj yapılarak dinlendirilmesine yönelik olarak kullanılan lîf, Nâbî'in gazelinin bir beyitinde şöyle geçer:

Meh-rūylara līf sürer rīş-i sepīdi
Ṣābūncılıḳ itmede 'aceb rind-i cihāndur[41]

lûle
Hamama ait obje olarak çoğunlukla su ile birlikte anılır. Vücûdî bir beyitinde,

Ṣuyına el uzatma ki ılıdur
Lūleden ṣorsa aġzınuñ dilidür[42]

şeklinde anlatırken, Tâcîzâde Câfer Çelebi'nin daha önce andığımız bir beyitinde kurna ile birlikte geçmiştir.

müzd
Hamam ücreti, çeşitli şekillerde, genellikle hammâmiyelerin sonunda kullanılır. Fuzûlî,

Müzd-i ḥammām Fużūlī virürem cān naḳdin
Ḳılmasun ṣarf-ı zer ol serv-i ḳad ü sīm-endām[43]

derken, Yenişehirli Beliğ ise şöyle söyler:

Çünki ḥammāma giren kimse Beliġā dirler
Müzd-i ḥammāma döküp aḳçaları ol dil-ber[44]

[39] Latîfî, *a.g.e.*, s. 103/5.
[40] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/15.
[41] Bilkan, Ali Fuat; *a.g.e.*, s. 616/5.
[42] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/26.
[43] Tarlan, Ali Nihat, *a.g.e.*. s. 494/10.
[44] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 23/25.

sabûn

Temizlik aracı olarak çoğu yerde “kîse” ve “lîf” ile birlikte kullanılır. Yenişehirli Belîğ bir beyitinde şöyle anlatır:

İstedi kīse-i miskīn sürine dil-bere çün
Pīç ü tāb eyledi līf aña ezelden ṣābūn[45]

suffe

Hamamda, soyunma ve yıkandıktan sonra giyinmeden önce terin soğutulduğu dinlenme yeridir. Nâbî’nin kıtalarından birinde, bir beyitte şöyle geçer:

Suffesinde görür erbāb-ı ṣafā ṣafvet-i dil
Ḫalvetinde bulur eṣḥāb-ı teceddüd kāmı[46]

şadırvân

Hamamın mekânlarından biri olarak,

Baḳup endāmına her bir perīnüñ
Ṣulanur aġzı şādırvānlarınuñ[47]

şeklinde teşhis sanatı ile birlikte, özellike de ikinci mısrada deyim halinde kullanılmıştır.

şîşe

Vücûdî’nin bir beyitinde teşbih amacı ile kubbelerle birlikte anılırken,

Şīşedür ḳubbeleri bir eşkāl
Ṭāk-ı çarḫa asılmış eyle ḫayāl[48]

Yenişehirli Belîğ aşağıdaki beyitte sanatlı olarak şu şekilde kullanır:

Şīşe-bāzī-i ḥabāb ile biraz ḳurdı oyun
Künc-i ḫalvetde görüp ṣanma o şūḫı mevzūn[49]

tâs

Hamamda kullanılan eşya olarak Tâcîzâde Câfer Çelebi’nin daha önce andığımız bir beyitinde, ilk mısrada fûta ile birlikte,

Bulutlar fūṭa anda mihr ü meh ṭās[50]

şeklinde kullanılırken Fuzûlî,

[45] *a.g.e.*, s. 23/13.
[46] Bilkan, Ali Fuat; *a.g.e.*, s. 227/6.
[47] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/25.
[48] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/29.
[49] Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 23/14.
[50] Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 7a/17.

Tās elin öpdi ḥased ḳıldı ḳara bağrumı şu
Yetdi şu cismine reşk aldı tenümden ārām[51]

şeklinde, Vücûdî ise,

Kim recā-yı du'āya destin açar
Tāslarla pīşine aḳça saçar[52]

şeklinde kullanır.

4. Güzelin giyinip hamamı terk etmesine başta şair olmak üzere herkes üzülür, gönülleri ve akılları güzelde kalır. Nitekim Fuzûlî,

Çıḳdı ḥammāmdan ol perde-i çeşmüm şarınup
Dutdı āsāyiş ile kūşe-i çeşmümde maḳām[53]

derken olsun, Yenişehirli Belîğ'in aşağıdaki beyitinde olsun bu anlatımı görüyoruz:

Sīne-i āyineyi pā eleyüp itdi ḳıyām
Gitdi āteş gibi ol meh ṭona ḳaldı ḥammām[54]

Bütün bu genel değerlendirmelerden sonra hammâmiye yazan şairlere ve eserlerine geçebiliriz:

Gazâlî Deli Birâder (1466-1535), XVI. yüzyıl şairlerindendir. Bursalı olan şairin asıl adı Mehmed'dir. Medrese eğitiminden sonra Mevlânâ Muhyiddin Acemî'den istifade eden şairin Bursa'da Bâyezid Paşa medresesinde müderrislik yaparken, bir yandan da tasavvufla ilgilendiğini görüyoruz. Ancak sebatsız karakteri nedeni ile burada fazla kalmaz ve Manisa'ya giderek şehzâde Korkud'un nedîmi olur. Burada şehzadenin eğlence meclislerinde boy gösterir. Ancak, şehzadenin şehadetinden sonra, Selim I devrinde yeniden Bursa'ya gelir. Geyikli Baba tekyesinin şeyhliğini alarak inzivaya çekilir. Ancak sebatsızlığı burada da onu rahat bırakmaz, Sivrihisar, Akhisar ve Amasya'daki müderrisliklerinden sonra İstanbul'a gelir. Beşiktaş'da deniz kenarında bir arazi alarak önce buraya bir ev yaptırır. Daha sonra bir tekye ve mescid inşa ettirerek, buranın masrafını karşılamak amacı ile kaplıca tarzında havuzlu bir hamam yaptırmayı düşünür. Sadrazam İbrahim Paşa ve Defterdar İskender Çelebi'den yardım ister. Onların şahsi yardımı ile inşa'atı tamamlar.[55] Bundan sonrasını Gelibolulu Âlî şöyle anlatır:

51 Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, s. 494/7.
52 Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a/25.
53 Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, s. 494/8.
54 Yenişehirli Beliğ Mehmed Emin, *a.g.e.*, s. 23/ 26.
55 Köprülü, M. Fuat; "Gazâlî", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, s. 728-729.

...Ve ḥammāmını bir ḫavż-ı ḥayāt-efzā ile engüşt-nümā ḫuṣūṣā ḳaplıca nāmı ile müsemmā ḳıldı. Tā ki rindān u maḥbūbān-ı cihān ol ḥammāma aḳışdılar. Ṣafā kesb idüp çıḳanlar nüzhetgāhına yaḳışdılar. Bu ṭarīḳla ḥużūr u rāḥatda ve Āteşī nām külḫanī ve anuñ Memi Şāh nām ḫūb-rū ferzend-i nāzik-bedeni bāʿiṡ-i cemʿiyyet olup Birāder'üñ maʿāşı aḥvāli niẓām bulup ṣafāsı nihāyetde iken nā-gehān monlādan bir ḳıtʿā ṣādır olmış. İçindeki ebyātdan, min naẓmihī

Ne maḥkūm orada bellü ne ḥākim
Düğündür kim çalan kim oynayan kim

beyti semʿ-i vezīre vuṣūl bulmış. Birāder'i sevmeyenler ise, "murādı sizüñle Çeşte Bālī'ye taʿrīżdür" diyü iġvā virilmiş. Aḳabince Pīrī Paşazāde Meḥemmed Beg nām müderrisüñ ifsādı daḫi ol fitneye żamīme olmış. Hemān dem yüz nefer ʿacemī oġlanı ḥammāmuñ hedmine me'mūr ḳılınur. Birāderüñ bunca yıllıḳ zaḥmeti bir ānuñ içinde hebā olup fenā bulur. Yaʿnī ki ḥammāmı mecmūʿa-ı ehl-i fisḳ u fücūr oldı deyü yıḳdurılur. Ẓurefā ise acā'ib ve ġarā'ib tārīḫler dirler. Monlāyı dibelik rencīde vü remīde eylerler...[56]

Bu olaydan sonra Gazâlî İstanbul'u terk eder ve Mekke'ye gider. Bir arazi alarak orada yerleşir. Burada ölür.

Âşık Çelebi de Âlî gibi Gazâlî'nin hammâmiyesini, hamamının yıkılması üzerine yazdığını söyler. Şiirde, şair bu olay üzerine ne kadar üzüldüğünü ve acılar çektiğini dile getirirken yıkıma sebep olanları lanetlediği gibi, hamam yapılırken borçlandığını belirterek bu borcunu nasıl ödeyeceği konusunda da kaygılarını dile getirir. Âşık Çelebi'nin, "Birāderüñ elinden ne gelür, rūz u şeb ağlar ve ezgiyi bu terāneye bağlardı" dediği şiir şöyledir:

Ḳıtʿa

· · — — / · — · — / — —

1 *Āh kim ehl-i şevḳ ḥammāmı*
Bulmadın müddet ile encāmı

2 *Nā-gehān ṭoldı ehremenlerle*
Deve aḫırı oldı yā ṭamı

3 *Aslan ağzına ḳazmalar ṭoḳınup*
Derdmendüñ bozıldı endāmı

4 *Göreyin çıḳa gözi ufadanuñ*
Ki görür gözüm idi her cāmı

5 *Şimdi ağlamaḳ ile farḳ olmaz*
Seḥerinde Ġazālī'nüñ şāmı

6 *Ḳoyayın ġayrı nice ödiyeyin*
Bunı yapduḳda itdügüm vāmı[57]

[56] Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü' l-Ahbâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4225, Yk. 365b-366a; İsen, Mustafa; *Künhü' l-Ahbar'ın Tezkire Kısmı*, (Ankara, 1994), s. 251-252.

[57] Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 295a-295b.

Tâcîzâde Câfer Çelebi (ölümü H. 921/M.1515), II.Bayezid ve I. Selim devirlerinde nişancılık ve kazaskerlik yapmış devlet adamı ve şairdir. Tâcî Bey, Bâyezid'in şehzadeliği döneminde Amasya'da onun hizmetinde bulunmuş, hükümdarlığı sırasında ise defterdarlık ya da nişancılık görevlerini yürütmüş, şairliği yanında hattatlığı ile de tanınmış biriydi. Câfer Çelebi Amasya'da doğmuş, babasının yanında yetişmiş ve dönemin önemli bilim adamlarından (Hocazâde Muslihiddin, Hatibzâde Muhiddin, Kestelî Muslihiddin Mustafa ve kazasker Hacı Hüseyinzâde Muhiddin Mehmed Câmî) ders görmüştür. II. Bâyezid döneminde 50 akça ile Mahmud Paşa medresesine müderris tayin edildi, ardından da divân-ı hümâyun katibi oldu. Ancak, şehzâdeler olayı sırasında I. Selim taraftarı yeniçeriler tarafından evi yağma edilince görevinden azledildi ise de Selim'in tahta geçmesinden sonra İstanbul civarında çeşitli kadılık görevlerinde bulundu, ardından da yeniden nişancılık görevine atandı, sonra da Anadolu kazaskeri oldu. Ancak, yeniçerilerle ilgili bir isyana adı karışması üzerine idam edildi.[58]

Câfer Çelebi'nin hammâmiyesi, mesnevi tarzında yazdığı *Hevesnâme*'sinin baş tarafında 24 beyitlik bir bölümdür. Aslında *Hevesnâme*, konu itibariyle orijinal bir eserdir. Bir münacaat ve bir na't bölümleri ile başlayan eserde Ayasofya, kasırlar, Fatih camii, dârüşşifâ, Yedikule, imâretler ve Kâğıthane gibi İstanbul'un çeşitli yerleri anlatılır; daha sonra bazı hasbıhaller, hitaplar, cevaplar ve kimi şairlerle ilgili maceralara da yer verilir. Saray hamamını anlattığı hammâmiyesinin konusu ise özetle şöyledir:

Şehrin içinde, eşi ve benzeri görülmemiş bir hamam yapılmıştır. İnsanın gönlüne ferahlık veren; suyu, havası güzel bir hamamdır. Her yanı mermerlerle kaplıdır ve yapılırken ihtişamına uygun epey bir harcama yapılmıştır. Külhanı sanki bir cehennem, içi ise sanki gül bahçesidir. Ancak, o bu haliyle cennete daha çok benzemektedir. Külhanında sandal ve öd ağacı yakıldığı için tepesinden gece gündüz çıkan dumanı sanki Hıta ülkesinin miski gibi kokmaktadır. İçi, aşığın gönlü gibi hep tenha ve sıcaktır. Kurnası ve çeşmesi yeşim taşları ile süslenmiştir, sanki bunlar yeşim taşı değil de aşıkların gözyaşıdır. Güzellerin ve hele güzeller şahının gelmesi ile hamam şenlenir; sanki mavi bulutlar ona futa, elindeki tas ise ay ya da güneş olmuştur. Onu görenler hemen soyunurlar, havuz kenarında ay gibi oturan güzeller şahını seyre koyulurlar. Ancak o yalnız gelmemiştir, bir kaç servi boylu güzel de yanındadır. Onları izleyenler, biri birinden güzel olan bu dilberlerde zerre kadar eksik bir yan bulamazlar. Onların güzellikleri hamamın döşemesinden tavanına dek her yana aksetmiş ve hamamın içini sanki aydınlatmıştır. Şadırvanların ağzı bile onların güzelliğinden sulanır, sularını yerlere döküp onların ayaklarını öper.

Konusunu özetlediğimiz şiir ise şöyledir:

58 Gökbilgin, M. Tayyib; "Câfer Çelebi" *İslâm Ansiklopedisi*, C. 3, s. 8-10.

Ṣıfat-ı Ḥammām

· — — — / · — — — / · — —

1 *Bu ṣaḥn içinde var bir ṭurfe ḥammām*
Ki miṡlin görmemişdür çeşm-i eyyām

2 *Bināsı dil-küşā rūşen feżāsı*
Laṭīf ü muʿted-i āb ü hevāsı

3 *Muṣannaʿ ferşi gūne gūne mermer*
Ki vezni deñlü gitmiş ḫarcına zer

4 *Güli ʿanber ṣuyı mānend-i kevṡer*
Ṣwası zaʿferān u müşk-i ezfer

5 *Yaḳılan külḫeninde ṣandal u ʿūd*
Ḫıtā müşkine ṭaʿn eyler çıḳan dūd

6 *Muʿaẓẓam muḥteşem ṣāḥib-ḫazīne*
Açuḳ dün gün ḳapusı vāridine

7 *İder ṣu gibi ḫarc ol sīmi vāfir*
Dökilen sīmdür ne mā-i ṭāhir

8 *İdüp ṣulḥ od u ṣu ḫoş var olupdur*
Bu menzil cāmiʿ-i eżdād olupdur

9 *Taşı külḫen içi gülzār-ı ḫurrem*
Evi cennet-serā altı cehennem

10 *Ne cennet belki vażʿ-ı nā-derīne*
Muṣaffā ṣaffasınuñ her birine

11 *Bilüp öykindügin ṣaḥn-ı cinānuñ*
Ġażabdan ṣuya dönmiş ḳanı anuñ

12 *Rükünden aḳıcaḳ ḳan yirine ṣu*
Çıḳuban aḳduġınuñ ḥikmeti bu

13 *Depesinden çıḳar dün gün duḫānı*
Sürüp gezer ki bir nā-mihribānı

14 *Dil-i ʿāşıḳ gibi her ḫalveti germ*
Derūnı pāk ü rūşen ṣoḥbeti germ

15 *Müzehheb lūlesi vü ḳurnası yeşm*
Nedür her ḳurna bir eşk ile pür çeşm

16 *Görenler anı şükrāne ṣoyınur*
Giren rāḥat olup cānı sevinür

17 *Bulutlar fūṭa anda mihr ü meh ṭās*
Müşerref eyler anı gāh ü bī-gāh

18 *Şeref bulur boyından ṣaḥn-ı ḥammām*
Oḳur ṭūbā lek ol ḥammāma eyyām[59]

[59] "tūbālek(e)/ne mutlu sana" anlamında Arapça bir ibaredir.

19 *Otursa ḥavż ṭarfında ḳamer-vār*
Gören dir burc-ı ābīde ḳamer var

20 *Görür şāh ile bir ḳaç serv-i çālāk*
Bilenler ġonca-leb gül-çehre dellāk

21 *Ki yoḳdur zerrece birinde noḳṣān*
Giricek her biri ḥammāma ʿuryān

22 *Ṭolar ʿaks ile ʿarş ü ferş-i ḥammām*
Olur tāb-ı ruḫında lāle-gūn cām

23 *Baḳup endāmına her bir perīnüñ*
Ṣulanur aġzı şādırvānlarınuñ

24 *Görüp bir birinüñ sāḳın ter ü nerm*
Öper ayaḳlarını ferş olup germ[60]

Nihâlî Câfer Çelebi'den söz ederken (ölümü H. 920 / M. 1514) Âşık Çelebi, "Ġalaṭa Caʿferi dimekle maʿrūf ve meşhūrdur" diyerek tanıtır ve ilk şöhretinin "Murādiye Caʿferi dimekle" tanındığını belirtir. Bunun nedenini ise, şairin, bir yandan medrese eğitimi yaparken, öte yandan da "ḫarābātlarda, meyḫānelerde, ḫankāhlarda ve Efe Meyḫānesinde" dolaştığını söylemesidir. İlk devlet görevi, Tācīzāde Caʿfer Çelebi'nin Edirne kadılığı sırasında, onun mülazım olmasıdır. Ancak, hezliyâta olan eğilimi nedeniyle Paşa ile araları açılır ve bu görevden ayrılmak zorunda kalır. Sonra Plevne'de Mihailoğlu Ali Bey medresesinde müderrislik yapar, ve ardından Mihailoğlu Mehmed Bey'in yanına giderek onun müsahibi olur. Daha sonra İstanbul'da Murad Paşa Medresesi'ne müderris olan Çelebi, kısa bir süre sonra da Galata kadısı olur. Âşık Çelebi, şairin bu görevi sırasında yakınları tarafından "pā-yı taḫt-ı salṭanat civārında min-baʿde içmek münāsib degüldür" diye ikaz ettiklerini, bunun üzerine bir süre içkiden uzak durduğunu, söyler. Ancak, bu görevde de fazla kalamaz ve azledilir. Fakat, dönemin önemli devlet adamlarından İshak Çelebi, Muhyiddin Çelebi, Kadri Çelebi ile olan dostlukları nedeni ile ilgi görür. Onların sohbetlerinde bulunur ve bu sayede korunup gözetilir.

Âşık Çelebi, şairin içki ve mahbûb düşkünlüğü nedeni ile yaşamının sonlarına doğru "niḳrīse müptelā" olduğunu, el ve ayaklarında dayanılmaz ağrılar başladığını belirtir. Elden ve ayaktan düştüğü günlerde Tahtakale civarında, eski meyhane arkadaşı olan mahbûblardan birinin dükkânında oturduğunu ve orada, dükkânın önünden gelip geçen mahbûbları "ḥayrān ve sekrān" seyederek sabahtan akşama kadar vakit öldürdüğünü söyler. H. 920/M. 1514 yılında ölünce, Şeyh Vefa mahallesindeki evinin yakınlarında bulunan mezarlığa defnedildiğini belirtir.[61] Dönemine göre oldukça renkli diyebileceğimiz bir yaşamı olan Cafer Çelebi'nin, Âşık Çelebi tezkiresinde zikredilen hammâmiyesi 5 beyitlik bir kıt'adır. Şair, burada hamama gelen

60 Tâcîzâde Câfer Çelebi, *a.g.e.*, Yk. 6b-7b.

61 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 141b-143a.

bir güzeli anlatır. Sözkonusu güzel, daha hamama girer girmez herkesin ilgisini çeker. Çevresindeki insanlar onun soyunuşunu, fûtasını giyinmesini, yıkanmasını merakla izlerler. Bir ara fûtası üzerinden düşer ve vücudunun güzelliğine herkesi hayran eder. Son beyitte ise sanki güzel, davranışları ile Nihalî'nin yaşlandığını ve güzelleri artık kucaklayamayacağını îmâ etmiştir, ancak o, bunu asla kabul etmez.

Sözkonusu şiir şöyledir:

Naẓm

— — . / — . — . / . — — . / — . —

Ḥammāma girdi nāz ile bir sīm-ten güzel
Şu şöyle diyecek yiri yoḳ cümleten güzel

Ṣoyındı çıḳdı ġonce gibi sebz cāmeden
Bir sūsenī fūṭa ile o gül-pīrehen güzel

Kim sāʿidini kimisi sāḳın güzel didi
Ben bildügüm şu bir perīdür cümleden güzel

Meh külçesine fūṭası ebri hicāb idi
O gül yunurken açılı düşdi iñen güzel

Ḳuçmaz güzel ḳocaldı dimişsin Nihālī'yi
İñen güzelsin ey iki gözüm iñen güzel[62]

XVI. yüzyıl şairlerinden **Bahârî Efendi** de hammâmiye sahibidir. Şair hakkında fazla bir bilgimiz yoktur. Ancak Latifî, şairin "Ḳużāt ṭā'ifesinden ve bu devr şuʿarāsından Pirizdine nām ḳaṣabadandur" diyerek onun Prizrenli olduğunu söyler. Farsçayı çok iyi bildiğini, güçlü bir şair olduğunu belirttikten sonra tarih düşürme ustası olduğunu da belirtir ve Revânî'nin ölümü üzerine tarih düşürdüğü şu mısraı örnek olarak verir:

Cināndan yaña cān atdı Revānī (H.930/ M.1523)[63]

Âşık Çelebi ise, Latifî'nin bu tesbitine katılmaz ve "Rūmilinde ḳaṣaba-i Tırḫala'dan" dedikten sonra, "Laṭīfī Prizren'dendür didügi ġayr-ı vāḳiʿdür. Adı ʿAlī'dür. Evvel maḫlaṣı Kemālī idi. Yārān Kem ʿAlī diyü laṭīfe iderdi. Andan geçüp Bahārī taḫalluṣ idindi. Bu kerre yārān, bahār kilisaya dirler, ne kāfirāne maḫlaṣuñ vardur diyü ṣaḳāfa iderdi. Denā'et-i şān u ḫasāset-i ḥāl u reşāşet-i cemāl ü kemālde idi. Āḫir ḫısset ile kārbānsarāy bucaḳlarında erbaʿīnler ve riyāżetler çekmekden taḥṣīl itdügi marażlar bilin iki ḳat eyledi. Sinni ḥudūd-ı sittīnde kendi Çatalca'da, sebʿīn ile ḳāḍī iken Edirne'de sene s̱emān

[62] *a.g.e.*, s. 143a.
[63] Latîfî, *a.g.e.*, s. 103.

ve hamsinde (H.958/ M.1551) vefât eyledi" diyerek daha ayrıntılı bilgi verir.[64] Sehî Bey ise, Rumelili olduğunu söyledikten sonra zâhirî ilimlerle de uğraştığını, daha sonra Edirne'de bir süre müderrislik yaptığını, kemâl ve ma'rifetiyle tanınan bir kimse olduğunu belirtir. Latîfî gibi Sehî Bey de onun tarih düşürme ustası olduğunu belirterekRevânî için söylediği kıt'ayı bütün olarak alır:

1 *Cihānı ser-te-ser ṭutmışdı nāmı*
Emīr-i naẓm ya'nī kim Revānī

2 *Ecel cāmını içdi dehr elinden*
Şu denlü kim düşüp mest oldı ānī

3 *İşidüp Rūḥ-ı Ḳudsī didi tārīḫ*
Cināndan yaña cān atdı Revānī[65]

Latîfî Tezkiresi'nde zikredilen gazel tarzındaki hammâmiye özetle şöyledir: Gümüş tenli ancak taş kalpli bir dellâka şair gönlünü kaptırmıştır. Hamamına sadef denilmesi insanı şaşırtmamalıdır, çünkü o orada temiz ve saf olan tek incidir. Akşam olunca hamamın kubbesindeki camların gözleri sanki güneşe bakmaktan yaşla dolmuş gibi, onun yolunu beklemektedirler. Çünkü kendisi ay, hamamın kubbesindeki camlar yıldız, fûta kara bir bulut, hamam ise onun için bir gök kubbedir. O güzelin aşkından külhan ateş olmuş, halvet arzuyla dolmuş, su ağlamaklı olmuş, gök ise başaşağı durmaktadır. Bahârî'ye gelince, o toprak olmuştur.

Gazel şöyledir:

Ġazel

— · — — / — · — — /— · — — / — · —

1 *Dil-ber-i sengīn delim bir sīm-ten dellākdur*
Ġamzesi tīġinden anuñ sīne yer yer çākdür

2 *N'ola ḥammāmın ṣadef dirsem ki anuñ ol perī*
Bir dür-i yek-dānesi ṣāf ü laṭīf ü pākdür

3 *Şöyle gözler cāmlar aḫşam olınca anı kim*
Gözleri ol āfitāba baḳmadan nemnākdür

4 *Kendisi meh cāmlar encüm fuṭa ebr-i siyāh*
Ḥaḳ bu ki ḥammāmı anuñ 'ibret-i eflākdür

5 *Ol mehüñ mihrinde külḫen nār ḫalvet pür-hevā*
Āb giryān ṭās ser-gerdān Bahārī ḫākdür[66]

XVI. yüzyılın büyük Divan şairi **Fuzûlî**, edebi etkisinin sürekliliği ve yaygınlığı itibarı ile, Fuat Köprülü'nün dediği gibi,"en büyük Türk şairi sayıla-

[64] Aşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 57a.

[65] Sehi Bey, *Heşt Behişt*, Günay Kut tıpkıbasımı, (Harvard University Printing Office, 1978) s. 291-292.

[66] Latîfî, *a.g.e.*, s. 103.

bilecek müstesna bir şahsiyettir."[67] Kullandığı dil özellikleri bakımından Azerî edebiyatı çerçevesi içinde düşünülse bile bir yandan Osmanlı şiirinin gelişmesindeki rolü ve etkisi nedeni ile, öte yandan da XVI. yüzyıldan itibaren, yaşadığı çevrenin Osmanlı toprakları içine girmiş bulunması nedeni ile ona, Osmanlı şairleri arasında önemli bir yer vermemek için bir neden yoktur. Çağatay edebiyatı da dahil olmak üzere Türk edebiyatının geniş coğrafyasında güçlü bir etkisi bulunan şairi Azerî ya da Osmanlı edebiyatlarının ortak bir şairi saymak, elbette en doğrusudur.

Köprülü, Fuzûlî'nin Türkçe şiirlerini değerlendirirken onun paradoksal yanı hakkında, "Nesîmi'de sık sık kendini gösteren mesleki propagandacılığı göze çarpmamakla beraber, idealist panteizme dayanan sûfiyâne telâkkiler, ilhamının başlıca kaynağını teşkil eder." der. Şiirlerinde dile getirdiği aşkın ise, "Leylâ ve Mecnûn'unda terennüm ettiği, hiç bir zaman lâdînî bir mahiyet arz etmediğini" söyledikten sonra, "kuvvetle iddia olunabilir ki, Fuzûlî gazellerinde maddi unsurlardan mürekkep bir uzviyetin cismânî ihtiraslarını, âteşli râşeler ile sarsılan bir sinir manzûmesinin ete ve kemiğe susamış şehvânî hamlesini değil, Leylâ'sını kendi gönlünde bulan sâkin, fedakâr ve ilâhî bir aşkı 'mutlak aşkı', 'Eflâtunî aşkı' terennüm etmiştir." der.[68]

Köprülü'nün bu düşüncelerine tamamiyle olmasa bile, büyük bir bölümüne katılmamak elbette olanaksız. Ancak hiç bir şair, buna divan şairleri de dahil, yaşadığı çağın dışına yabancı kalmamıştır. Yaşadığı ortamı, bu ortamla ilgili edinimleri önce kişiliğinin, sonra da ortamın ve sanat estetiğinin verdiği ölçülerde şiirine yansıtmıştır. Dikkatle incelendiğinde, Fuzûlî'nin pek çok gazelinde –ki kastedilen gazelleridir– bu izleri bulmamak mümkün değildir. Nitekim pek çok gazelinde zaman zaman çevreye yöneldiği hatta somut eleştirilerde bulunduğu inkâr edilemez. Nitekim, hammâmiye tarzındaki gazeli bile çevre gözleminin somut bir göstergesidir.

Fuzûlî'nin Hammâmiye'si, 10 beyitlik bir gazeldir. Şiirin konusu özetle şöyledir: Sabah vakti, servi boylu bir güzel, salınarak hamama gelir ve güzelliği ile hamam birden ışıkla dolar. Herkes, onu ilgi ile izlemeye başlar; vücudu, açık yakasından hilal şeklinde görünürken, soyununca, sanki "bedr-i tam" olur. Soyunur ve çıplak tenini mavi bir fûta ile sarar, yürüyerek havuzun kenarına gelir. Sonra içeri girer ve loş hamam birden aydınlanıverir. Herkes, onu keselemek için adeta sıraya girer ve inci tanelerine benzeyen ter damlaları dökmesini beklerler. Hamamın berberi onun saçlarını keserken, çevre misk ve anber kokuları ile dolar. Yıkanırken tas sanki elini öper, vücuduna değen suda, sabırdan eser kalmaz, aceleyle akıp gider. Güzel, yıkanıp temizlendikten sonra yavaşça hamamdan çıkar, herkesin gözü onun yürüyüşünün ardınca gider. Güzelin hamam ücreti ödediğini görünce buna çok üzülen şair, ücret yerine kendi canını hamam ücreti olarak ödemeğe hazır olduğunu söyler.

[67] Köprülü, M. Fuat; "Fuzûlî, *İslâm Ansiklopedisi*, C. 4, s. 686-699.

[68] *a.g.e.*, s. 692.

Gazel söyledir:

Gazel

· · — — / · · — — / · · — — / · · —

1 *Ḳıldı ol serv seḥer nāz ile ḥammāma ḫırām*
Şemʿ-i ruḫsārı ile oldı münevver ḥammām

2 *Görünürdi bedeni çāk-ı girībānından*
Cāmeden çıḳdı yeni ayını gösterdi tamām

3 *Nīl-gūn fūṭaya ṣardı beden-i ʿuryānın*
Ṣan benefşe içine düşdi muḳaşşer bādām

4 *Oldı pā-būs-ı şerīfiyle müşerref leb-i ḥavż*
Buldı dīdār-ı laṭīfiyle żiyā dīde-i cām

5 *Ṣandılar kim ṣatılur dāne-i dürr-i ʿaraḳı*
Urdı el kīseye çoḫlar ḳılup endīşe-i ḫām

6 *Kākülin şāne açup ḳıldı havāyı müşgīn*
Tīğ mūyın daşıdup etdi yeri ʿanber-fām

7 *Ṭās elin öpdi ḥased ḳıldı ḳara bağrumı şu*
Yetdi şu cismine reşk aldı tenümden ārām

8 *Çıḫdı ḥammāmdan ol perde-i çeşmüm ṣarınup*
Dutdı āsāyiş ile kūşe-i çeşmümde maḳām

9 *Merdüm-i çeşmüm ayağına revān şu tökdi*
Kī gerek şu tökile servüñ ayağına müdām

10 *Müzd-i ḥammām Fużūlī virürüm cān naḳdin*
Ḳılmasun ṣarf-ı zer ol serv-ḳad ü sīm-endām[69]

XVI. yüzyıl şairlerinden **Vücûdî Mehmed ibn-i Abdülaziz Efendi** Larendelidir. Ebûssuûd Efendi'nin talebesi olmuş, tarih bilgini ve şairdir.

Ol re'īs-i ʿulemā gitdi Vücūdī ḥayfā

mısraında düşürülen tarihe dayanarak Bursalı Mehmed Tahir, şairin H.1021/M.1612 tarihinde memleketinde müftü iken öldüğünü söyler. Şairliği yanında döneminin önemli bir bilim adamı olan Vücûdî, Sebt ibn-i Cevzî'nin *Mir'atü'z-Zamân fî Târîhi'l-Aʿyân* adlı tarihini çevirmiştir. Ayrıca Osmanlı komutanlarından Özdemiroğlu Osman Paşa ve Kıbrıs fatihi Lâlâ Mustafa Paşa'nın savaşlarını da yazmıştır. "Hayâl-i Yâr" ve "Şâhid-i Maʿnâ" adlı iki mesnevisinin dışında İmâm Gazâl'nin *Et-Teberrü'l-Mesbûk fî Nesâyihi'l-Mülûk* adlı eserini çevirmiştir. Ayrıca İbn-i Kayyım'ın *Menâzilü'l-Ervâh* ya da *Ahvâl-i Alem-i Berzah* adlı yirmi bölümlük eserini tercüme etmiştir.[70]

69 Tarlan, Ali Nihat; *a.g.e.*, s. 494.

70 Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 3*, (İstanbul: 1975) s. 153.

Vücûdî'nin hammâmiyesi," Hayâl-i Yâr" mesnevisinin "Sıfat-ı Hammâm" bölümünde, saray haremindeki hamamı anlatığı kısımdır. 33 beyitlik mesnevide konu olarak herhangi bir olay yoktur, tüm şiir boyunca hamam, çeşitli özellikleri ile övülür. Şiir özetle şöyledir:

Haremde, camekânı güneş gibi parlayan, kubbesindeki camları feleği andıran bir hamam vardır. Cenneti andıran bu hamamın havuzu Kevser, suyu ise rahmet saçar. Aslında, altı cehennem, üstü nimetlerle dolu olan bu hamama aklı olan nasıl cennet demez? Dünya giysilerini çıkarmayan oraya giremez, girse bile zevk ve sefa süremez. O cennete girenler gamı, kederi hatta, belki bütün dünyayı unuturlar. Mahzeni Tanrı'nın rahmeti ile dolu olan bu hamamda günâhkarlar arınırlar. Suları Selsebil'i, havası ve suyu cenneti andıran bu mekâna girenler, zamandaki değişimi asla fark etmezler; çünki orda yaz ve kış aynıdır. Bu mekân aynı zamanda, bekleyenlerini aşk ateşi ile yakan bir tekyeye de benzer; abdallar orada akıllarını dağıtırlar, ne mecalleri, ne de kavga edecek halleri kalır. Burası içi dışı pak, gönlü saf, tanrıya aşık kâmil bir mürşide benzer; her lüle ise sanki başlı başına bir şeyh gibidir. Sen de yetiş, onlardan feyz dile. Bu mekânın, sanki aşkın gamı ile gece ve gündüz inleyen aşık gibi gönlü sürekli yanmakta, gözleri sürekli ağlamaktadır; halvetine giren, sûfî olur çıkar, istersen sen de dene. Sana zikr kılması ve aşıklar gibi göğsünün güm güm ötmesi yeter delildir. Harareti tüm gönülleri kendine tutsak eder ve her gören onun kerametinin tutsağı olur; yoksa bu kadar halkın dökülüp saçılmasını, hazine kapısının açılması filan mı sandın? Halkın ona gittikçe artan bir sevgi beslemesi için saf ve yüce bir keramet göstermesi yeter; gümüş gibi teni olan güzeller, bu olayı görünce ona yönelirler ve kendi arzuları ile gelip kucaklarlar; onun feyzinden istifade etmek için soylu kişiler, onunla özel olarak halvet olurlar; kendi iradeleriyle temizlenirler ve herbirinin yüzünde rahmet suyu görünür. Dua için elini açanların önüne ise taslarla akçe saçar. Suyuna el uzatmağa gerek yok çünkü ılıktır, lüleden sorsan sanki ağzının dilidir. Bütün dostlar onu, gönlündeki göz göz ateşle ve gözündeki yaşlarla bir aşığa benzetirler. Bilmeyenler orayı gül satan bir tekyeye benzetirler, halbuki orası aşıkların Mekke'sidir. Kubbelerini aynı ölçüde gökyüzüne asılmış birer şişe olarak düşün. Ya da o kubbeler, gürültücü bir Acem çocuğuna hamile olan kâinat annesinin kubbeye benzeyen yuvarlak karnı olarak düşün. Orası rahatın ve kurtuluş feyzinin var olduğu mekân, güzellerin girdiği ruhlar âlemidir. Aşığı avare ile, yari ağyar ile buluşturan halvet kapısıdır. Felek gibi tepegözdür ve cünuplara lutfu süreklidir.

Sıfat-ı Ḥammām

. . — — / . — . — / . . —

1 *Var idi ol ḥaremde bir ḥammām*
Cāmekānı güneş felek aña cām

2 *Dār-ı dünyāda ʿayn-ı cennet idi*
Ḥavż Kevs̱er ṣu āb-ı raḥmet idi

3 *Nice cennet dimez ki ʿaḳl-ı selīm*
Altı nār-ı caḥīm ü üsti naʿīm

4 *Māsivā terkin itmeyen giremez*
Girse zevḳ ü ṣafāsını süremez

5 *Giren ol cennete ġamın unıdur*
Nice ġam belki ʿālemi unıdur

6 *İʿtibār-ı fenāyı var eyler*
Terk-i tecrīd-i iḫtiyār eyler

7 *Maḫzenidür ḫazīne-i raḥmet*
Yunur anda muāʿṣī-i ümmet

8 *Ṣuları Selsebīl idi gūyā*
Cennet idi laṭīf-i āb u hevā

9 *Anda olmaz teġayyurāt-ı zamān*
Yaz u ḳış yoḳ içinde hep yeksān

10 *Bir ʿaceb tekye kim giren ṣoyınur*
Bekleyen sūz-ı ʿaşḳ ile köyinür

11 *Ṭaġıdur ʿaḳlını olur ābdāl*
Ḳomaz anda mecāl ü cedle ḥāl

12 *Bir içi ṭaşı pāk ṣāfī dil*
ʿAşḳ-ı Mevlā'ya mürşid-i kāmil

13 *Belki ser-çeşme anda her lūle*
Tīz yetiş sen de feyż bend-i dile

14 *Dili biryān gözleri giryān*
Ġam-ı ʿaşḳ ile rūz u şeb nālān

15 *Cismi ābī tabīʿatı nārī*
Hū diseñ bir zamān ider zārī

16 *Ḫalvetine giren olur ṣūfī*
Sen de gir gör ne var çıḳar ṣūfī

17 *Ẕikr ḳılur saña nişāne yeter*
Sīnesi ʿāşıḳāne güm güm öter

18 *Dile ider ḥarāreti te's̱īr*
Gören olur kerāmetine esīr

19 *Bu ḳadar ḫalḳa dökilür ṣaçılur*
Ṣanma bāb-ı ḫazīnesi açılur

20 *Hīç gelmez ḫalel defīnesine*
Sīm olur girse şu cebīnesine

21 *Bir kerāmet yeter ṣāfī vü saʿīd*
Ḫalḳ-ı ʿālem aña muḥibb ü mürīd

22 *Sīm tenler görince māyil olur*
İḫtiyārı ile gelür ḳuçılur

23 *Feyż-i ʿāmmından almaġ içün kām*
Ḫalvet-i ḫāṣṣ ider anuñla kirām

24 *Kim irādet getürse ṭāhir olur*
Āb-ı raḥmet yüzinde ẓāhir olur

25 *Kim recā-yı duʿāya destin açar*
Ṭāslarla pişine aḳça ṣaçar

26 *Ṣuyına el uzatma ki ılıdur*
Lūleden ṣorsa aġzınuñ dilidür

27 *ʿĀşıḳ-ı yāre beñzedür aḥbāb*
Dilde āteş ʿuyūn-ı dīdede āb

28 *Ehl-i ʿaşḳuñ o ḫāne Mekke'sidür*
Bilmeyen dir güleşme tekyesidür

29 *Şīşedür ḳubbeleri pür eşkāl*
Ṭāḳ-ı çarḫa asılmış eyle ḫayāl

30 *Ḥāmil oldı bir māder-i ʿālem*
Veled-i ḥādis̱āta ḳubbe-şikem

31 *Dār-ı rāḥat mekān-ı fevz-i felāḥ*
Ḫūblar girse ʿālem-i ervāḥ

32 *Ḳuçdurur yāri dāyim aġyāre*
Der-i ḫalvetde ʿāşıḳ āvāre

33 *Depegözdür felek gibi ḥammām*
Luṭf-ı dāyim olur cünüblere ʿām"[71]

XVII. yüzyılın büyük şairi **Nâbî** (1642-1712), altı Osmanlı padişahının devrini yaşamış olan bir şairdir. XVI. yüzyılın o ihtişamlı döneminin geride kaldığı, bir huzursuzluk ve kararsızlık döneminin yaşandığı bir yüzyılın şairi olarak Nâbî, düşüncelerinden süzülüp gelen hikemî ve didaktik tavırlarla yüklü şiirleriyle, devriyle örtüşen bir şair olmuştur. Aslında Sâib gibi sebk-i Hindî ve darb-ı mesel ustalarının pek ilgi gördüğü bir dönemde, daha İstanbul'a adımını atar atmaz büyük bir hayal kırıklığına uğrayan, uzun süre kendine destekleyecek bir koruyucu bulamayan taşralı bir şairin çiley-

[71] Vücûdî, *a.g.e.*, Yk. 56a-57a.

le ve mücadelelerle dolu hayatı; sonunda kendini kanıtlayabilmesi elbette başlıbaşına bir olaydır. Nâbî, acıları, haksızlıkları, yanlışlıkları yakından görmüş ve yaşamış bir şair olarak, bütün bunları bir yana atmamış, şiirlerinde malzeme olarak kullanmasını bilmiştir. Bilgisini ve deneyimlerini böylesine fikir ve hikmet dolu beyitlere yansıtmayı başaran şair pek azdır. Bu yolda kendisinden öncekilerin birikiminden yararlanması doğaldır. Bütün görkemi ile bir XVI. ve XVII. yüzyılın ilk yarısının şiirinin etkisini sürdürdüğü bir dönemde Nâbî istese de bunlardan uzak kalamazdı. Ancak bütün bunlar arasında yine de kendine özgü bir yol bulduğunu görmekteyiz.[72]

Nâbî'nin gazel tarzında yazdığı hammâmiyesi, gerek hikemî üslubu ile ve gerekse orijinal benzetmeleri ile aynı tarzdaki öteki şiirlerinden farklı değildir: Gümüş bedenli bir aynaya benzeyen hamamın kalbi, aşıkların kalbi gibi gizli bir ateşle yanmaktadır; amacı, temiz olmayanların arınması için tarikat pîri gibi sürekli onları gözlemektir. Sıcaklığı her şeyden arınmış olanlar içindir. Oraya elbiseyle girenler düşmanıdır. Sürekli feyzi ile ağzı köpüren vecd içindeki taşları ile sanki Üryânî Dede tekyesini andırır. Tecerrüt ehli, amacına hep orada nâil olur; çünkü halvetleri nefis öldürecek yepyeni mekânlardır. Beyaz sakalı ile ay yüzlü güzellere lif sürerken, sanki sabunculuk yapan bir cihan rindi gibidir. Kesesinde bir parça bile dünyanın kirini komaz, eline geldikçe cömertlik gösterircesine yere saçar. Ödağacı gibi günü gecesinden daha aşkın olur; bedense sanki ölümü ile vadedilen manalar aleminden işaret verir gibidir. Her lülesi bir feyz kalemi gibi saf su akıtan temiz bir ağızdır.

Gazel

— — · / · — — · / · — — · / · — —

1 *Ḥammām ki āyīne-i sīmīn bedenāndur*
ʿUşşāḳ-ṣıfat āteşi ḳalbinde nihāndur

2 *Germiyyeti erbāb-ı tecerrüdledür ancaḳ*
Cāmeyle duḫūl eyleyene āteş-i cāndur

3 *ʿUryāni Dede tekyesidür feyż-i müselsel*
Aġzı köpürür ṭaşlarınuñ vecdi ʿıyāndur

4 *Hep anda olur nāʾil-i vaṣl ehl-i tecerrüd*
Ḫalvetleri nefs öldürecek ṭurfe mekāndur

5 *Meh-rūylara līf sürer rīş-i sepīdi*
Ṣābūncıluḳ itmekde ʿaceb rind-i cihāndur

6 *Taṭhīrine nā-pāklaruñ dīde-i terle*
Mānende-i pīrān-ı ṭarīḳat nigerāndur

7 *Yek ẕerre ḳomaz kīsesine çirk-i fenāyı*
Girdükçe ele ḫāke döker cūd-feşāndur

[72] Karahan, Abdülkadir; "Nâbî", İslâm Ansiklopedisi, C. 9, s. 3-7.

8 *Bāḫūr gibi rūzı şebinden olur efzūn*
Fūṭayla beden maʿni-i māhūda nişāndur

9 *Her lūlesi Nābī ḳalem-i feyż mis̱āli*
İcrā-yı zülāl itmede pākīze-zebāndur[73]

Nâbî'nin tarih düşürmek amacı ile yazdığı iki hammâmiyesinden biri Haleb'de harab olmuş bir hamamın H. 1101 tarihinde onarılması ile ilgili 9 beyitlik bir kıtʿadır: Anlaşıldığı kadarı ile, kentin ileri gelenlerinden Şaban Ağa, oğlu Ali Bey'e harap, ancak önemli bir hamam bırakmıştır. On yıldır onarılmayı bekleyen hamam, Ali Bey tarafından süslü ve aydınlık bir biçimde onarılıyor; öyle ki, kubbesindeki camları gökteki aya ve güneşe gülümser hale geliyor. Sıcak su akan lüleleri aşıkların gözü gibi, çatısı ve saçakları sanki nurla sıvanmış gibi oluyor. Artık, sofasında safa erbabı gönül rahatlığı içinde uzanmakta, soyunup girenler ise halvetinde zevkle yıkanmaktadır. Lülerinden akan sularla tertemiz olmuş insanların görüntüsü artık ayna gibi zemindeki mermerlerde yansımaktadır. Seyredenlerin endamı ise Mîr Ali kıtası gibi nurla dolmakta. Sıcak ve soğuk suları akmaya başlayınca Halep'te yaptırılan bu güzel hamamı süslemek için Nâbî de kendini, bir tarih söylemeye zorunlu hissetmiştir.

Kıtʿa şöyledir:

Tārīḫ berāy-ı ḥammām-ı ʿAlī Beg der Ḫalebü'ş-şehbā

· · — — / · · — — / · · — — / · · —

1 *Faḫr-ı aʿyān-ı cihān ḥażret-i Şaʿban Aġa'nuñ*
Dür-i yek-dāne-i baḥr-ı ṣadef-i eyyāmı

2 *Yaʿni maḫdūmı ʿAlī Beg ki aña virmiş Ḥaḳḳ*
Edeb ü maʿrifet ü ʿaḳl ü maḳām-ı sāmī

3 *Pānzdeh sāle bu germābe ḫarāb olmışken*
Oldı menvī aña termīm ile istiḥkāmı

4 *İtdi tecdīd o ḳadar zīnet ile zīver ile*
Ki ider ḫande meh ü mihr-i sipihre cāmı

5 *Çeşm-i ʿuşşāḳ gibi germ-revān lūleleri*
Nūrdan rīḫte endūde-i sakf vü bāmı

6 *Suffesinde görür erbāb-ı ṣafā ṣafvet-i dil*
Ḫalvetide bulur eṣḥāb-ı teceddüd kāmı

7 *Ṭayyib ü ṭāhir ider lūleleri insānı*
Gösterür ferş-i ruḫām āyine-veş ecsāmı

8 *Olmada nūr-fezāyende-i erbāb-ı naẓar*
Gūyiyā Mīr ʿAlī ḳıṭʿasıdur endāmı

[73] ***Nâbî Dîvânı***, s. 64; Bilkan, Ali Fuat; *a.g.e.*, s. 616.

9 *Germ ü serd āb gelince didi Nābī tārīḫ*
İtdi Şehbā'yı müzeyyen 'Ali Beg ḥammāmı[74]

Nâbî'nin hammâmiye tarzında yazdığı ikinci tarih kıt'ası da yine H.1117 tarihinde Haleb'te inşa edilen bir hamamla ilgilidir. Şair üç beyitlik bu şiirinde özetle şunları söyler: Dokuz katlı gökkubbeye benzeyen bu görkemli hoş hamam, seyredenlerin gönlünde bir saflık ve temizlik bırakır. Sanki külhanında üzüm kütüğü yakılmış gibi havası bile insana şarap neşesi verir. Nâbî böylesine güzel ve ibret verici hamamı görünce kendini, tarih düşürmeğe zorunlu hissetmiştir.

Kıt'a şöyledir:

Tārīḫ-i ḥammām der Ḥaleb

· — — — / · — — — /· — —

1 *Ḫoşā ḥammām-ı nüh-ṭāḳ-ı ṭarabnāk*
Ki olur seyr-i ṣafvet-baḫş-ı idrāk

2 *Virür tāb-ı hevāsı neşve-i mey*
Yaḳılmış külḫeninde hīme-i tāk

3 *Görüp ḥüsnini Nābī didi tārīḫ*
Güzel 'ibret-nümā germābe-i pāk[75]

Mora Yenişehir'inde doğan **Beliğ Mehmed Emin**'in (Ölümü 1760) doğum tarihini bilemiyoruz. Mora defterdarı serasker Abdullah Paşa'ya takdim ettiği bir kasideden anlaşıldığına göre, gençliğinde bir ara İstanbul'a gelen şair, umduğunu bulamayınca yeniden Mora'ya döner. Bir aralık Klavrata kasabasında kadılık yapan şair, burada yazdığı bir şiirde ise 24 yıldır kadılık yaptığını söyler. Bir ara Yeni Zagra'da da kadılık yapan Beliğ'nin, Eski-Zağra'da da kadılık görevi yürüttüğü, fakat buradan hoşlanmayarak Yenişehir'e dönmek istediği, ancak hastalanarak burada öldüğü sanılıyor. Çoğu Türkçe şiirlerden oluşan 2.653 beyitlik bir divanı dışında Kefşger-nâme, Hammâm-nâme, Berber-nâme, Hayat-nâme-i Dildûz gibi müstakil şiirleri de vardır. Hammâm-nâme'si ve 4 gazeli ile birlikte Hayatnâme-i Dildûz'u da İngilizceye çevrilmiştir.[76]

Hammâmiye'si, Agâh Sırrı Levent'in sözünü ettiği gibi divanda, gazeller arasında değil kasidelerin sonundadır.[77] Toplam 26 beyitlik mesnevinin konusu özetle şöyledir:

Gözleri fitne dolu güzel, sabahleyin uyanır uyanmaz hemen hamamın yolunu tutar. Onun camlı kapıdan girip, kendisine baş köşede bir yer tuttuğunu görenler, hamama ikinci bir güneş doğduğunu sanırlar. Billur gibi gerdanının parıltısıyla hamamın bütün camları terler ve hamam sanki onu ku-

[74] Bilkan, Ali Fuat; *a.g.e.*, s. 227-228.

[75] *a.g.e.*, s. 257.

[76] Tansel, Fevziye Abdullah; "Belîğ", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 2, s. 488-489.

[77] *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 165.

caklama ümidi içinde ısınır. Bu sırada güzel, külahını, aşığı gibi başından savdı ve elbisesinden değerli kemerini nazlanarak çözdü; giysilerini gül gibi tek tek çıkarıp katladıktan sonra gömleği havalanınca, göğsü göründü; görenler, onu gümüşten sandılar. Gümüş aynaya benzeyen endamı perdeden dışarı çıktı; görenler sanki badem hararetle kabuğunu fırlatıp atmış sandılar. Çevredekilerin bakışı ile vücudu hararet kapınca, hamam onu kıskanarak başkalarına soğuk davranmağa başladı. Dellak, onu görünce yolundan saptı ve sanki taparcasına eğilerek nalinleri uzatdı. Mis kokulu peştemalı uygun şekilde beline bağlayınca sanki dolunay yarısına kadar kararmış gibi oldu. Genç dellak halvete kadar ona rehberlik edince, sanki güneş ve ay aynı burçta bir araya gelmiş gibi oldu. Ona dokunanların bütün bedeni pelte gibi titrediği için o taze goncayı ovuşturmağa kimse gelmeğe cesaret edemedi. Dellakın, bu hararetle bayıldığını gören bir genç köle, tasla su yetiştirdi. Mis kokulu kese dilbere sürtünmek istedi; lif, sabunu ezerken büklüm büklüm oldu. Yalnızlık köşesinde tek başına kalan güzel, hokkabaz kabarcıklarla biraz oyun oynadı. Yüzü bir dolunaya benzeyen o güzelin, yüzündeki benekleri hamamda nasıl yıkadığını, akşam bize ışık verince göreceğiz. Su bile sanavber kokulu servi boylu güzelin ayağına aktı, mis kokulu sümbül gibi saçlarını taze taze suladı; dolu tasın içine o ay yüzlü güzelin görüntüsü yansıyınca halden hale girip yüreği oynadı. Camlar, onun yanağının parıltısı ile parladı, hamamın kubbesi nazdan dönmeğe başladı. Hamamın sıcaklığının geçtiğinin farkına varan o huzursuz ay yüzlü güzel, çıkma zamanının geldiğini anladı; parlak yanakları cama yüzünün suyunu dökerken çıkıp, ayna gibi endamını önce sildi; sonra mana gibi değerli elbisesini giydi ve mısra gibi o mevzun boyuna bir düzen verdi. Su saçlarına padişah tuğu gibi yaramıştı, tarak, o güzelin saçlarını bulup güzelce tararken, saçın uçlarından her tarafa anber kokuları saçıldı ve her yer insana mutluluk veren güzel kokularla doldu. Dudaklarına kahve fincanı dokunurken gülsuyu serpildi ve micmer yakıldı. Ey Beliğ, hamama giren herkes gibi, o dil-berin de hamam parası olarak akçeler döktüğünü söylerler. Aynanın göğsünü parça ettikten sonra ateş gibi giden o ayın arkasından hamam dona kaldı."

Şiir şöyledir:

Ḥammām-nāme-i Dilsūz

· · — — / · · — — / · · — — / · · —

1 *Uyanup eyledi ol fitne-i ḫᵛābīde ḳıyām*
Reh-i germābeye hengām-ı seḥer ḳıldı ḫırām

2 *Ṣandılar anı ikiz toġdı güneş ḫāṣṣ ile ʿām*
Cāmekāne gelicek ṭutdı perī gibi maḳām

3 *Tābiş-i gerden-i billūrı ile derledi cām*
Sevḳ-ı ümmīd-i der-āġūş ile ḳızdı ḥammām

4 *Ṣavdı ʿāşıḳ gibi başdan küleh-i muʿteberin*
Cāmeden şīve ile çözdi muḳaddem kemerin

5 *Gül gibi eyledi ḳat ḳat çıḳarup cāmelerin*
Pīrehen refʿ olıcaḳ ṣandı gören sīmberin

6 *Perdeden oldı birūn āyine-i sīm-endām*
Ḳışrını atdı ḥarāretle ya şīrīn bādām

7 *Tāb-ı neẓẓāreden endāmı ḥarāret ḳapdı*
Defʿ idüp ġayrıyı ḥammām sovuḳluḳ yapdı

8 *Şaşdı dellāk görüp anı yolından ṣapdı*
Vażʿ-ı naʿlīn iderek ol büte āḫir ṭapdı

9 *Ṣarılup fūṭa-i müşkin beline vefḳ-ı merām*
Münḫasif oldı yine nısfına dek māh-ı tamām

10 *Tāze dellāk olıcaḳ ḫalvet-i ḫāṣṣa rehber*
ʿIḳdı bir burcda gūyā ki ḳırān şems ü ḳamer

11 *Teni pālūde gibi kim ṭoḳınursa ditrer*
Gördi kim gelmez ovuşdurmaġa ol ġonca-i ter

12 *Aldı dellākı ḥarāret bayılurken nā-kām*
Ṣu yetişdürdi aña ṭās ile bir tāze ġulām

13 *İstedi kīse-i miskīn sürine dil-bere çün*
Pīç ü tāb eyledi līf aña ezildi ṣābūn

14 *Şīşe-bāzī-i ḥabāb ile biraz ḳurdı oyun*
Künc-i ḫalvetde görüp ṣanma o şūḫı mevzūn

15 *Külefin yayḳadı ḥammāma girüp bedr-i tamām*
Nice pertev viricek bezme görürsün aḫşam

16 *Aḳdı ṣu pāyına serv-i ṣanevber-būyuñ*
Tāze tāze ṣuladı kākül-i sünbül-mūyuñ

17 *Yüregi oynadı bir ḥālete vardı ṣuyuñ*
Ṭās-ı lebrīz içine ʿaḳs idicek meh-rūyuñ

18 *Ġayret-i tāb-ı ʿiẕāruñla hemān parladı cām*
Döndi ol dem girih-i nāze ḳıbāb-ı ḥammām

19 *Sıcaġı geçdügi maʿlūm olıcaḳ ḥammāmuñ*
Çıḳma geldi diline ol meh-i bī-ārāmuñ

20 *Tāb-ı ruḫsārı yüzi ṣuyını dökdi cāmuñ*
Sildi bīrūna çıḳup āyine-i endāmuñ

21 *Maʿni-veş elbise-i fāḫireyi geydi tamām*
Virdi mıṣraʿ gibi ol ḳāmet-i mevzūna niẓām

22 *Tūġ-ı şāhī gibi gīsūlarına ṣu yaradı*
Açdı emvāc-ı hevā sünbül-i mūyın ṭaradı

23 *Uçlarından dökilüp her ṭarafa ʿanber-i ḫām*
Nefḥa vü būy-ı ṣafā-āver ile ṭoldı meşām

24 *Ḳahve fincānı toḳındı leb-i dildāra meger*
Serpilüp gül ṣuyı ḫoş itdi yaḳıldı micmer

25 *Çünki ḥammāma giren kimse Belīġā dirler*
Müzd-i ḥammāma döküp aḳçaları ol dil-ber

26 *Sīne-i āyineyi pāreleyüp itdi ḳıyām*
Gitdi āteş gibi ol meh ṭona ḳaldı ḥammām[78]

Nedîm, (1681-1730) kuşkusuz Divan edebiyatının, şiirde açtığı yeni çığırla çağdaşlarında ve özellikle de kendisinden sonraki kuşaklar üzerinde büyük etkiler bırakmış önemli bir şairidir.[79] Şiirlerinde yerine göre özde, biçimde ve üslupta yaptığı değişiklik ve getirdiği yenilik, radikal diyebileceğimiz tarzdadır. Öncelikle öteden beri kısmen var olan ve daha da çok da Necâtî ile belirginleşen, Bâkî ve Şeyhülislâm Yahyâ gibi şairlerle gelişen "mahallîleşme" dediğimiz yerel söyleyişin ve atmosferin şiire sokulması gerçeği, Nedîm'de en son aşamasına ulaşır. Çağının İstanbul'unun sosyal yaşamından canlı sahneler ortaya koyarken İstanbul halkının konuşmasındaki günlük dili onunla birlikte şiirine sokması, kuşkusuz, geleneğine sıkı sıkıya bağlı, kuralları ile var olan bir edebiyatta, yüzyıllar boyunca kimsenin yapmağa cesaret edemediği bir çabaydı.

Nedîm'in bu çabasının temelinde, sosyal yaşamdaki değişimin de etkisi olduğu unutulmamalıdır. Dönemin sadrazamı İbrahim Paşa'nın çabaları ile oluşturulan barış döneminin, imar faliyetleri ile ortaklaşa yürütülmesi; eğlence hayatının gelişmesi ile birlikte her alandaki yenilik arayışının, ne kadar kurallara bağlı olursa olsun, doğal olarak edebiyatı da kapsamı dışında bırakmaması bu değişime olanak verdi. Aslında, dönemin bu özel durumuna bağlı olarak değişiklik ve yenilikleri Nedîm'in çağdaşı olan başka şairlerde de az çok görsek bile, Nedîm, tavrı ile sanki İbrahim Paşa döneminin tek tanığı gibi görülmüştür.[80]

Nedîm'in, değişiklik ardında koştuğu şiirleri arasında kasidelerinin özel bir yeri vardır; divanındaki 44 kasidenin 3'ü Sadrazam Ali Paşa'ya, 12'si Sultan Ahmed'e, yine 2'si Sultan Ahmed ve Damat İbrahim Paşa'ya ortak olarak, 19 tanesi doğrudan doğruya Damat İbrahim Paşa'ya, biri Revan fethi nedeniyle düzenlenen helva sohbeti için, biri Kaptan Mustafa Paşa'ya, biri Yirmisekiz Çelebi Mehmed'e, biri İzzet Ali Paşa'ya yazılmışlardır. Ayrıca kaside tarzında yazılmış, biri Edirne'deki Gülşenî Tekyesi'nin onarımına, biri de Tersanedeki Divanhâne'nin inşaatı için yazılmış iki tarih vardır.[81]

[78] Yenişehirli Belîğ Mehmed Emin, s. 22-23.

[79] Tansel, Fevziye Abdullah; "Nedîm", *İslâm Ansiklopedisi*, C. 9, s. 169-174.

[80] Çavuşoğlu, Mehmet; "Nedîm'e Dair", *Türk Dili* LII, 426 (Hazinan, 1987), s. 331-344.

[81] Macit, Muhsin; *Nedîm*, (Ankara, Akçağ Yayınları, 2000), s. 14.

Nedîm'in hammâmiyesi, İbrahim Paşa'ya yazdığı bir kasidenin nesib bölümüdür. Burada şairin, öteki kasidelerinde olduğu gibi hikâye anlatma tekniğine tanık oluyoruz. Nedîm'in, şiirlerindeki bu yönüne dikkat çeken Tunca Kortantamer, " Nedîm'in küçüklü büyüklü çeşitli sahneler oluşturma ve yaşanan hayattan alınan tablolar çizme tekniğini incelerken - bu teknik aynı zamanda onun hikâye etme tekniğinin temelini oluşturmaktadır - dikkati onun mekân, çevre, olay, tip kullanımı ile tasvir, hareket unsuru ve dil, özellikle konuşma dili kullanımının biri biriyle bağlantıları ve bütün unsurların onun şiirindeki işlevleri çekmektedir." der.[82] Yani, Kortantamer'e göre, Nedîm'in, hikâye anlatmasının kökeninde tablo çizme ve sahneleme gibi drama unsurları bir yerde temel unsurlar olmaktadır ki, Batılı anlamda, öykülemenin temel unsurları da kuşkusuz bunlardır.

İbrahim Paşa için yazdığı toplam 73 beyitlik kasidenin 35 beyitlik bölümü nesib bölümüdür. Bölümde anlatılan hikâyenin kahramanı ise kendisidir. İçkili bir gecenin sabahında şair, perişan bir vaziyette gözünü açar açmaz şaşkın bir vaziyettedir. Çaresiz, kemer gevşemiş, sarığının köşesi dağılmış bir vaziyetde hamama koşar, amacı biraz kendini toparlamaktır. Ancak, bu sırada bir "âfet-i cân" beliriverir. Nedîm, bu beklenmedik karşılaşmanın şaşkınlığı ve ardından hayranlığı ile gözlerine inanamaz. O İstanbul Türkçesinin sadeliği ile "Ne gördüm?", "Ah amân!", El amân!" diye haykırır. Güzel sıkıntılıdır. Nedîm, bunun sebebini sorunca, o da anlatmağa başlar: Bir mecliste, Nedîm adında usta bir şair, şiirlerinden bir kaç beyit okumuş ve "âfet-i cân", beyitlerin etkisinde kalmıştır. Dolayısıyle o beyitlerin şairiyle görüşüp, ona bûse vereceğine söz vermiştir. Fakat, bu davranışın nasıl karşılanacağını bilmediği için, böyle bir sıkıntı içindedir. Bunun üzerine Nedîm de, o güzeli memnun etmek için İbrahim Paşa'nın övgüsünü yapan beyitleri sıralar.

Kısaca özetlediğimiz metnin aslı şöyledir:

İbrāhim Pāşā'ya medḥiyye żımnında Ḥammāmiye

· — · — / · · — — / · — · — / · · —

1 *Sepīde-dem ki olup dīde ḫᵛābdan bīdār*
Ḫurūşa başladı nā-gāh serde dürd-i ḫumār

2 *Hezār żaʿf ile ḥammāma doğru ʿazm itdüm*
Kemer güsiste perākende kūşe-i destār

3 *Varup ol ḥāl ile ḥammāma üft ü ḫīz iderek*
İdince kūşe-i ḫalvetde cāy-gāh-ı ḳarār

4 *Ne gördüm āh amān el-amān bir āfet-i cān*
Gelüp yanumda güneş gibi oldı şuʿle-nis̱ār

[82] Kortantamer, Tunca; *Eski Türk Edebiyatı Makaleler*, (Ankara, Akçağ Yayınları, 1993), s. 339.

5 *Ṣaçı fütādesinüñ ḫᵛābı gibi pejmürde*
Nigāhı ʿāşıḳınuñ ḫāṭırı gibi bīmār

6 *Vücūdı ḫām gümişden beyāż gülden nerm*
Boyı henūz yetişmiş nihālden hem-vār

7 *Ḳamer ḫamīresi yāḫūd güneş mürebbāsı*
Bilūr şāh mı yā naḫl-i lüʾlüʾ-i şehvār

8 *O ḳadd ü ḥadd o tenāsüb o ġabġab ol pistān*
O yāl ü bāl o temāyül o şīve-i reftār

9 *Tamām reng ü bahā mū-be-mū kirişme vü nāz*
Tamām ḥüsn ü ser-ā-pāy şuʿle-i dīdār

10 *Ve līk ḥiss olunur ki o nāz-perverdüñ*
Derūnı içre bir endīşe vü bir āteş var

11 *Ben ise derd ile ḳıldum fiġān ki āh ʿaceb*
Nedür iden dilin ol nāz-perverüñ āzār

12 *Didi o dem dil-i dīvāne her çi bād-ābād*
Bu ḥāletüñ iderüm andan aṣlın istifsār

13 *Cevāb-ı luṭf verürse eger zihī devlet*
Zihī saʿādet eger kim iderse de āzār

14 *Hemān ḫiṭāb idüp ey āfitāb-ı nāz dedüm*
Ki ey fedā o siyeh zülfe nāfe-i Tātār

15 *Gümişden āyineler gibi ṣāf iken sīneñ*
Sezā mıdur ki ola böyle pāy-māl-i ġubār

16 *Cihānı itmiş iken ḥayretüñ zebūn ya seni*
Kim itdi böyle ser-endāz-ı ḥayret ü efkār

17 *Nedür ʿaceb sebeb-i ḥayretüñ nedür derdüñ*
Kemāl-i luṭfuñ ile ḳıl kemīneñe iḫbār

18 *İşitdi çünki sözüm ol gül-i ḥadīḳa-i nāz*
Derūn-i sīneden āh eyleyüp çü bülbül-i zār

19 *Dedi ki āh suʾāl itme derd-i pinhānum*
Dil-i figāruma zaḫm urma sen de dīger-bār

20 *Dilümle uġramışum ḳayda ben bu ʿālemde*
Ne bülbül uġradı ne ṭūṭi-i şeker-güftār

22 *Ḳarārın aldı dilüñ bir ġarīb daġdaġa kim*
ʿİlācı güç ġamı müşkil teġāfüli düşvār

23 *Bu şeb bir āfetüñ ibrāmı ile meclisde*
Çekilmiş idi bir iki piyāle-i ser-şār

24 *Tamām neşʾeler itdükde mihr gibi ṭulūʿ*
Kenār-ı meclise naḳl oldı ṣoḥbet-i eşʿār

25 *Nedīm nāmına bir şā'ir-i cihān var imiş*
Kemend-i zülfüme düşsün ilāhi ol 'ayyār

26 *Bir iki beytin anuñ keyfe me't-tefaḳ nā-gāh*
Bir ehl-i dil oḳıyup itdi bir daḫı tekrār

27 *Şu rütbe itdi es̱er baña ol edā-yı selīs*
Ki ṭab'-ı şūḫum olup çāk-sāz-ı ceyb-i ḳarār

28 *Yemīn idüp ḳılıcum ḳabżasına nez̠r itdüm*
Bulup Nedīmi iki būse eyleyüm īs̱ār

29 *Bu kerre şimdi belā bunda ḫānesin bilmem*
Ki 'azm edüp olam īfā-yı nez̠ri ḫᵛāhiş-kār

30 *Ṭutalum arayaraḳ bulmışum anı ammā*
Ḳabūl ḳılmayup eylerse nez̠rüm istiḥḳār

31 *Ḥicāb māni' olursa ya nāz iderse eger*
İderse zühd ṣatup ṣūret-i riyā iẓhār

32 *Nice çıḳam 'acabā 'uhdesinden ol nez̠rüñ*
Ḳalur mı āh benüm gerdenümde yoḫsa bu bār

33 *Ḳaçan ki bu sözi gūş itdi dil ḳalup bī-ḫūş*
Kemāl-i ḥayret ile hem-çü ṣūret-i dīvār

34 *Didüm ki ey gül-i nev-ḫīz-i nāz ü işve saña*
Fedā Nedīm gibi bendeler hezār hezār

35 *Ne gūne siḥr idi āyā o beyt-i pür te's̱īr*
Ki bir senüñ gibi ser-keş perīyi itdi şikār

36 *Didi ki bir iki beytü'l-ḳasīde kim olmış*
Anuñla ḥażret-i Ṣadr-ı güzīne midḥat-kār[83]

[83] Halil Nihad, *Nedim Divanı*, (İstanbul, 1338), s. 244- 245; Gölpınarlı, Abdülbâkî, *a.g.e.*, s. 39-40; Macit, Muhsin; *Nedîm Divânı*, Ankara, 1997.

Biçimin Kıskacında Bir "Tarih-i Nev-icad": Enderunlu Fazıl Bey ve *Defter-i Aşk* Adlı Mesnevisi

Selim S. Kuru*

Kondu bu taifeye ism ü nişan *kişver-i sinede âl-i şu'ban*
İstedim cümlesini yad edeyim *böyle tarih-i nev icad edeyim*
[100, 102][1]

Enderunlu Fazıl bey *Defter-i Aşk* mesnevisiyle yeni bir eser yarattığının bilincinde olduğunu yukarıdaki beyitlerle ifade etmektedir. Bu beyitler ve etrafindaki diğer beyitlerin imlediği gibi *Defter-i Aşk* Fazıl beyin aşk maceralarının 'defterini tuttuğu,' Osmanlı edebiyatında ilk özyaşamöyküsel aşk mesnevisidir.

Enderunlu Fazıl beyin (1757-1810)[2] eserleri edebiyat tarihçileri tarafından henüz fazla ciddiye alınmıyor.[3] Aslında bu Enderun Mektebi çıkışlı, Arap kökenli Osmanlı şairinin kaleme aldığı mesneviler erken dönem Osmanlı modernleşmesinin[4] edebiyat üzerindeki etkilerini yansıtan ilginç, eğlendirici ve edebiyat tarihi açısından önemli eserlerdir. "Neden bu ihmal?" diye düşündüğümüzde Fazıl beyin eserlerinin 'klasik' edebiyat tanımına uymaması, genel geçer ahlaki kurallara uygunsuz kaçacak 'küstahça' kelimelerin eserlerinde kullanılmış olması gibi (aslında bir çok Osmanlı şairi için söylenebilecek) iddialarla karşılaşıyoruz.

Osmanlı modernleşmesinin edebiyattaki etkileri konusunda hazırlamakta olduğum çalışmamda etraflı bir biçimde değerlendireceğim Fazıl'ın eserlerinin yayımına bu makale ile başlıyorum.[5] Fazıl beyin mesnevileri, *Huban-*

* Asistant Professor, Washington University, Near Eastern Languages and Civilizations.

[1] Makalede köşeli tırnak içinde verilen sayılar yayınladığımız metindeki beyit numaralarına işaret etmektedir.

[2] Enderunlu Fazıl bey, veya Fazıl-ı Enderunî'nin hayatı ve eserleri hakkında en ayrıntılı bilgi *İslâm Ansiklopedisi*'nde Ali Canip Yöntem'in yazmış olduğu "Fâzıl" maddesinde bulunmaktadır (İA, 529-531). Ayrıca bkz. Şanizade 1867, 407-408; Ata 1876, 242-243; Gibb London 1905, 220-242; Mordtmann İA; Küçük DVİA.

[3] Kendisini Mu'in oğlu Hüseyin beye benzeten Şanizade Mehmet Ataullah Efendi (1771-1826) tarafından Fazıl bey 'lisanına perhizsiz' ve 'bi-perva' bir kişi olarak tanıtıldığından beri (Şanizade 1867, I:407-408) bu sıfatlar üzerinden silinmemiş, ve her ansiklopedide de böyle tanıtılmıştır. Halbuki divanındaki bazı manzumeler ve burada tanıtıp incelediğimiz *Defter-i Aşk* gibi eserleri bu özelliklerin karakterinin yalnızca bir yanını yansıtmakta olduğunu göstermektedir.

[4] Bu makalede 'modernleşme'yi 'Batılılaşma'dan farklı olarak kamusal alanda yaşanan bir dönüşümü adlandırmak için kullanıyorum.

[5] Bu makalede, *Defter-i Aşk*'ın edebi açıdan önemine dikkat çekmek amacıyla hazırlanmış eleştirel ve karşılaştırmalı değil belgesel, yani dokümanter bir yayınını sunmakla yetiniyorum Bu yayın eserin 1253/1837 (Darü't-tıbaatü'l-amire) ve 1286/1870 (Ali Rıza Efendi Matbaası) tarihli baskılarına dayanılarak hazırlanmıştır. Bu baskılar Fazıl beyin diğer mesnevilerini de içermektedir. Bu baskıları kontrol etmek ve eserin mevcut nüshalarını içerecek eleştirel bir yayının gerekliliğini göstermek amacıyla, Şinasi Tekin'in özel kütüphanesindeki eksik bir nüshadan da yararlanılmıştır. Makale için çalışırken "Defter-i Aşk" ın *Ibtida-yı divan-ı Fazil Bey Enderuni* içinde Fazıl beyin divanıyla yayınlanan 1842 (Darü't-tıbaa) baskısını ve diğer nüshalarını görme imkanı bulamadım. En kısa zamanda eserin mevcut nüshalarını da gözönünde bulunduran tenkitli bir yayınını ayrıntılı notlarla gerçekleştirme arzusundayım.

name, *Zenan-name*,[6] *Defter-i Aşk* ve kıtalar biçiminde yazılmış *Çengi-name*'si, Nedim (1681-1730)'in kasidelerinde görülen gerçek hayat sahnelerinin (Kortantamer 1993a, 1993b), Sabit (ö.1714)'in kısa mesnevilerinde (Sabit 1990) sıradan halkın yaşamından sahnelerin kullanımının daha gelişmiş bir biçimi olarak değerlendirilebilir.

Gibb'in Romantizm olarak adlandırdığı,[7] edebiyat tarihlerimizde ise bir 'mahallîleşme cereyanı' olarak 17. yüzyılda başlatılan ve sadece yerel dil ve konuların kullanımıyla sınırlandırılarak tanımlanan dönüşüm erken dönem modernizmi içinde incelenmesi gereken daha soluklu ve daha sonra etkisini 'Avrupa etkisi altındaki Osmanlı edebiyatı'nda da gösterecek bir değişimdir.[8] Bu değişimde iki önemli etken rol oynamaktadır: (1) Klasik dönem Osmanlı edebiyatının can damarı himaye sistemlerindeki, şairlerin hâmî bulmakta çektikleri güçlükleri de doğuran değişiklikler ve (2) piyasa için sanat üretiminin İstanbul ve diğer önemli merkezlerde ortaya çıkışının imlediği saray hayatı ile şehir hayatı arasında gelişen etkileşimin yarattığı toplumsal ilişkilerdeki farklılaşmalar.[9]

On yedinci yüzyılda saray geleneği hızla değişirken bu geleneğin desteğiyle var olan edebiyat çevrelerinin de bir değişimden geçmesi doğal bir aşama olarak düşünülebilir. Ancak bu değişim karşısında şair ve sanatkarların nasıl tavır aldıkları ve bu değişimin farklı aşamaları hala araştırılmayı bekleyen konulardandır. Enderunlu Fazıl beyin ürettiği metinler bu değişimlerle biçimlenmiş 'yeni bir edebiyat'ın ucunda durmaktadır.

'Mahallî' edebiyat ürünlerinden biri olarak algılanagelen *Defter-i Aşk* hakkında en ayrıntılı incelemeyi yapan Gibb, eserin ilk üç kısmının bir özetini vererek Fazıl beyin aşk konusundaki görüşlerini aktarmada kullanmış olduğu bazı motiflere değinmiştir (1905: 224-227). *Defter-i Aşk* ve özellikle *Çengi-name* hakkındaki makalesinde Jan Schmidt eserin belgeleyici bir yanı olup olmadığını sorgulayarak her iki eserde de tarihsel veya folklorik bir yan bulunmadığı, ancak ikisinde de pornografik ögeler bulunduğu sonucuna varmaktadır (1993, eserin özeti için 185-186, yorum için 191).

Gibb'e göre Fazıl ve benzerleri 'Türk' şiirinde ilk defa 'Türk ruhu'nu ortaya koymuşlardır (220). Gibb, Fazıl beyin 'gerçek' bir şair olmadığını (222) söylemekteyse de yaşamına ait bilgileri ve toplumsal hayattan sahneleri eserine kattığı için onu 'cesur' ve 'orijinal' bulmakta ve Fazıl beyi Recaizade Ekrem ve Muallim Naci gibi daha eleştirel Osmanlılara karşı savunmaktadır (223).[10] Gibb eserin yaşam öyküsel kısımlarına kısaca değindikten sonra Fazıl'ın aşklarından bahsettiği bölümleri anlatmayı 'gereksiz' bulduğunu

[6] Zenan-name 1879 yılında Fransızca'ya da çevrilmiştir (1879).

[7] Gibb'in önemli eserinin Edward Browne tarafından yayına hazırlanan dördüncü cildi 18 ve 19. yüzyılda kendisinin 'Early transition' ve daha sonra 'Romanticism' olarak adlandırdığı bu akım hakkındadır.

[8] Osmanlı İmparatorluğu'nda mahallî/yerel dilde eserler her dönemde verilmiş, şehir hayatı bir çok esere değişik yüzyıllarda konu edilmiştir. Bunu belli bir yüzyıla ait bir akım gibi düşünmektense sade bir dille kaleme alınan eserlerin himaye düzeni içindeki yerleri ve 'klasik' dille ilişki ve etkileşmeleri konu ve dil özellikleri açısından incelenmelidir. Mahallîleşme konusunda Fuat Köprülü' nün makaleleri yeniden değerlendirilmeyi beklemektedir (özellikle Fazıl bey ile ilgili kısımlar için 1966a, 189; 1966b, 219, dipnot 27; 1966c, 294). Bu konuda yeni bir çalışma için bkz. Macit 1999.

[9] Daha önce de belirttiğim gibi Osmanlıda erken modernleşme olarak tanımlanabilecek bu dönemde üretilen edebiyat ürünlerine, himaye ve pazar ilişkileri merceğinden geçirerek daha yakından bakmak gerekiyor. Bu dönem hakkında edebiyat ve mimari eserleri temel alarak gerçekleştirdiği çalışmalarla Shirine Hammadeh sanat tarihi ve edebiyat alanlarına çok önemli katkıda bulunmaktadır (Hammadeh 2002). Kitap resimleri hakkında değişimler açısından Metin And'ın çarşı ressamları hakkındaki çalışmaları çok önemlidir, örneğin bkz. And 1989.

[10] Burada Gibb'in, görüşleri genelde farklı düşünceleriyle tanınan iki Osmanlı şair ve eleştirmenini birarada ve kendilerinden yarım yüzyıl kadar önce yaşamış bir Osmanlı şairi hakkında ortak görüşleri nedeniyle anmış olması Osmanlı edebiyatının 19. yüzyılda alımlanışı hakkında ilginç ipuçları sunmaktadır.

belirtmiştir (227). Kısaca Gibb'in ilgisini çeken, eserdeki (güzellik ve) aşk 'felsefesi', toplumsal hayat sahneleri ve biyografik bilgilerdir. Bu ilgileri belirleyen, 19. yüzyılın sonunda gelişen yeni bir edebiyat anlayışıyla öğretici ve belgeleyici eserlere duyulan ilginin belirlediği filolojik yaklaşımdır. Bu yaklaşım eserin değerini tarihsel bağlamından bağımsız olarak felsefi evrensel değerler, özellikle ahlak, ve de bunlarla çelişik bir biçimde milletlerin 'ruh'larını tespit edecek olan ve evrensel değerlerle ikircikli bir ilişkisi bulunan milliyetçilik lensi aracılığıyla saptamaya çalışmaktadır.[11]

Osmanlı şiirinin bir başka ucu: Fazıl ve *Defter-i Aşk*

Gibb tarafından Romantizm, genelde 'mahallîleşme' akımı içinde değerlendirilen Fazıl beyin eserleri bu tür genel ve yine de sınırlayıcı tanımlamaları zorlayan özelliklere sahip oldukları gibi, *Defter-i Aşk* da mesnevi türü içinde değişik bir örnek olarak öncüllerinden ayrılmaktadır. *Defter-i Aşk*'ta çingenelerle ilgili kısımda şair, aynı Sabit gibi, yer yer horgörüyle de olsa, sıradan insanlar arasındaki ilişkileri sergilediğinden eserin Sabit'in kısa mesnevileriyle konu seçimi açısından benzerlikler gösterdiği ileri sürülebilir. Eser, Enderunlu bir şairin özyaşam öyküsü olarak, 17. yüzyılda yazılmış Varvari Ali Paşa'nın eseriyle de benzerlikler göstermektedir (Ertaylan 1946).[12] Ancak *Defter-i Aşk* ne Sabit'in kısa hikâyeleri mesnevi biçimiyle öykülemesiyle ne de Varvari Ali Paşa'nın hayatını şiir biçiminde anlatmasıyla tam bir paralellik göstermektedir. Aksine Fazıl eserinde aşk mesnevilerinin temelindeki mecazî aşk yoluyla İlâhî aşka ulaşma izleğini kendi yaşam öyküsüyle birleştirerek Osmanlı anlatı geleneğinin bu en popüler türüne yeni bir nefes üflemektedir.

Belki *Defter-i Aşk*'ın tamamlanmamış bir eser olarak kabul edilmesine karşın üç defa basılmasında, eleştirel bir biçimde yayınlanmamasına karşın tanınmasında ve okunup esere göndermelerde bulunulmasında, Fazıl beyin kendi deyimiyle, eserin bir 'tarih-i nev-icâd' [102] olmasının etkisi vardır. Fazıl beyin *Defter-i Aşk* adlı, görece kısa mesnevisinin belgeleme amaçlı transkripsiyon alfabesiyle ilk yayınını sunarken, mesnevinin anlatı yapısına da değinmek istiyorum.

Bu makalede *Defter-i Aşk* kısaca tanımlanarak eserdeki anlatı örgüsü çözümlenmekte, bu yolla Fazıl beyin mesnevi biçimi içinde, Osmanlı şiir diline ait bazı izlekleri kendi hayatı ve gözlemlerini aktarma yolunda nasıl kullandığı ortaya serilmektedir. *Defter-i Aşk*'ı, sırasıyla, eserin yapısını, kurgusal

[11] Gibb elden geçirdiği eserleri mükemmel bir hassasiyetle incelemiş ve Osmanlı edebiyatı eserlerini, etkisi günümüze kadar ulaşan ve Avrupa edebiyatlarında kullanılanlara denk düşen bir tarihsel sisteme oturtmuştur. Gibb'in eseri henüz genel ve eserin içeriğinden çok çerçevesini hedef alan şarkiyatçı bir eleştiriden öte bir eleştiriye tabi tutulmamıştır. Halbuki yukarıda kısaca belirttiğim gibi Gibb, Osmanlı edebiyatını tanımlarken ve değişik şairleri sınıflandırırken oldukça ilginç ve Osmanlı edebiyatı tarihçilerinin katkılarıyla eleştirilip geliştirilebilecek gözlemlerde bulunmuştur. Gibb'in *Osmanlı Şiiri Tarihi* adlı anıtsal eserinin ortaya koyduğu en ilginç sorulardan birisi de Osmanlı şiirini Avrupa şiirinin penceresinden okumasına karşın Gibb'in bir çok noktada nasıl bu kadar doğru yorumlarda bulunduğudur. Bu sorunun cevabı bizi edebiyata bakışımızda dilsel ve millî ayrımların, gelişmiş/az gelişmiş, modern/geç modern gibi ikilemlerin ötesine geçmeye zorlamaktadır.

[12] On yedinci yüzyıldan başlayarak Enderun eğitiminden geçmiş şair ve sanatkârların eserlerinde değişik bir hava gözlenmektedir. Özellikle hatıra türü eserler Enderunlular arasında çok yaygınmış gibi görünüyor. Örneğin Hızır İlyas Ağanın anıları (Hızır 1987), Tayyarzade Ata beyin *Tarih-i Enderun* adıyla da bilinen *Tarih-i Ata* adlı eseri (Ata 1876), ve son Enderunlulardan İbrahim Hakkı Baykal'ın kendi deneyimlerinden izler taşıyan *Enderun Mektebi Tarihi* (Baykal) çalışması gibi. Ayrıca Enderunlular hakkında hazırlanmış özel tezkireler de, en azından 18. yüzyıldan başlayarak gelişen bir 'mektep' bilincine işaret etmekte (Levend 403-406). Şairlerin özyaşam öyküleri hakkında bkz. Schmidt 2002. Cemal Kafadar Osmanlılarda birinci tekil şahıs anlatılar konusunda çok önemli bir çalışma yayınlamıştır, Varvari Ali Paşa ve Fazıl beyin eserleri bu makale kapsamındaki eserlerin şiir diliyle yazılmış benzerleri olarak kabul edilebilir (Kafadar 1989).

özelliklerini, ve son olarak da, bu yapısal ve kurgusal özellikler aracılığıyla anlatılan öyküsünü göz önünde bulundurarak okumayı deneyen bu makale eserin temel konusu olan 'mahbub aşkı,' yani genç erkeklere karşı beslenen aşk konusunda bir yorumla sona ermektedir. Bu inceleme sonucunda *Defter-i Aşk*'ın yalnızca sağlam bir yapıya sahip bir mesnevi olmadığı, aşk mesnevileri arasında bir şairin kendi yaşamından örnekleri temel edindiği ilk eser olduğu gibi, mahbub aşkı konusunda yazınsal bir savunma olarak da kendisinden önce yazılmış mesnevilerden ayrıldığı sergilenecektir.

Biçimin bağlamında: *Defter-i Aşk*'ın yapısı

Eser içinde 1210/1795 yılında yazıldığı imlenen [264-265] *Defter-i Aşk* sekiz bölümden oluşmaktadır: 1. Giriş [1-36]; 2. Aşığın tarifi hakkında [37-67]; 3. İslam'ın padişahına dua [68-79]; 4. Manzumenin başlangıcı [80-116]; 5. Sevgililerin anlatılması [117-163]; 6. Bir başka sevgili [164-198]; 7. Bir başka sevgili [199-271]; 8. Bir başka sevgili [272-438].

Eserin altbaşlıklarından da anlaşılacağı gibi genel mesnevi yapısıyla benzerlikler göstermesine karşın *Defter-i Aşk*'ta tevhid, münacaat ve naat gibi kısımların yerini Allah'ın güzelliğini anlatan 'giriş' ve gerçek aşığın nasıl olması gerektiğini aktaran 'aşığın tarifi hakkında' başlıklı kısımlar almıştır. Yine de bu kısımların geleneksel mesnevi giriş bölümleriyle ilgisi açıktır. İlk bölümde Allah'ın mutlak güzelliği anlatılmakta, ikinci bölümde gerçek aşık Hz. Muhammed'e (SAS) göndermelerle tanımlanmaktadır. Peygamberin Allah'a, ya da aşkın güzelliğe kavuştuğu buluşma gecesi ise Miraç gecesi olduğundan Fazıl bey mesnevi kalıbına uygun bir biçimde davranmış, ilk iki kısımda Nizami (1140-1203)'nin hamsesinden beri aşk mesnevilerinde giriş bölümlerinin değişmez konusu olan Miraç gecesine telmihte bulunmuştur.[13]

Otuz bir beyitlik kısa *medhiye* kısmında III. Sultan Selim güzellikle eşleştirilmektedir. Burada padişahın anılmasının Fazıl beyin mesnevisine renk kattığı söylenmekte [69], ve padişah dünyanın yanağındaki parlaklık olarak tanımlanmaktadır [71]. Kısa bir duayla biten bu bölümde de yine güzellikle ilgili motifler hakimdir. Bu *medhiye* kısmında Padişah nasıl Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak güzelliğin de sembolüyse, şair de bu güzelliği görebilip takdir edebildiği için dile de getirebilen aşıktır.

'Manzumenin başlangıcı' başlıklı otuz yedi beyitlik dördüncü bölüm mesnevilerde 'sebeb-i telif' bölümlerinde olduğu gibi eserin yazılış nedenini vermektedir. Burada Fazıl bey eserin belkemiğini oluşturan 'Âl-i Şu'ban' yani 'Oğlanlar Hanedanı' izleğini geliştirir.

Bu bölümü dört ayrı sevgilinin anlatıldıkları dört bölüm izlemektedir. Bu dört bölümün açılış beyitleri okura doğrudan seslenmektedir:

[13] Fazıl bey ile aynı dönemde Şeyh Galip (1757-1799) Osmanlı edebiyatının diğer bir ucunda duran *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevisinde güzellik ve aşk izleğini çok farklı bir biçimde dile getirmiştir. Fazıl Bey *Defter-i Aşk*'ı yazarken Şeyh Galib'in eserinden etkilenmiş olabilir. *Hüsn ü Aşk*'ta Miraç izleği konusunda bkz. Holbrook 1994:146-149.

117 *Dinleyin âlemin gariplikleri duymak isteyenler*
Oğlanlar Hanedanının hikâyelerini

164 *Dinleyin aşk hikâyelerini sevenler*
Aşıkların divane kalplerinin maceralarını

199 *Dinleyin aşıkların şarkılarının hayranları*
Ayrılık neyini çalanların inlemelerini

272 *Ey yeni bir şeyler dinleme heveslileri*
İşte size yepyeni güpgüzel bir hikâye

Giriş beyitlerindeki bu paralellik, mesnevinin dört ana bölümünü birbirleriyle ilişkilendirmekte ve Fazıl beyin 'üftade'si olduğu yani aşkının kuyusuna düştüğü dört güzel kâh isimlerinin, kâh mesleklerinin anıştırdığı özellikleriyle bu bölümlerde betimlenmektedirler. Bu beyitler, bir çok mesnevide olduğu gibi, okurlara doğrudan seslenerek yeni bir bölümün başladığını belirtmektedirler.

Biçim içinde oyunlar: *Defter-i Aşk*'ın kurgusal yapısı

Bu noktaya kadar tanımlanan yapısal özellikleri açısından *Defter-i Aşk* benzerlerinden çok da farklı olmayan bir mesnevi gibi görülebilir. Ancak bunun nedeni mesnevinin içine henüz bakmamış oluşumuz. Makalenin bu kısmında *Defter-i Aşk*'ı iki kurgusal özelliği açısından inceleyerek eserdeki anlatı zenginliğini ortaya koymak ve sıradan bir mesnevi olmadığını göstermek istiyorum. Bu amaçla bu kısımda eserin kurgusal özellikleri, önce eserde bulunan ve 'çıkma' olarak adlandırdığım kısımların, sonra iki değişik izleğin çözümlenmesi yoluyla incelenecektir. Çıkmaların çözümlenmesi eserin akış özelliklerini, izlekler ise eserde oluşturulan bütünlüğü daha iyi değerlendirmemizi sağlayacaktır.

Aşk konulu mesnevilerin bölümleri öyküdeki dönüm noktalarını temel alan basit bir yapı sergiler. Ancak mesnevinin bölümleri içindeki motif öbeklendirmeleri yoluyla yaratılan burada 'çıkma' olarak adlandıracağım kısımlar bu bölümlere canlılık katar. Öyle ki bir aşk mesnevisinin anlatı yapısı içindeki bazı ayrıntılar farklı söz oyunları aracılığıyla farklı tablolar oluşturmak için vurgulanıp uzatılır. Aşk mesnevilerinde bu tür ayrıntılar hikâyeden belirgin bir biçimde ayrılan uzun kısımlar oluşturabilirler. Örneğin *Defter-i Aşk*'ta Fazıl bey, bir sevgilisinin adının Süleyman oluşunu Süleyman peygamber hikâyelerine göndermeler için [181-197], bir sevgilisinin şarkıcı olmasını müzik aletleri ve makamlarla söz oyunlarından oluşan bir çıkma için [211-218], bir çingene düğününü ise yiyecekler ve sevgilinin bedeni arasındaki benzerlikleri yansıtmak için [352-362] kullanmaktadır.

Eserde bu çıkmalar her bir sevgili hakkında 'gerçekçi' bilgiler vermekten çok sevgilinin bir özelliğinin abartılar yoluyla tanımlanmasından oluşmakta, ve şaire benzetme sanatları üstündeki gücünü sergileme imkânı vermektedir. Bunun dışında vurgulanan özellikleri aracılığıyla sevgililerin sırasının okurun aklında kalması sağlanmaktadır. Öyle ki, *Defter-i Aşk*'ı bir kere okuduktan sonra, bu çıkmalar sayesinde ilk sevgilinin Hazine'den, ikincisinin Süleyman adında bir oğlan, üçüncü sevgilinin sarayda bir 'hanende', yani şarkıcı, ve dördüncünün ise bir çingene olduğunu sırasıyla hatırlamak mümkün olacaktır.

Günümüz kültüründe bu çıkmalar anlatının akışını kesen anlamsız duraklamalar gibi görülebilir. Ancak, şairin ustalığını sergileme ve anlatının bazı noktalarını anımsatmanın ötesinde, çıkmaların mesnevi içinde çok önemli bir işlevi daha vardır. Günümüzün daha çok görsel anlatılara dayanan kültüründen dışarı çıkarsak, görsel sanat eserlerinin dolaşımının çok daha sınırlı olduğu, yazılı ve sözlü çeşitli anlatıların öğrenme ve eğlence için en yaygın araçlar olduğu dönemde, çıkmaların öyküye dayalı, kendi içinde kafiyeli beyitlerden oluşan ve aynı veznin yinelenmesi sonucu tekdüzeleşebilen bir akışa sahip mesnevi içinde kullanımının nedenlerini daha iyi anlayabiliriz. Bir bakıma gazelin mesnevide kullanımı (Dankoff 1984) çıkmalarla benzeşir; gazel de özellikle mesnevi içinde (dost meclislerinde de olduğu gibi) bu çıkmalar gibi tekdüzeliği kıran bir işleve sahiptir. Görselliğe dayalı imgelerle kurgulanan bu çıkmalar, Osmanlı edebiyatı çevresinde her biri bir aşık olması gereken biz okurları, zihinlerimizde mutlak güzelliği görsel olarak kurgulamaya kışkırtacak ve mesnevinin tekdüzeliğini kırarak hikâye için kitap resimlerine benzer bir işlev görecektir. Bu tür çıkmalara geldiğimizde hikâyeyi bir kenara bırakmalı ve şairin çeşitli benzetmeler yoluyla yarattığı imgelerin keyfini çıkarmalıyız. Bu yolla *Defter-i Aşk*'ı okurken Süleyman peygamber hikâyelerini hatırlar, müzik aletlerinin sevgilinin bedeniyle ve yemeklerin cinsel ilişkiyle benzerliklerini farkederek, herşeyin nasıl sevgiliyle, ve dolayısıyla onun ima ettiği o mutlak güzellikle, örtüşebileceğini anlarız.[14]

Fazıl beyin bu mesnevisinde söz sanatlarını kullanarak yarattığı usturuplu, yer yer mizahi çıkmalar, mesnevi türünde çok sık rastlanan mazmun ve benzetmelere dayalı görülebilir. Kendi içlerinde acemice kurgulanmış olanları da yok değildir (örneğin 215. ve 358. beyitler). Yine de *Defter-i Aşk*'taki çıkmalar, içlerinde yer aldıkları mesneviyle ilişkileri açısından değerlendirildiklerinde gayet başarılı örneklerdir. Ancak Fazıl beyin asıl başarısı bu çıkmaların içinde yer aldıkları *Defter-i Aşk*'ta kendi hayatını aşk ve güzellik ikilisinin ortasına oturtuşundadır.

Bu konuya geçmeden önce Fazıl beyin *Defter-i Aşk*'ta kullandığı iki izleğe değinmek istiyorum.[15] Bu izlekler *Defter-i Aşk*'ı oluşturan beyitler arasında sıva vazifesi görmekte ve birbirleriyle yer değiştirerek eserin belkemiğini

[14] Benim 'çıkma' dediğim, genelde 'tablo' veya 'sahne' olarak adlandırılan bu kısımlar hakkında tarihsel ve karşılaştırmalı bir çalışma mesnevi türünün benzetme ve imgeler dünyasını daha iyi anlamamızı sağlayacağı gibi bu tür anlatıların çözümlenmesi yolunda da ileri bir adım olacaktır. Örneğin *Defter-i Aşk*'taki ziyafet sahnesi mesnevi türünde çok sık kullanılan bir çıkmadır.

[15] Eserde Fazıl beyin gönlü ile dertleşme ve tartışmaları da ayrı bir izlek oluşturmaktadır [200-203; 274-276 vb.]. Ancak bu izlek Osmanlı şiirinde en sık kullanılan izleklerden olduğundan eserde ayrıcalıklı bir izlek yaratmaktansa eserin içinden yazıldığı gelenekle bağını göstermektedir. Başka okumalar *Defter-i Aşk*'ta daha farklı izlekler de ortaya çıkarabilecektir.

oluşturmaktadırlar: 1. Gönül mülkünün sultanı olarak sevgililer ve 2. Güzellik ve aşk arasındaki ilişki.[16]

İlk izlek *Defter-i Aşk*'ın dördüncü bölümünde ortaya çıkkmaktadır. Fazıl bey bu bölümü kendisini dışlaştırarak ideal aşık olarak tanımladığı iki beyitle açar:

80 *Bana aşk kapısının tarihçisi,*
aşk kütüğünün[17] mucidi Fazıl

81 *Dedi ki ben ateşlerde yanan bir bülbülüm*
aşk bahçesinde feryatlar içindeyim

diyor. Böylece şair kendisini edebiyat eserinin içinde bir karakter olarak kullanmaya başlamaktadır. Fazıl bey, 'şair'e kendini bildi bileli aşk acısı içinde [83], aşk ile ikiz kardeş olduğunu [86], kalbinin yağmaya uğradığını, ve inci gibi kalbinin çoluk çocuğun elinde bir oyuncak olduğunu [88-89] söyledikten sonra gönlün mekânı olan göğsünü bir ülkeye benzetiyor [96] ve bu ülkede yirmi iki tane 'vali'nin hüküm sürmüş olduğunu belirtiyor. Daha da ileriye giderek:

100 *Bu valilere isim ve san verildi*
Göğüs ülkesinde onlara Âl-i Şu'ban' denildi

diyor. Burada bir çok başka hanedan gibi Osmanlı hanedanı için de kullanılan 'Âl' kelimesi kullanılmakta ve aynı sultanlar gibi, bu 'Oğlanlar Hanedanı'nın üyelerinin de zalim veya adil, alim veya cahil olarak tanımlanabilecekleri söylenmektedir [101]. Fazıl bey bu eseri sevdiği oğlanlar için bir *Şeh-name* olarak tasarlamaktadır [108]. Bu bölümde böylece kurgulanan bu hanedan izleği *Defter-i Aşk*'ın diğer bölümlerinde de izlenecektir: Fazıl bey Arabistan'dan saraya getirilip Hazine odasına alındığında, yine aynı odadan adını vermek istemediği [161] bir güzele tutulur, ve bu güzel Fazıl beyin 'içindeki *taht*ta on iki ay oturur' [163]. İkinci sevgili, Bostancıbaşızade Süleyman beydir ve Fazıl'ın gönlü de Süleyman peygamberin *taht*ı olur [187], ve 'o Süleyman gibi hükümdar yine Fazıl'ın *gönül taht*ında oturur [198]. Üçüncü sevgili Şehlevendim, Oğlanlar Hanedanı'nın en zalim hükümdarı olarak Hülagu Han'a benzetilir [262] ve yine '*taht-ı derûn*' üzerinde 'karar eyledi'ği belirtilir [261]. Son aşık İsmail de 'çingene olmasına karşın Timur gibi zalim' [286] bir gönül padişahıdır [285]. Bütün bu benzetmeler, taht, karar kılmak gibi kelimeler Osmanlı şiirindeki 'aşık' için sevgilinin hükümdar yanını simgeleyen klişelerse de, Fazıl bey bu klişeleri mesnevinin yazılış nedeni bölümünde kurguladığı 'Oğlanlar Hanedanı' izleği-

[16] Osmanlı şiir estetiğinin belkemiğini oluşturan aşk felsefesi henüz yazılmamıştır. Bu makalede ben güzelliği herşeyin öncülü olarak alıyorum. Aşk güzelliğin yarattığı etkidir, ve bu etkiyi taşıyan insanlar, yani aşıklar, sonsuz ve mutlak güzelliğin bilinciyle maddi dünyanın ötesine geçmiş olurlar. Kısaca güzellik bir ilk etken, aşk ise zaman içinde sınırlı bir bedene sahip aşıkta bu etkenin yarattığı etkidir.

[17] Bu eserde defterden kasıt bir hesap veya kütük defteri olmalıdır.

ne göndermeler olarak mesnevide bütünlük kurma amacıyla kullanmaktadır. Bu yolla Fazıl bey genel benzetmeleri bir izleğe bağlamakta ve mahbub aşkını eserinin temel konusu yapmaktadır.

İkinci izlek aslında bu mesnevinin temel izleğidir. Fazıl bey mesnevinin girişinde güzellik ve aşk arasındaki ilişkiyi 18. yüzyılın sonunda artık klişe olarak görülebilecek bir şekilde şiire dökmüş olabilir. Ancak bu güzellik ve aşk izleği, Oğlanlar Hanedanı izleğiyle ilişkisi sayesinde mesnevi genelinde özgün bir biçimde kullanılacaktır. Fazıl beyin güzellik ve aşk izleğini özgün bir biçimde nasıl kullandığını açıklamak için esere, özellikle giriş kısımlarına daha yakından bakmak gerekiyor.

Defter-i Aşk ilginç bir biçimde, besmeleyi anıştıran, ve 'Sevgilinin siyah kaşlarının adıyla' lafzının aşk hikâyelerini başlatması gerektiğini bildiren bir beyitle açılır [1]. 'Cemal,' yani yüz güzelliği Allah'ın sıfatı olduğundan güzelliğin özel bir gücü vardır [2], denizden bir damla, o eşsiz ışıktan bir kıvılcım olarak ortaya çıkan güzellik, Allah'ın insana bağışlarındandır [7]. Allah hem güzeldir, hem de güzeli sever, insanlar da bu nedenle güzelliğe eğilimlidirler. Fazıl bey daha da ileri giderek Allah'ın peygamberine bir 'galat', saçları bukle bukle bir oğlan olarak göründüğünü söyler [9-12].[18]

Bu açılış beyitlerini güzellik ve aşk arasındaki ilişkiyi tanımlayan bir benzetmeler zinciri izlemektedir [13-18] ilk mısraları 'hüsn' ikinci mısraları 'aşk' kelimeleriyle başlayan bu altı beyit aşkın güzelliğin teşvikiyle göksel âlemlere, hakikate, Allah'ın kapısına götüren bir merdiven olduğunu anlatan iki beyitle biter. Bu son beyitteki 'narduban' kelimesi eserdeki Miraç gecesine telmihlerden sadece biridir. Bundan sonra aşkın herşeyi daha üstün başka bir şeye çeviren gücü anılarak [20], cahili arif ettiği, hakikatin üstündeki perdeyi açarak kişiyi Allah'a ileten gizli bir yol olduğu söylenir [21-22]. Ham insanlar aşk ile pişerler. Güzelliğe eğilimi olmayanlar cahil oldukları gibi aşık olmayanlar da hayvandır [23-24]. Burada ulaşılan nokta hakikat bilgisinin aşk yoluyla gerçekleşebileceği ve aşkı gönülde harekete getirenin de güzellik olduğu şeklindeki, yüzyıllar boyu Osmanlı şiirinin temelinde varolmuş izlektir.

Fazıl bey aşıkların sinesinin Allah'ın evi olduğunu ve gökyüzüne benzediğini söyler ve 'Yüce Allah mekânsız olduğundan aşıkların kalbinde kendine yer etti' der [25-26]. Mutlak güzelliğin Allah'ın bir sıfatı olduğunu belirten Fazıl bey başlattığı düşünce zincirini böylece insana getirir. 'Önce mecazî aşk gereklidir, çünkü o hakikî aşka ileten bir merdivendir' olarak çevrilebilecek beyit [27] şairin eseri neden, "Bağışlayan ve koruyan Allah'ın adıyla' yerine, "Sevgilinin kara kaşlarının adıyla' diyerek açtığını [1] açıklar niteliktedir. Sonuçta dünyadaki güzellikler hakikî aşka giden yolda ilk adımdır ve sevgilinin mihraba benzeyen siyah kaşları da bu yolda aşığa rehber olacaktır. Bir parantez açılarak, güzellik ve aşkın yalnızca insanlara özgü olmadığı belirtilir ve insanlarda ve doğada herşeyde asıl amacın Allah olduğu,

[18] Bu beyitte Fazıl bey 'galat' kelimesiyle, 'galatat-ı meşhure', yani dile yerleşmiş, dilin bir parçası olmuş yanlış kullanımları kastederek, güzel bir oğlanın, varolan hiçbirşeyin yansıtamayacağı Allah'ın güzelliği için olsa olsa bir mecaz olabileceğini anlatmaktadır.

Mecnun için amacın Leyla olmadığı, gülün çekim gücünün, bülbülün inlemelerinin etkisinin güzellik ve aşk olarak iki biçimde göze görünen 'nefs-i vahid' olduğu açıklanır [29-31]. Daha sonra ise mıknatısın demire yapışmasında ve pervanenin ateşe yanmasındaki nedenin bu ikililerin temsil ettiği nefs-i vahid'in gücünden kaynaklandığı ima edilir [32-35].

Bu 36 beyitlik açılış Allah'ın becerisinin sonucu oluşan güzellik ve aşk arasındaki bu ikili varoluşun bin yıllık emeğin ortaya çıkaracağı eserlerden daha mükemmel olduğunu belirten bir beyitle biter. Özellikle bu son üç beyit [34-36] bölümün bir tevhid olduğunu göstermektedir.

'Aşığın tarifi hakkında' başlıklı bölümde, mecazî aşkın tensel aşktan farkı, gerçek aşığın tanımlanması yoluyla verilir. Bu bölümün ilk altı beytinde aşık dünyaya ait herşeyden ilgisini kesmiş, sürekli tefekkürde, cömert, alçakgönüllü bir insan olarak tanımlandıktan sonra onun bir duası ile yerle göğün altüst olabileceği, böylece güneş ve ayın böyle bir aşığın ayaklarına nalın olacağı belirtiliyor ki burada ima edilen 'gerçek aşık' olmanın ne denli güç olduğudur [43-44]. Ancak bu bölümde aşkın algılanmasında yaşanan değişim de ele alınmıştır. Gerçek aşık sevgilisi yanına geldiğinde ölürken [46-52], zamanın aşıkları birer 'gulam-pare', yani oğlancı, ve zamanın güzelleri 'mi-dihed-i kahbe-nigah' yani kahpe bakışlı alçak insanlardır [54]. Arzularını giderdiklerinde aşkı da öldürmektedirler [55-62]. Fazıl bey eskilerin kitaplarında anlatılan aşkın bu olmadığını, bunun yeni bir eylem olduğunu [52-53], bu tür tensel ilişkilerin peşinde koşanların aşık degil 'zânî,' yani zina eden kişiler, eylemlerinin ise şeytan işi olduğunu belirtir. Fazıl beyin aşk ve cinsellik arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinin anlaşılması açısından çok önemli bulduğum bu dört beytin çevirisini vermek istiyorum:

64 *Bildiğim eskiden aşıklar için*
kalp idi aşkın yuvası

65 *Şimdi bu arzu değişmektedir*
günümüzde insanların aşkı, cinselliklerindedir

66 *Allah bizi o gibilerden yapmasın*
korkuyu bilenlerden yapsın

67 *Bundan sonra bu yola düşmeyelim*
bundan önce düştüysek bin tövbe edelim

Bu beyitlerde platonik aşk karşısında cinsellik (bu eser bağlamında eşcinsel ilişkiler) yargılanırken, Fazıl beyin daha önce bilinçsizce cinsel arzular beslemiş olabileceği, ancak bu eseri yazdığı dönemde tensel arzulardan sakındığı imlenmektedir ki *Defter-i Aşk*'ın sonunda aktarılan bir olayın Fazıl beyin bu 'aydınlanması'na önayak olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca 52. beyit-

te, 'sözü yalana ve boş lafa getirme' diyerek, Fazıl bey bu konuda bazı çevrelerde tartışmaların yaşanmakta olduğunu da imlemektedir.[19]

Devrin sultanı III. Selim'in nasıl dünyaya güzellik kattığını [71] ve tüm insanların onun bu dünyayı gençleştiren devrinde [72] ona aşığın gönlü gibi köle olması gerektiğinin [78] anlatıldığı on iki beyitlik kısa *medhiye* kısmı da Fazıl beyin başlatmış olduğu güzellik ve aşk izleğini devam ettirecek biçimde düzenlenmiştir. Burada özellikle:

74 *Bu âlemde o gönül eriten [güzel]*
hakikî ve mecazî aşkın alevi oldu

beyti, padişahta birleşen ilahî [hakikat] ve insanî [mecaz] özellikleri imleyerek hakikî ve mecazî aşk izleği aracılığıyla, konuyu yeniden güzellik ve aşk ikilisine geri getirmiş oluyor.[20]

Bu giriş bölümleri ilahîden dünyevîye doğru bir çizgide Fazıl beyi mesnevinin konusunu açıklayacağı kısma yaklaştırıyor. Yukarıda uzun uzadıya özetlediğim gibi *Defter-i Aşk*'ta güzellik ve aşk ilişkisi doğrudan bir izlek olarak kullanılarak okuru ilk bölümde açıklanan ilahî güzellik ve ilahî aşktan, giderek Fazıl beyin yaşadığı devre getirmiş, bu devirdeki bozulma aşıkların ve güzellerin, aşk ve güzellliği mecazî olarak değil tensel olarak algılayıp kullanmaları olarak sunulmuştur. Fazıl bey bu konudaki uyarısını yaptıktan sonra, III. Selim döneminde dünyanın gençleştiğini ve bu tür bozulmaların onun güzelliğiyle düzelmeye başladığını yukarıda verdiğim 74. beyitle ima ediyor.

Aşk ve güzellik arasındaki ilişki de 'Oğlanlar Hanedan'ı izleği gibi eser boyunca izlenmiştir. Aslında bir aşığın sevgililerini tanımladığı bir mesnevide bu iki izleğin doğal olarak bulunacağı düşünülebilir. Yine de Fazıl bey, üzerinde çok yazılmış bir konuyu, gerek genelleşmiş benzetmelerden yeni bir imge yaratarak, gerekse gündelikle birleştirip genel izleklere taze bir nefes üfleyerek usturuplu bir biçimde geliştirmiştir. Giriş kısımlarında hakikî güzelliğin kışkırttığı hakikî aşka götüren mecazlar, aşkın artık yanlış anlaşıldığını belirten, ancak bu tür sorunlara hâmisi III. Selim'in tanrısal izler taşıyan güzelliğiyle çözüm getirmekte olduğunu anlatan Fazıl bey, artık mesnevinin ana karakteri olarak kendisini ön plana çıkarmakta [80-81] ve eseri bir özyaşam öyküsüne dönüştürmektedir. Bu noktadan sonra ilahî güzellikten dünyevî güzelliklere, ilahî aşktan dünyevî aşka doğrusal bir biçimde ilerleyen, 'Oğlanlar Hanedanı' ve 'Aşk ve Güzellik' izlekleriyle sıvanmış bir 'tarih-i nev-icad' olarak sunulan mesnevinin içinde Fazıl beyin aşk maceraları ilahî aşka ileten mecazî aşklara gündelik yaşamdan alınmış örnekler olarak sergilenecektir.

[19] Bu konuda, 1756 yılında tamamlanan *Maarifetname*'de şu satırlar yer almaktadır: "Aşık güzel yüze pervâsız bakınca ağlar. O ceylânı başı boş ve sahipsiz sanıp, ona hayrân olur. Bir de ne görsün, onun gamzesi oku göğsüne gelmektedir. Böylece, ona *şehvetle* bakmaktan mâni olur." (İbrahim Hakkı 1999, 841; vurgu benim). Burada şehvetle bakmak ve şehvetsiz bakmak ayrımı Osmanlı şairlerinin aşk kavramı hakkında önemli bir ipucu sağlamaktadır.

[20] Bu konuda özellikle Ahmed Hamdi Tanpınar'ın gözlemleri çok ilginçtir 1956, XX-XIV. Sevgilinin çeşitli düzlemlerde nasıl tanımlandığı konusunda bkz. Andrews 2000, özellikle 81-174.

Bir 'tarih-i nev-icad' olarak *Defter-i Aşk*

Fazıl bey çıkmalarla hareket kazandırıp çeşitli izleklerin tutarlı kullanımıyla bütünleştirdiği *Defter-i Aşk*'ın dördüncü bölümünde eserini bir 'Oğlanlar Hanedanı'nın tarihi olarak tanımlayarak bir 'tarih-i nev' icad etme isteğini belirttikten sonra [100, 102], artık her önüne gelenin aşık maşuk oluverdiği ve kendisinin yaşadığı aşklar gibi aşklar yaşanmadığından eserini yaşadığı aşkların hatırlanması için yazdığını söylüyor ve:

115 *Maceram ki garip bir olaydır*
yazmaya değer bir hikâyedir

diyerek aşk hikâyelerini aktarmaya başlıyor.

Okurlar artık Fazıl beyin aşk maceraları kadar bu maceraların penceresinden sergilenen özyaşam öyküsünü de okumaya başlarlar. Ancak giriş bölümlerindeki izleklerin sürekli anımsatılmasıyla bu öykünün 'sıradan' bir öykü, aşk maceralarının ise sıradan maceralar olmadığı imlenecektir. 1180/1766 yılında Arabistan'dan 'Rum'a, yani Anadolu'ya getirilen Fazıl saraya alınır ve acemi oğlan olarak Hazine ocağına konur;[21] henüz Türkçeye dili dönmemekte, 'çelebi' yerine 'şelebi' demektedir; Türkçe 'dilber' kelimesini bilmediği halde aşık olur, aşık olduğunu bir arkadaşı farkederek kendisine söyleyinceye kadar anlayamaz [119-128, 139-149]. Belki de ileride önemli bir mevkiye geldiğinden ismini açıklamak istemediği [161] ilk aşkı, güzel bir 'ocak-zâde'dir. Bu kişi birden ortadan kaybolunca, on iki aylık bu ilk aşk macerası da sona ermiş olur. Bu aşk hikâyesi aracılığıyla Fazıl bey, kendisinde aşkın doğuştan bulunmadığını, öğrenilmiş bir şey de olmadığını, ama Allah'ın bir lütfu olduğunu anlamıştır [129-130].

Bu ilk aşk acısı Fazıl beyde aşka karşı bir tepkisellik doğurur ve güzellere düşman olur [167]. Toplandıkları yere güzel bir oğlan geldiğinde içi nefretle dolar.[22] Ancak içinde aşk Allah'ın bir lütfu olarak bulunduğundan kendisini 'cinsel ilişkiden hem korkan hem de içinde arzu besleyen bakire bir kız'a benzetmekte, hem güzellere aşık olmak istemekte hem de bu aşkın yaratacağı acılardan ürkmektedir [175]. Sonuçta 'alna yazılan başa geldiğinden' Fazıl bey de tekrar aşka düşer [176-179]. Bostancıbaşı-zâde Süleyman bey adındaki bu Enderunlu 1192/1778 yılında genç yaşta ölür [191-192]. Bu aşk hikâyesi bir buçuk yıl sürdüğüne göre Fazıl bey bu delikanlıyla 1190/1776 yılında, ilk aşk macerasından yaklaşık on yıl kadar sonra tanışmıştır.

Bu ikinci aşk hikâyesinden sonra, aşkın tadını alan Fazıl beyin gönlü 'başka bir dalgalı denize dalgıç olarak atar' kendisini [199-200]. Şehlevendim olarak adlandırılan bu genç, öncekiler gibi masum bir oğlan değil, 'fındıkçı' bir hanendedir [204-208]. Yüzü o kadar güzel değildir ama Fazıl bey

[21] Yöntem *Defter-i Aşk*'ta da yer alan bu tarihin yanlış olduğunu öne sürmekte ve miladî 1775 tarihini Fazıl beyin saraya girdiği tarih olarak bildirmekteyse de bu konuda kaynak göstermemektedir: agm, 529. Küçük de bu tarihi herhangi bir açıklamada bulunmadan almaktadır. Bu tarihi doğru olarak kabul edecek olursak, *Defter-i Aşk*'ta verilen tarihlerin hepsi yanlış olmaktadır. Bu konu daha ayrıntılı bir araştırma gerektirmektedir.

[22] Bu noktada ilginç bir biçimde, aşktan nefret ettiğini belirtmek için Fazıl bey Kuran okuduğunda Lut suresini okumayı ihmal ettiğini söylüyor [171]. 'Lûtî'liğe, yani eşcinsel ilişkilere, yapılan bu gönderme hakikî aşk ile ilgili görüşlerine ters düşer görünmektedir.

onun sesine aşık olmuştur [211]. Yaşlı bir Enderun ağası bu güzeli himayesine alır ve yanına kimseyi yaklaştırmaz [219-237]. Bir çingene olduğu anlaşılan bu adam Şehlevendim'in müzik hocası olabilir [235]. Kendisine çok acı çektirmiş olacak, çünkü Fazıl bey bu yedinci bölümde Şehlevendim'e beddua ettiği gibi [242-245], üç yıl süren [261] bu aşk macerası sonucunda, 1198/1783 yılında on yedi yıldır bulunduğu Hazine odasından ve saraydan bîrûna çıkar [252-263]. Fazıl bey saraydan 'bir bahaneyle' çıkmıştır ancak padişah 'ekmek parası'nı vermeye devam eder [267-271].[23]

Fazıl beyin aktardığı son aşk macerası saray dışında yaşanmıştır.[24] Köçeklere ilgisi *Çenginâme* adlı şiirinden de belli olan Fazıl bey bu sefer İsmail adında bir çingene çengiye aşık olur. Gündüzleri Galata'da geceleri Balat'ta ve Fener'de çalışan [294-295, 312], kah meyhanelerde [302], kâh kışları helva sohbetlerinde [313], kâh düğünlerde [314] rakseden İsmail'in tanıtıldığı uzunca kısımda İstanbul'un eğlence hayatı hakkında ipuçları bulunmaktadır [299-316].[25] Fazıl bey İsmail'le saraydan çıktıktan sonra tanışmış ve bu macerası İsmail evlenmeye karar verene kadar yedi ay sürerek, 1199/1784 yılında sona ermiştir [419].

Fazıl bey son bölümdeki Çingene düğününe neden bu kadar uzun bir yer ayırmıştır [317-348, 366-388]? Kırk bir beyitlik düğün sahnesi, Fazıl beyin *Zenanname*'nin sonuna eklediği hamam, doğum ve ev baskını bölümlerine benzemektedir. Ancak bu kısmı genelde dengeli bir biçimde oluşturulmuş bölümlerden oluşan bir yapı sergileyen mesnevi içinde bir yere oturtmak biraz zor.

Düğün tasviri mizahi bir biçimde aktarılırken, bu tasvirin içinde iki ayrı çıkmaya da yer veriliyor: ilki daha önce bahsettiğim yemek ziyafeti, ve ikincisi bölümün sonuna doğru yer alan ve yine benzetmelerle örülü bir gerdek gecesi betimlemesi [389-404].

Ziyafet sahnesi ikinci mısraları tekrarlayan iki beytin arasında yer alıyor:

347 *O nazlı ay yüzlü güzel eve girdi*
zifafın gereklerine geçildi

diyerek yemeklerin insan bedeni ve cinsellikle benzerlikleri konusundaki benzetmelerden sonra

366 *O nazlı kız gerdeğe girdi*
zifafın gereklerine geçildi

beytiyle ziyafet çıkmasından gerdek gecesi çıkmasına geçiliyor. Burada bu iki çıkmanın bilinçli olarak ard arda kullanılmaları yoluyla düğün ziyafeti

[23] Genelde ansiklopedilerde kaynak gösterilmeden Fazıl'ın saraydan bir skandal sonucu atıldığı yazmaktadır, ancak metinden böyle bir anlam çıkmıyor. Fazıl bey burada çektiği aşk acılarına dayanamayarak saraydan kendi isteğiyle ayrıldığını yazıyor. *Şanizâde Tarihi*'inde "Devr-i Selim-hânî'de Rodos tevliyyetiyle çerağ olunup Eyüp'te bir müddet ikamet andan Beşiktaş'a nakl ü rihlet eylemiştir" gibi bir ifade bulunmaktadır (1876, 407) ve Fazıl beyin bir skandal sonucu saraydan çıkarılmış olduğu yolundaki, yalnızca Mordtmann ve Küçük'te bulunan ifadeler *Defter-i Aşk*'a dayanılarak yapılmış aşırı yorumlara dayanıyor olmalıdır. Bu genel hatanın kaynağı makaleyi yazarken müracaat etme fırsatını bulamadığım, Yöntem ve Mordtmann'ın kaynak olarak gösterdikleri *Cevdet Tarihi* ve/veya *Fatin Tezkiresi* olabilir. Tüm bunlar, bir çok divan şairi için olduğu gibi Fazıl beyin hayatıyla ilgili kapsamlı bir araştırmanın gerekliliğini göstermektedir.

[24] Anlaşılan saraydan çıkan Enderunluların sarayla ilişkilerinin bozulmuş olması gerekmiyordu. Aldıkları eğitim sonucu, yalnız halk arasında değil, seçkinler sınıfı içinde de ayrıcalıklı bir yere sahip olan Enderunluların saray dışında kurdukları hayatlar araştırılması gereken ilginç bir konu. Enderunluların şehir içinde hemen tanınmalarıyla ilgili olarak Baykal'ın adı geçen çalışmasında bir çok gönderme bulunmaktadır.

[25] Jan Schmidt bu eserde bir coğrafya bulunmadığını belirtiyor ancak bu kısa eserde genelde mesnevilerde rastlanmayan bir mekân duygusu bulunmaktadır. Özellikle Kıptî veya çingene düğünü anlatılırken, çingenelere ait bir coğrafya da çizilmektedir: Edirne [318], Davutpaşa semti [330], Fener [346] ve düğün mekânı olarak Balat [351]. Gerek saray gerekse sarayın dışına çıkan bir Enderunlu'nun devam ettiği gezme ve eğlence yerlerinin anılmasıyla bu mekân duygusu daha da geliştirilmektedir. *Defter-i Aşk*'ın bu yanı ancak genel olarak Osmanlı edebiyatında mekân kullanımının bir tarihi yazıldıktan sonra değerlendirilebilecektir.

cinsel birleşmeye bir hazırlık olarak betimlenmiş oluyor. Arada kızın babasının çıkardığı yaygara mizahi bir anlatı parçası olarak kullanıldıktan sonra [367-388] zifaf gecesi çıkması başlıyor.

Gerdek sahnesinde cinsel ilişki ilginç benzetmelerle tanımlanıyorsa da [392-396] giderek kanlı bir olaya dönüşüyor [397-400, 402].[26] Bu gerdek gecesi tasviri:

404 *Bak belâ şunda ki bu eski gelenek*
oldu o güzele en büyük âdet

405 *O ay yüzlü güzel gaflet içinde*
bu oyunu âdet etti kendine

beyitleriyle sona eriyor ve izleyen beyitlerde cinsel ilişkinin kişi için nasıl bir ateşten gömlek olduğu [407] ve güzel İsmail'in buna alışarak sararıp solduğu [408] anlatılıyor.

Eserin sonunda aşkın algılanışında yaşanan değişim, anlatı içinde çarpıcı bir dönüm noktası olarak karşımıza çıkıyor. Bu düğünden altı yıl sonra [423], 1205/1790 yılında Fazıl bey arkadaşlarıyla Haydarpaşa'ya 'manzara seyretmeye' gittiğinde [424] bir ayı oynatıcısına rastlar. Bu çirkin 'yılan yüzlü Kıptî'nin [425], yani çingenenin, yıllar önce aşkıyla yandığı, aşıklarının yalvarmalarına karşın [411-417] dinlemeyip cinsel ilişkiyi adet edinen İsmail olduğunu anlayınca şaşkınlıktan tir tir titrer, gönlüne 'uğruna beni harap ettiğin bu mudur?' diye serzenişte bulunur [434-436], ama ağzına suskunluk mührünü vurup bu durumu arkadaşlarına söylemez [437-438]. Fazıl beyin saray dışındaki ilk aşk macerası ona mecazî aşkın hakikî aşkın yerini asla tutamayacağına gösterecek biçimde sona erer.

Biçimin kıskacında bir yaşam öyküsü

Bu noktada bahsettiğimiz izlekler birbirlerine kavuşuyorlar: Fazıl bey dört aşkında da gerçek aşık gibi davranmış ve 'aşkın ocağına incir dikmemiş' [62], İsmail karakteri aracılığıyla cinsel ilişkiyi adet edinenlerin sonunu kendisi gözlemlediği gibi, okurlara da göstermiştir. Fazıl beyin bu hikâyeden çıkardığı asıl ders ise bizi *Defter-i Aşk*'ın başında kullanılan bir kelimeye götürüyor: 'tagyir', yani 'bozulma' yananlamını taşıyan, 'başkalaşma' ve 'değişme'.

Fazıl bey ikinci bölümün bir beytinde:

65 *Şimdi ol daiye [arzu] tagyirdedir*
aşk-ı ebna-yı zaman kirdedir,

[26] Düğün sahnesi boyunca Fazıl bey 'civan' kelimesinin yanı sıra, 'dilber,' [329, 346, 387], 'cânân' [388] kelimelerini tutarlı bir biçimde İsmail için, 'kız' [372], 'duhter' [387] kelimelerini ise gelin için kullanmaktadır. Oğlanlar ve kızlar hakkında belli kelimelerin kullanımındaki bu tür tutarlılıklar Osmanlı edebiyat dilinde cinsiyetlendirme yöntemleri konusunda önemlidir.

yani artık 'aşk insanların kalplerinde değil, erkeklik organlarındadır' demişti. Eserin sonunda da:

436 *Öyle bir dilbere ol bari esir*
ki kabul etmeye zâtı tagyir

diyerek İlahi aşkın değişmeye, bozulmaya karşı tek yol olduğunu ima eder. Yani kendisi de İsmail'deki değişimi görerek mecazî aşkın sadece bir araç, bir 'galat' olabileceğini görmüştür. Zamanın akışında farklılaşmayan, değişmeyen tek varlık Allah olduğuna göre, o zaman kişi ona yönelmeli, içinde yalnız onun aşkına yer vermelidir.

Defter-i Aşk'ı

438 *Kimseye bu sırrımı açmadım*
cahiller aşkın nasıl olduğunu ne bilir.

diyerek bitiren Fazıl bey, böylece 'cühela' karşısında eserini sunduğu bilgili ve kültürlü okurlarını kendi tarafına aldığı gibi hayatında nasıl mecazî aşktan hakikî aşka yöneldiğini de ima etmiş olmaktadır.

Hubanname ve *Zenanname*'den önce, 1210/1795 yılında yazmaya başlamış olduğu *Defter-i Aşk*'ı Fazıl bey niçin bitirmemiştir? Bu soruya cevap vermek güç. Elimizdeki biçimiyle *Defter-i Aşk*, son bölümündeki uzun uzadıya anlatılan çingene düğünü betimlemesinin yarattığı dengesizlik dışında, iyi planlanmış ve başarılı bir biçimde geliştirilmiş bir mesnevi örneği olarak ortaya çıkmaktadır. Fazıl bey, uzatılmayıp tadında bırakılan çıkmalarla tatlandırılmış *Defter-i Aşk*'a klasik bir aşk ve güzellik tanımıyla başlamakta, aşıkların aşka yaklaşımlarındaki değişimden şikâyet ettikten sonra, kendisini gerçek aşık olarak tanımlamaktadır. Gönlünü sevgililerine taht kurmaları için bir belde olarak sunan Fazıl bey, bu sevgilileri bize bir bir anlatmakta, ve daha sonra bir sevgilisinin başına gelenler aracılığıyla aşk ile cinsel isteği birbirine karıştıranların sonunu okurlarına sergilediği gibi kendisi de mecazî aşkın sadece bir aşama olduğunu kavramaktadır. İlk üç aşkı, sevdiklerinde zamanın yarattığı değişimi gözlemleyemeden bittiğinden, son aşkı İsmail ile yıllar sonra karşılaşması Fazıl beyin aydınlanmasına yol açmıştır. Sonuçta mutlak güzellik ve hakikî aşk ile başlayan bu kısa mesnevide geçici bir güzelliğe sahip bir sevgilinin sonu şaire (ve dolayısıyla biz okurlarına) hakikî aşktan başka her aşkın yalan olduğunu göstermektedir.

Burada Fazıl beyin *Hubanname* ve *Zenanname*'de daha da geliştireceği bu İlahî aşk ve tensel aşk zıtlığı izleği Osmanlı toplum hayatı içinde yaşanmış farklı bir aşk anlayışının edebiyat içinde dile getirilme yollarından birisidir. Bu aşk anlayışında Fazıl bey yalnız değildir. Hızır İlyas Ağa'nın anılarında bu aşkın nasıl yaşanmış olduğu açıkça sergilenmektedir.[27] Bu zıtlık ilişkisin-

[27] Bu konuda eseri günümüz Türkçesine çeviren Cahit Kayra'nın önsözünde yeterli bilgi bulunmaktadır: Hızır 1987: 41-43. Ayrıca Reşad Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi* adlı 1958 yılında yayınlanmaya başlayan eserindeki bir çok maddede bu konuyla ilişkili göndermeler bulunmaktadır.

den söz eden yazarlar 'eşcinsel', genellikle 'sapkın' yazarlar olarak yanlış tanıtılmaktadır. Allah'ın güzelliğinin bir 'şahid'i olarak da bilinen sevgilinin neden buluğ çağına erişmemiş bir erkek olduğuna dair görüşlerimi daha önce belirtmiştim.[28] Cinselliğin karşıtı olarak erkekler arasında yaşanan platonik sevgi ilişkisi, şiirler, mesneviler, kısa hikâyeler ve biyografik eserlere konu olmasına karşın, edebiyat tarihçilerimiz bu konuya dokunmamakta, dokunanlar ise genelde bu konuyu bir 'sapkınlık' olarak Osmanlı edebiyatını yargılamak için kullanmaktadırlar.[29] Ancak günümüzde açık saçık eserler olarak değerlendirilen ve genelde çalışılmayan eserler, bu şairlerin eşcinsel ilişkilere karşı saldırılarından oluşmaktadır. En azından Fazıl bey örneğinde, yalnızca eşcinsellik değil cinselliği bile yargılayan bir şairle karşı karşıyayız. *Defter-i Aşk* bir mesnevi içinde 'mahbub aşkını' doğrudan tartışan ender eserlerden olduğu gibi aşk ve cinsellik konusundaki tartışmacı yaklaşımıyla bu konunun en azından 18. yüzyıl Osmanlı seçkinleri arasında da tartışılmakta olduğunu da göstermektedir.[30]

Enderun'da, yani yalnız erkeklerin bulunduğu ve erkekler arasında kontrollü bir arzunun hüküm sürdüğü bir ortamda yetişmiş bir 'Osmanlı' tarafından yazılan *Defter-i Aşk* Enderun eğitiminin bir ürünü olarak okunabileceği gibi, sınırlandırılmış saray ortamından çıkan yazarın yeni ortamında aşkın yaşanışını tartıştığı bir eser olarak da okunabilir. Bu açıdan *Defter-i Aşk* bir Enderunlunun dünyayı bir mecaz olarak algılama çabasını da yansıtmaktadır. Ancak *Defter-i Aşk*'ı ne Gibb gibi bir felsefe tartışması ne de modern araştırmacılar gibi etnografik bir 'belge' ya da özyaşam öyküsü olarak değil, bunları birer izlek olarak kullanan bir edebiyat eseri olarak okumalıyız. Ancak o zaman Enderunlu Fazıl beyin, aşk ve güzellik izleği doğrultusunda kendi eğitim ve yaşamıyla hesaplaşmasını izleyebilir, bu hesaplaşmanın klasik edebiyat biçimleri tarafından çerçevelenmesine karşın bu çerçeveyi zorlayan bir anını yakalayabiliriz. Edebiyatın bu anında bir 'tarih-i nev-icad' olarak *Defter-i Aşk* Osmanlı şiir biçiminin kıskacında bir özyaşam öyküsünden çok, farklı bir hayat anlayışının sözsel biçim ve izleklere müdahalesinin yarattığı edebiyatın değişik aşamalarından birisi olarak ortaya çıkmaktadır.

[28] (Kuru 1999: 80); Osmanlı şairlerinin cinsellik nesnesi olarak kadınlar ve oğlanlar hakkında bir karşılaştırma için bkz. Kuru 2001. Ayrıca bu konuda bir çok Osmanlı tarihçisine ve şairine kaynak olmuş olabilecek bir metin için bkz. İbn Sina 1953: özellikle 13-14.

[29] Abdülbaki Gölpınarlı'nın daha sonra reddettiği eseri *Divan Edebiyatı Beyanındadır*'da (1945) öne sürdüğü ve İsmet Zeki Eyüboğlu'nun *Divan Şiirinde Sapık Sevgi* (1991) adlı kitabında geliştirdiği yaklaşım Osmanlı şiirindeki aşk anlayışını sorgulamak yerine yanlış algılamalara dayanarak yargılamaktadır.

[30] Sünbülzade Vehbi beyin Şevkengiz adlı eseri, cinsellik nesneleri olarak kadın ve erkekleri karşılaştıran, yine bu dönemde yazılmış ilginç bir eserdir. Şevkengiz, gerek yazma, gerekse basma nüshalarda Fazıl beyin eserleriyle bir arada ciltlenmiştir. Bkz. Schmidt 1993.

Ek: Fazıl beyin hayatından yaklaşık tarihler

Burada eser içindeki tarihleri listelemek istiyorum. Eserde gün veya ay belirtilmediğinden tarihler yaklaşık olarak hesaplanmıştır.

1180/1766	Fazıl beyin Arabistan'dan saray getirilişi ve ilk aşk hikâyesi
1181/1767	Fazıl beyin ilk aşk hikâyesinin sonu
1190/1776	Fazıl beyin ikinci aşk hikâyesi: Süleyman bey
1192/1778	Süleyman beyin ölümü ve bu aşkın da sonu
1195/1780	Üçüncü aşk, hanende Şehlevendim

1198/1783	Bu aşkın da sonu ve Fazıl beyin saraydan çıkışı
1199/1784	Yedi aylık bir aşk nesnesi: Çengi Kıptî İsmail
1204/1790	Fazıl beyin arkadaşlarıyla Haydarpaşa 'seyri.'
1210/1795	Fazıl bey *Defter-i Aşk*'ı yazmaya başlıyor.

Kaynakça

And (1989) — Metin And, "17. yüzyıl Türk çarşı ressamlarının padişah portreleri / Sultans' portraits executed by Turkish seventeenth century bazaar painters," *Türkiyemiz* 58 (Haziran 1989): 4-13.

Andrews (2000) — Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı* (İstanbul: İletişim Yayınları 2000).

Ata (1876) — Tayyarzade Ata bey, *Tarih-i Ata* 5 cilt (İstanbul: Basiret Matbaası 1293 [1876]).

Baykal — (t. y.) İsmail Hakkı Baykal, *Enderun Mektebi Tarihi* (İstanbul: İstanbul Fetih Derneği Neşriyatı).

Dankoff (1984) — Robert Dankoff, "The lyric in the romance: The use of ghazals in Persian and Turkish masnavis," *Journal of Near Eastern Studies* 43 (1984): 9-25.

Decourdemanche (1879) — J. A. Decourdemanche *Le livre des femmes (Zenan-nameh)* de Fazil-bey, traduit du turc par J. A. Decourdemanche (Paris E. Leroux 1879).

Ertaylan (1946) — İ. H. Ertaylan "Üç manzum tarihi vesika, Varvari Ali Paşa," *Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 2: 1-2, 3-4 (1946, 1948): 47-58, 155-170.

Eyüboğlu (1991) — İsmet Zeki Eyüboğlu, *Divan Edebiyatında Sapık Sevgi* (İstanbul: Broy Yayınları 1991).

Gibb (1905) — E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* c. 4, yayına hazırlayan Edward G. Browne (London 1905).

Gölpınarlı (1945) — Abdülbaki Gölpınarlı, *Divan Edebiyatı Beyanındadır* (İstanbul: Marmara Kitabevi 1945).

Hafız (1987) — Hızır İlyas Ağa, *Tarih-i Enderun Letaif-i Enderun: 1812-1830* günümüz diline çeviren ve anlatan Cahit Kayra (İstanbul: Güneş Yayınları 1987).

Hammadeh (2002) — Shirine Hammadeh, "Splash and spectacle: The obssession with fountains in eighteenth century Istanbul" *Muqarnas* 19 (2002): 123-148.

Holbrook (1994) — Victoria R. Holbrook, *Unreadable Shores of Love* (Austin, TX: Texas University Press 1994).

İbn Sina (1953) — İbn-i Sina, *Aşkın mahiyeti hakkında risale* yay. haz. ve çev. by Ahmet Ateş (İstanbul, 1953).

İbrahim Hakkı (1999) — Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme: Açıklamalı eksiksiz metin* yay. haz. M. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi 1999).

Kafadar (1989) — Cemal Kafadar, "Self and Others: The diary of a dervish in seventeenth century Istanbul and first-person narratives in Ottoman literature," *Studia Islamica* 69 (1989): 121-150.

Kortantamer (1993a) — Tunca Kortantamer, "Nedim'in şiirlerinde İstanbul hayatından sahneler," *Eski Türk Edebiyatı: Makaleler* (Ankara: Akçağ Yayınları 1993): 337-390.

Kortantamer (1993b) — Tunca Kortantamer, "Nedim'in manzum küçük hikâyeleri," *Eski Türk Edebiyatı: Makaleler* (Ankara: Akçağ Yayınları 1993): 391-412.

Köprülü (1966a) — Fuat Köprülü, "Sazşâirleri, dün ve bugün," *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1966): 165-193.

Köprülü (1966b) — Fuat Köprülü, "Türk edebiyatında 'âşık tarzının menşe' ve tekâmülü hakkında bir tecrübe," *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1966): 195-238.

Köprülü (1966b) — Fuat Köprülü, "Millî edebiyat cereyanının ilk mübeşşirleri," *Edebiyat Araştırmaları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu 1966): 272-315.

Köprülü (1966a) — Fuat Köprülü, "Sazşâirleri, dün ve bugün," *Edebiyat Araştırmaları* 165-193.

Kuru (1999) — Selim S. Kuru, "Review of Walter Andrews, Najat Black, and Mehmet Kalpakli, *Ottoman Lyric Poetry: An Anthology*," in *Turkish Studies Association Bulletin* (Spring 1999): 79-80.

Kuru (2001) — Selim S. Kuru, "Bir Osmanlı müderrisinin kaleminden cinsellik nesneleri" *Tarih ve Toplum* 35: 208 (Nisan 2001): 36-40.

Küçük (DVİA) — Sabahattin Küçük, "Enderunlu Fazıl" *Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* 5: 188-189.

Macit (1999) — Muhsin Macit, "Mahallîleşme cereyanı ve Nedim," *Osmanlı* 9 (1999): 711-717.

Meriç (1956) — Rıfkı Melûl Meriç "Hicrî 1131 tarihinde Enderunlu şairler, hattatlar ve musiki sanatkarları tezkiresi," *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, 2 (1956): 139-168.

Mordtmann (İA) — J. H. Mordtmann "Fazıl" *Encyclopedia of Islam*, 2: 727b.

Sabit (1990) — Sabit, *Dername (ya da) Hâce Fesâd ve Söz Ebesi*, hazırlayan Turgut Karacan (Sivas 1990).

Schmidt (1993a) — Jan Schmidt, "Fazıl bey Enderuni, social historian or poet?" *Decision Making and Change in the Ottoman Empire*, yay. haz. C. E. Favaz (Missouri: The Thomas Jefferson University Press 1993): 183-197.

Schmidt (1993b) — Jan Schmidt, "Sünbülzāde Vehbī's Şevḳ-engīz, an Ottoman pornographic poem" *Turcica* 25 (1993): 9-37.

Schmidt (2002) — Jan Schmidt, "Ottoman Autobiographical Texts by Lami'i and Others in the Collection of Turkish Manuscripts at the Leiden University Library," *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 26:2 (2002): 195-201.

Şanizade (1867) — Şanizade Mehmet Ataullah Efendi, *Şanizade Tarihi*, 4 c. (İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası 1284 [1867]).

Tanpınar (1956) — Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, c. 1 2. bsk. (İstanbul: 1956).

Yöntem, Ali Canip — İA "Fazıl" *İslâm Ansiklopedisi* 3: 529-531.

Enderūnlu Fāzıl

Defter-i ʿaşḳ[1]

Metin tespiti hakkında notlar

Defter-i Aşk'ın belgeleme amaçlı bu yayını makalede de belirttiğim gibi, makaleyi destekler nitelikte olup, eleştirili bir metin çalışması değildir. En kısa zamanda mevcut nüshaları ve baskıların tümünü gözönünde bulunduran eleştirel metni yayınlamak üzere çalışmaktayım.

Bu yayını hazırlarken elimde metnin iki baskısı ve eksik bir yazması bulunmaktaydı. Baskıların her ikisinde de aynı ara başlıklar ve her sayfada aynı sayıda beyit bulunduğu gibi sayfa numaraları da birbirini izlemektedir. Baskıların ilki (A) litograf baskıdır ve ikinci baskının (B) yalnızca sayfa çerçeveleri ve baskı kayıtları ilk baskıdan farklıdır. Bu yayında da görülebileceği gibi B için A baskısı temel alınmıştır.

Yazma ve iki baskıda da beş mesnevi yer almaktadır. Bunlar yazma ve baskılarda aynı sırayı izlemektedir: Fazıl beyin *Defter-i ʿAşḳ*, *Ḫūbān-nāme* ve *Zenān-nāme* mesnevileri ve *Çengi-nāme* manzumesi ve Vehbi efendinin *Şevk-engīz* adlı eserleridir.

Baskıların ve yazmanın özellikleri

A. Defter-i ʿAşḳ (İstanbul: Tıbaatü'l-Âmire 1253/1837).[2] Basım bilgisi s. 143: *Ṭabaʿa bi-dār el-ṭıbaʿat el-ʿāmire * fī beldet İslambol el-fāḫire * fi evāḫir-i Şaʿbānü'l-muʿaẓẓam * li-sene s̱elās̱e ve ḫamsīn ve mi'eteyn ve elf* [31 Ekim – 9 Kasım 1837].
B. Defter-i ʿAşḳ (İstanbul: Ali Rıza Efendi Matbaası 1286/1869). Basım bilgisi s. 143: *Aṣma-altı'nda 38 numeroda ʿAli Rıżā Efendi maṭbaʿasında tabʿ olundu. Fī 5 Ramażān 1286 sene* [9 Aralık 1869].
Yazma. Kontrol amacıyla kullanılan yazma Şinasi Tekin'in özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Mecmua sırtı deri, sağlam mukavva cilt içindedir. Sırtında gömme altın harflerle *Defter-i ʿAşḳ-ı Fāżıl bey* yazmaktadır. Mecmua 150X210 mm. (yazı alanı 90X150 mm.) olup 105 varaktır. İlk ve son varaklarının fotoğraflarını verdiğimiz yazmada 1b ve 2a arasında yaklaşık 28 beyit içeren bir varak ve 7b ve 8a arasında yaklaşık 60 beyit kadar bir kısmı içeren varaklar (sayfa başına 15 satır düştüğünü göz önüne alırsak iki varak) eksik bulunmaktadır. Sayfalar aharlıdır, ancak *Defter-i ʿAşḳ* metninin bulunduğu ilk 15 varak geri kalan kısımdan daha açık renkli farklı bir kağıda yazılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla, son dört eser 1231 tarihinde, *Defter-i ʿAşḳ* ise beş yıl sonra istinsah

[1] Değerli zamanlarından ayırarak metni gözden geçiren ve hatalarımı düzelten sayın hocam Prof. Dr. Günay Kut'a teşekkürü borç bilirim. Bütün çabalarına karşın metinde kalan hatalardan tabii ki ben sorumluyum.

[2] Mordtmann bu litograf baskının Hariciye Nazırı Mustafa Raşit bey tarafından ahlaki açıdan sakıncalı bulunarak toplatıldığını belirtmektedir (İA).

edilerek eserler birarada ciltlenmiştir. Mecmua nesih kırması bir çeşit rik'a ile istinsah edilmiştir.

Mecmua içindeki eserler sırasıyla: I. 1-b-13b: *Defter-i ʿAşḳ-ı Fāżıl Bey* ; II. 16b-23b: *Çengī-nāme-i Fāżıl bey*; III. 23b-47b: *Ḫūbān-nāme-i Fāżıl bey*; IV. 48b-81b: *Zenān-nāme-i Fāżıl bey*; V. 83b-105a: *Şevḳ-engīz-i Vehbī efendi* (1231/1816).

Defter-i ʿAşḳ'ın sonundaki ketebe kaydı [13b]: *Temmet haze'l-kitāb bi-ʿavni'llāhi'l-meliki'l-vehhāb M[uḥarrem] selḫ* [30 Muharrem 1236/7 Kasım 1820].

Mecmuanın en sonundaki ketebe kaydı [105a]: *ḳad-vaḳaʿ a'l-ferāġu ʿan taḥrīrihi bi-ʿavni'llahi teʿālā ve taḳdīrihi fi şehri Cemāẕi'l-evvel li-sene ihdā ve s̱elās̱īne ve mi'eteyn ve elf* [1231/ Nisan 1816].

[Muḳaddime]

1.1.1	*B'ism-i ebrū-yı siyāh-ı cānān*	*ḳıṣṣa-i ʿaşḳa gerektir ʿünvān*
2.1.2	*Baʿde ḥamdehu sezādır bī-çūn*	*eyleyen ḥüsn-ile ʿaşḳı maḳrūn*
3.1.3	*Çün cemāl oldu ṣıfāt-ı ẕātı*	*ḥüsne virdi bu ʿaceb ḥālātı*
4.1.4	*Ḳudret-i cāẕibede ol te's̱īr*	*çeşm [ü] ebrūdandır ol tesḫīr*
5.1.5	*Nedir ol cāẕibede ol te's̱īr*	*çeşm [ü] ebrūda nedir ol tesḫīr*
6.1.6	*Ṣıfat-ı ḥażret-i Mevlādır ḥüsn*	*ʿaks-i mir'āt-ı muʿallādır ḥüsn*
7.1.7	*Ḳaṭredir ẓāhir olan deryādan*	*ẕerredir şuʿle-i bī-hemtādan*
8.1.8	*Bu tecellī meded-i bārīden*	*nefḫa-i sābıḳa-i sārīden*
9.1.9	*Vārid oldu ki Ḫudā-yı müteʿāl*	*hem cemāl ü hem eder ḥubb-i cemāl*
10.1.10	*İsm-i ẕāt oldu aña lafẓ-ı cemāl*	*ḥüsne ṭāḳat mi eder ḳalb-i celīl*
11.1.11	*Nice meyl etmeye ḥüsne ʿālem*	*ki resūlüne Ḫudā-yı ekrem*[3]
12.1.12	*Ẓāhir oldu bu ġalaṭ şeklinde*	*ṣūret-i şābb-ı ḳaṭaṭ şeklinde*
13.1.13	*Ḥüsn bir mevhibe-i ʿuẓmādır*	*ʿaşḳ bir cāẕibe-i Mevlādır*
14.1.14	*Ḥüsn bir şāh-ı hümāyūn-aḫter*	*ʿaşḳ aña şuʿle-i āteş-peyker*
15.1.15	*Ḥüsn bir āhū-yı vaḥşī-cāndır*	*ʿaşḳ aña me'men-i bī-pāyāndır*
16.1.16	*Ḥüsn bir cürʿa-i āb-ı kevs̱er*	*ʿaşḳ aña ṭurfa gedā-yı kemter*
17.1.17	*Ḥüsn bir şuʿle-i nāmūs gibi*	*ʿaşḳ ol şuʿleye fānūs gibi*
18.1.18	*Ḥüsn bir vāsıṭadır teşvīḳe*	*ʿaşḳ bir dāʿiyedir taḥḳīḳe*
19.1.19	*Rehber-i ʿālem-i bālādır ʿaşḳ*	*nerdübān-ı der-i Mevlā'dır ʿaşḳ*
20.1.20	*Āteş-i ʿaşḳ-ile āhen zer olur*	*ʿaşḳ-ile ḫāk-i siyeh gevher olur*
21.1.21	*ʿaşḳ her ġāfili āgāh eyler*	*cāhili ʿārif-i bi'llāh eyler*
22.1.22	*ʿaşḳtır perde-küşā-yı taḥḳīḳ*	*ḫalvet-i ḥażrete bir maḫfī ṭarīḳ*
23.1.23	*ʿaşḳ-ile puḫte olur ādem-i ḫām*	*ʿaşḳtır ḥadd-i bulūġ-ı ecsām*
24.1.24	*Ḥüsne meyl eylemeyen nā-dāndır*	*düşmeyen ʿaşḳa belī ḥayvāndır*
25.1.25	*ʿāşıḳıñ sīnesidir beytu'llāh*	*ʿarş-ı aʿlāya berāberdir gāh*
26.1.26	*Bī-mekān oldu Ḫudā-yı ẕī-şān*	*dil-i ʿāşıḳda gelüp ṭuttu mekān*
27.1.27	*Evvelā ʿaşḳ-ı mecāzī elzem*	*ger ḥaḳīḳīye çıḳar bir sellem*
28.1.28	*Eyleyen ʿaşḳ-ı mecāzīye duḫūl*	*bulur elbette ḥaḳīḳīye vüṣūl*

[3] Yazmada 1b'nin son beyti olan bu beyitten sonra 2a'nın ilk beyti olan 41. beyte kadar 30 beyit eksiktir.

Şinasi Tekin koleksiyonunda bulunan yazmanın 1b-2a ve 13b varakları.

29.1.29	*Hüsnü ẓann-eyleme maẖṣūṣ-ı beşer*	*hep mevālīd aña olmuş maẓhar*
30.1.30	*Bulunur ba'ż-ı nebāt ü ma'den*	*şekl ü renginde melāḥat rūşen*
31.1.31	*Bulunur anda da 'āşıḳ ma'şūḳ*	*daẖi anlarda muḥabbet maṭrūḳ*
32.1.32	*Cümleniñ ḳaṣdı yine Mevlādır*	*ṣanma Mecnūn'a ġaraż Leylā'dır*
33.1.33	*Ġonceniñ cāẕibe-i tesẖīri*	*bülbülüñ ol nefes ol te's̲īri*
34.1.34	*Dü tecellī ile nefs-i vāḥid*	*buña mıḳnāṭıs ü āhen şāhid*
35.1.35	*Ḳaṣd-ı pervāne budur ḳıl idrāk*	*şem' içün nice eder cānı helāk*
36.1.36	*Şīme-i ma'rifet-i 'izz ü cell*	*oldu ṣad sāle 'amelden efżal*

2. *Der ta'rīf-i 'āşıḳ*

37.2.1	*'āşıḳ oldur ki derūnu ola ṣāf*	*ḥüsn-i aẖlāḳ-ile ḳudsī evṣāf*
38.2.2	*Ḥubb-ı dünyādan ola sīnesi pāk*	*ola çeşminde berāber zer ü ẖāk*
39.2.3	*Ne gedā farḳ ede dünyāda ne şāh*	*aña yeksān ola zellet ile cāh*
40.2.4	*Nergis-āsā ola ġarḳ-ı ḥayret*	*dā'imā ser-be-zemīn-i fikret*
41.2.5	*Olmaya buẖli anıñ ẕerre ḳadar*	*ola ṭab'ında seẖāvet mużmer*
42.2.6	*Mütevāżi' ola eṭvārı ḥalīm*	*ṣāḥib-i ẖulḳ-ı ẕekī ṭab'-ı selīm*
43.2.7	*Böyle bir 'āşıḳ-ı ṣādıḳ āgāh*	*aña bir na'l-i ḳadem mihr ile māh*
44.2.8	*Eylese ḥaḳḳa du'ā vaḳt-i seḥer*	*heft eflāki eder zīr ü zeber*
45.2.9	*Olmaya ya'nī zebūn-ı şehvet*	*aña hicrān ola 'ayn-ı vuṣlat*
46.2.10	*Yanına gelse büt-i zībāsı*	*başlaya ra'şeye hep a'żāsı*
47.2.11	*Ola lerzende-i dehşet iki el [?]*	*dökülür 'ārıżına ẖoy-ı ecel*
48.2.12	*Ruẖ-ı cānāna nigāh eyleyemez*	*āşikāra daẖı āh eyleyemez*
49.2.13	*Gizlice āh-ile her dem nefesi*	*nuṭḳa gelmez ṭutulur ince sesi*
50.2.14	*Ḥıfẓ-ı Allāh niçe çok üftāde*	*fec'eten cān verip ol es̲nāda*
51.2.15	*Çeke bir āh çü āvāz-ı kelīm*	*ede ol ṣa'ḳada rūḥun teslīm*
52.2.16	*Sözü ḥaml-eyleme kiẕb ü lāfa*	*naẓar eyle kütüb-i eslāfa*
53.2.17	*Buña līkin denilir 'aşḳ-ı ḳadīm*	*şimdi bir dīgeri oldu ta'līm*
54.2.18	*Bir ġulām-pāre giderken nāgāh*	*göre bir mū-dihed-i ḳaḥbe-nigāh*
55.2.19	*Nigehi müjde verir vuṣlatına*	*ġamzesi şāfī cevāb 'illetine*
56.2.20	*Göricek ol revişin nā-dīde*	*o ġulām-pāre düşer ümmīde*
57.2.21	*Düşer ardına o şūẖuñ yelerek*	*nānı görmüş gibi bir aç köpek*
58.2.22	*Ye'sile kāfir edince 'avdet*	*çeke her dem nice āh-ı ḥasret*
59.2.23	*Āhı çektikçe fulānı ede yād*	*'aşḳa düştüm deyü eyler feryād*
60.2.24	*Bir gün ol dil-beri kim ṣayd eyler*	*'aşḳdan kendüyi bī-ḳayd eyler*
61.2.25	*Dil-ber-ile işini sağ eyler*	*'aşḳını ḳālıba ifrāġ eyler*
62.2.26	*Kalmaya cāẕibe-i şevḳe es̲er*	*'aşḳın ocağına inciri diker*
63.2.27	*Buña 'āşıḳ diyemem zānīdir*	*bu hemān fitne-i şeyṭānīdir*
64.2.28	*Bildiğim 'ādet-i 'uşşāḳ evvel*	*sīnedir bārika-i 'aşḳa maḥal*
65.2.29	*Şimdi ol dā'iye taġyīrdedir*	*'aşḳ-ı ebnā-yı zamān kīrdedir*
66.2.30	*Bizi Ḥaḳḳ etmeye ol ṭā'ifeden*	*eyleye ṭā'ife-i ẖā'ifeden*
67.2.31	*Ba'd-ez-īn düşmeyelim ol ṣavbe*	*sābıḳen düştük ise ṣad tevbe*

3. Duā-yı Pādişāh-ı İslām

68.3.1	*Evvelā ehl-i süḫan tehdiyesi*	*ḥażret-i pādişāhıñ edʿiyesi*
69.3.2	*İdelim medḥi ile āġāze*	*nāmeniñ ḥüsnüne olsun ġāze*
70.3.3	*Ol-ki ārāyiş-i tāc-ı dīhīm*	*şāh-ı cem-kevkeb-i sulṭān Selīm*
71.3.4	*Ṭalʿat-ı ẕātı diraḫşān oldu*	*revnaḳ-ı ʿārıż-ı devrān oldu*
72.3.5	*Pīr idi ṣanki bu dünyā-yı ḫarāb*	*buldu devrinde yine vaḳt-i şebāb*[4]
73.3.6	*Murġ-ı dil kemter iken fi'l-cümle*	*çeşm-i şeh-bāza ederdi ḥamle*
74.3.7	*Tā ki ʿālemde idi*[5] *sīne-güdā[z]*	*şuʿle-i ʿaşḳ-ı ḥaḳīḳī vü mecāz*
75.3.8	*Ḥaşre dek aḫteri ḫoş-fāl olsun*	*āb ü tāb-ı ruḫ-ı iḳbāl olsun*
76.3.9	*Bād-ı nuṣret ede aʿdāsını hem*	*zülf-i dil-ber gibi ḫam-ender-ḫam*
77.3.10	*Düşmene topu ola cān-efrūz*	*ʿāşıḳın āhı gibi ʿālem-sūz*
78.3.11	*Ġamze-i ḳahrına eṣnāf-ı mülūk*	*dil-i ʿāşıḳ gibi olsun memlūk*
79.3.12	*Eyle şevketle şeh-i āfāḳı*	*Ey Ḫudā tā-be-ḳıyāmet bāḳī*

4. İbtidā-i manẓūme

80.4.1	*Baña bu vaḳʿa-nüvīs-i der-i ʿaşḳ*	*Fāżıl-ı muḫteriʿ-i defter-i ʿaşḳ*
81.4.2	*Dedi men bülbül-i āteş-zārım*	*gülşen-i ʿaşḳta pür-feryādım*
82.4.3	*Ṭabʿımıñ ḳuvvet-i çālākinden*	*fikrimiñ ṣafvet-i idrākinden*
83.4.4	*Olalı dīde-küşā-yı ʿirfān*	*miḥnet-i ʿaşḳ-ile oldum giryān*
84.4.5	*Bāde-i ʿaşḳ-ile sāḳī-i elest*	*tā ezelden beni ḳılmış ser-mest*
85.4.6	*Ṭīnet-i çeşmimi ḳılmış taḳvīm*	*eylemiş pençe-i ʿaşḳa teslīm*
86.4.7	*Olalı çehre-nümā-yı ʿālem*	*gelmişem ʿaşḳ-ile gūyā tev'em*
87.4.8	*Bir nefes olmamışım āheste*	*olmadım ḳayd-ı*[6] *belādan reste*
88.4.9	*Dāmdan dāma giriftār oldum*	*dertten derde heves-kār oldum*
89.4.10	*Dil-i bī-çāre ki bir ġonce-i ʿaşḳ*	*oldu yaġma-şode-i pençe-i ʿaşḳ*
90.4.11	*Dil güher-pāresi pā-māl oldu*	*ṭurfa bāzīçe-i eṭfāl oldu*
91.4.12	*Bundan oldu der iken āzāde*	*oldu bir başḳasına üftāde*
92.4.13	*Cinsten cinse dūçār olmuştur*	*çeşm-i şeh-bāze şikār olmuştur*
93.4.14	*Dile erişti ḳażā gün-ā-gün*	*bu belādan o belāya meftūn*
94.4.15	*Düştü āteş-ile dil āvāre*	*o sitem-pīşeden ol ġaddāre*
95.4.16	*Dil-i bī-çāre belā müştāḳı*	*vāh-ki bu devr-i teselsül bāḳī*
96.4.17	*Olmadı kişver-i sīnem ḫālī*	*vālīniñ üstüne geldi vālī*
97.4.18	*Oldu bu ṭā'ifeye sīne maḳarr*	*cemʿ ü taʿdādi yigirmi iki nefer*[7]
98.4.19	*Ne ṭevā'if ne mülūke beñzer*	*ne ḳavānīn-i sülūke beñzer*
99.4.20	*Her biri taḫt-ı dile şāh oldu*	*vālī-i milket-i dil-gāh oldu*
100.4.21	*Ḳondu bu ṭā'ifeye ism ü nişān*	*kişver-i sīnede āl-i şuʿbān*
101.4.22	*Kimi ʿālim kimisi ʿādil idi*	*kimi ʿālim kimisi cāhil idi*
102.4.23	*İstedim cümlesini yād edeyim*	*böyle tārīḫ-i nev īcād edeyim*
103.4.24	*Yaʿnī tā ʿaşḳa giriftār olalı*	*yazayım şāhım olan her güzeli*
104.4.25	*Evveli āḫırı tertīb üzere*	*ẕikr-i ḫūbān ola te'dīb üzere*
105.4.26	*Cümleniñ ṣūreti mersūm olsun*	*ḥālet-i evveli maʿlūm olsun*

[4] Yazma/3a: 72.3.5.1
Pençe-i ʿadli [ki] rābıṭadır
Ṭurra-i ʿāleme bir māşıṭadır

[5] Yazma/3a: ol

[6] A, B: kaydı

[7] Vezin nedeniyle 'yigirmi-ki nefer' olarak okumak gerekiyor.

106.4.27	*Şöyle ʿahdim bu ki tedḳīḳ edeyim*	*mā huve'l-vāḳıʿ taḥḳīḳ edeyim*
107.4.28	*Olduğu gibi yazıldı bu raḳam*	*hiç ẖilāf olmadı li'llāhi ḳasem*
108.4.29	*Yādigārım ḳala bu eyyāme*	*ola dil-berler içün şeh-nāme*
109.4.30	*Āl-i şuʿbāna ḳo tārīẖ olsun*	*dile her mıṣraʿı bir mīẖ olsun*
110.4.31	*Tesmiye eylemişim 'Defter-i ʿaşḳ'*	*çünki her beyti peyām-āver-i ʿaşḳ*
111.4.32	*Dil ki ālām-ile bī-fikr-i şuʿūr*	*ola küstāẖlıḳ ederse maʿẕūr*
112.4.33	*ʿāleme ʿaşḳ olalı cilve-nümā*	*kimseye olmadı bir böyle belā*
113.4.34	*Belī bu ʿādet-i metrūḳ oldu*	*her kişi ʿāşıḳ ü maʿşūḳ oldu*
114.4.35	*Bir iki defʿa*[8] *olur ʿaşḳ-ı ḳażā*	*olamaz böyle belā üzre belā*
115.4.36	*Ser-güẕeştim ki ʿaceb vāḳıʿadır*	*böyle taḥrīre sezā şāyiʿadır*
116.4.37	*Ḳalem ettikte ser-āġāzına meşḳ*[9]	*yazdı tārīẖini bu defter-i ʿaşḳ*

5. *Der-naḳl-i maʿşūḳān*

117.5.1	*Diñle ey nādire-gūş-ı devrān*	*ẖaber-i ḳıṣṣa-i āl-i şuʿbān*
118.5.2	*Ẕikr-i ilẖānī-i destūr-ı ʿamel*	*münşi'ü'd-devle civān-ı evvel*
119.5.3	*Evvelā berḳ-ı rıżā furtınası*	*biñ ile yüz daẖi seksen senesi [1180]*
120.5.4	*ʿarabistan beni attı Rūm'a*	*oldu ol vāḳıʿa-i maʿlūme*[10]
121.5.5	*Dil ki pervāne-i āşüfte dimāġ*	*oldu fānūs-ı serāy içre çerāġ*
122.5.6	*Meskenim oldu H̱azīne ocaġı*	*ḳondu şirvāna bu ʿabdiñ yataġı*
123.5.7	*Ḥamdüli'llāh ki H̱azīne-ẖāne*	*feyż ü iḳbāle odur ḳāşāne*[11]
124.5.8	*Hele H̱āṣ Oda maḥall-i ḳudemā*	*anda nev-reste bulunmaz aṣla*
125.5.9	*Ki henüz ṭavr-ı lisānım ʿarabī*	*çelebi söylese der 'yā şelebī'*
126.5.10	*Añlamazken dil-i ʿurbān-dīde*	*dil-beriñ ismi nedir Türkī'de*
127.5.11	*Ṣoyumuñ nidügini bilmez iken*	*āteş-i ʿaşḳım olup şuʿle-fiken*
128.5.12	*Muḳteżā-yı reviş-i tabʿ-ı ʿazīz*	*māye-i ʿaşḳı edip şevḳ-engīz*
129.5.13	*Ezelī ṭabʿıma sārīdir bu*	*dāde-i ḥażret-i Bārīdir bu*
130.5.14	*Bu ne kesbī ne daẖi ʿindīdir*	*baña bir luṭf-i H̱udāvendīdir*
131.5.15	*Nazar-ı vāḥidede ve'l-ḥāṣıl*	*ʿaşḳ-ile ṭoldu derūn-ı Fāżıl*
132.5.16	*Düştü dil bir ṣanem-i mümtāza*	*bir ocaḳ-zāde-i āteş-bāza*
133.5.17	*Nāzikāne reviş-i eṭvārı*	*anı ṭabʿımca yaratmış Bārī*
134.5.18	*Dil güher-pāresine şāyāndır*	*bü'l-ʿaceb ṭıfl-ı meḳādirdendir*
135.5.19	*Ṭıfl iken rüşd-ile maḳrūn oldu*	*şöyle kim reşk-i Felāṭūn oldu*
136.5.20	*O girān-māye-i yāḳūt-çehre*	*bir güher-pāre H̱azīne içre*
137.5.21	*Ẕikri ẖayrolsun o raḥmet-kārıñ*	*āhını almaz idi bu zārıñ*
138.5.22	*Dil-i nā-şādımı şād eyler idi*	*nigeh-i luṭf-ile yād eyler idi*
139.5.23	*Uġradım ʿaşḳı ile gird-āba*	*bār-gīr oldu göñül dolāba*
140.5.24	*Derd-ile şām ü seḥer ser-mestim*	*ʿaşḳ zencīri ile dil-bestim*
141.5.25	*Ben ise olmadım ol ʿāşıḳ*	*ne daẖi ʿaşḳı işittim sābıḳ*
142.5.26	*Nedir ol şuʿleli āteş tende*	*n'ola yā Rabb[i] bu ḥālet bende*
143.5.27	*Ṭutuşur dilde muḥabbet nārı*	*kimseye fāş edemem esrārı*
144.5.28	*Baña bir ehl-i dil oldu cāsūs*	*aña ḥālim meger olmuş maḥsūs*

8 Yazma/4b: vaḳʿa.

9 ʿA, B: aşḳ. Ancak kafiye ve beyitteki ʿḳalem' ve ʿyazdı' kelimeleri gözönüne alındığında 'meşḳ' kelimesinin daha uygun olduğu ortaya çıkıyor.

10 Yazma/4b: 118. beyit 117. beyitten ve 120. beyit 119. beyitten önce gelmektedir.

11 Yazma/4b:
123.5.7.1
Ben ne açım ki Kilārı bulayım
ne sipāhım ki Seferli olayım

145.5.29 *Bu kebāb olmuşu bir yana çekip* — *nemek-i sūzları zaḫm üzre ekip*
146.5.30 *Dedi ebr olmasa bārān yağmaz* — *Fāżıl-ā nīze çuvala ṣığmaz*
147.5.31 *Serseri gezmedesin āvāre* — *ʿaşḳa düşmüş gibisin bī-çāre*
148.5.32 *ʿaşḳ derler bu belāya ezelī* — *bu eder ʿaḳl-ı Felāṭūnı*[12] *deli*
149.5.33 *Ol zamān sīnemi ṣad-berk ettim* — *ne belā olduġunu derk ettim*
150.5.34 *Āh vāh eyleyerek şām ü seḥer* — *dil-i pür-āteş olup ḫākister*
151.5.35 *Gösterirken baña ol pāk-neseb* — *kāhiçe rū-yı rıżā kāh ġażab*
152.5.36 *Ben-de ol ḥālet ile ḥayrānım* — *kāh ḫandān u gehī giryānım*
153.5.37 *Bir de gördüm-ki o pākīze vücūd* — *nā-gehān oldu o yerden nā-būd*
154.5.38 *Der-ʿaḳeb tābiʿ olurdu cānım* — *āh eger olsa idi imkānım*
155.5.39 *Çıḳsa ol ẕāt-ı laṭīf eflāke* — *ṣarılır idim o dāmen-pāke*
156.5.40 *Dil serāy içre olup naġme-serā* — *rūz u şeb nāle-keş-i vāveylā*
157.5.41 *ʿāḳıbet ḳıldı dil-i ḫaste firāġ* — *dūr olan gözden olur dilden ırāġ*
158.5.42 *Dile firḳatle selāmet geldi* — *ḳahr yüzünden ʿināyet geldi*
159.5.43 *Olmasa belki o firḳat ḥādiṯ* — *ḳays-ı Mecnūn'a olurdum ṯāliṯ*
160.5.44 *Oldu ol Yūsuf-ı ṡānī o güzel* — *dil-i nā-şāda belā-yı evvel*
161.5.45 *Edelim ism-i şerīfin mektūm* — *levḥ-i endīşede ḳalsun mersūm*
162.5.46 *Dā'imā ḥüsn-i girān-māye miṡāl* — *ola yā Rabbi ʿazīz*[13] *[ü] ḫoş-ḥāl*
163.5.47 *Mā-ḥaṣal on iki māh ol maḥrūs* — *eyledi taḫt-ı derūn üzere cülūs*

6. *Maʿşūḳ-ı diger*

164.6.1 *Diñle ey mā'il-i efsāne-i ʿaşḳ* — *mācerā-yı dil-i dīvāne-i ʿaşḳ*
165.6.2 *Çünkü ol vaḳʿadan āzād oldum* — *ḫande-rīz-i dil-i Ferhād oldum*
166.6.3 *ʿaşḳı añdıḳça büyük söyler idim* — *daḫi erbābına daḫl eyler idim*
167.6.4 *Ḫavf-ı ʿaşḳ-ile girīzān oldum* — *düşmen-i zümre-i ḫūbān oldum*
168.6.5 *Ḳıldı bir mertebe tabʿım nefret* — *yanıma gelse eger bir āfet*[14]
169.6.6 *Her nigāhı baña cān-keş görünür* — *ruḫ-ı alı yanar āteş görünür*
170.6.7 *Görünür zülfü baña mār gibi* — *çeşmime ol ḫaṭ-ı nev-ḫār gibi*
171.6.8 *Ḳılsam āġāze-i ḫatm-i Ḳur'ān* — *eylerim ḳıṣṣa-i Lūṭu nisyān*
172.6.9 *Bilmeyen ehl-i belādan ḫarlar* — *hāy ne żālim mutaʿaṣṣıb derler*
173.6.10 *Ben ise eyledigim sāḫtedir* — *bu reviş bende nev-endāḫtedir*
174.6.11 *Hem göñül cezbe-i ʿaşḳa bende* — *ʿaşḳtan hem daḫi ḫavf üstünde*
175.6.12 *Bākire ḳız gibi hem şehveti var* — *hem vecaʿdan ṣaḳınup nefreti var*
176.6.13 *Göñlüm ol ḥāl-ile efkende iken* — *cezbe-i ʿaşḳ-ile lerzende iken*
177.6.14 *Düştü işkenceye ṭabʿ-ı meyyāl* — *bozdu tedbīrimi ẓālim fi'l-ḥāl*
178.6.15 *Yazılan cebhe-i nāsa bī-şekk* — *olamaz nāḫun-ı tedbīr-ile ḥakk*
179.6.16 *Yine bir ʿaşḳ-ile medhūş oldum* — *ḳaçtıġım dāma yine dūş oldum*
180.6.17 *Bir civān-pāreye oldum bende* — *ḫoş edā tāze beden nāzende*
181.6.18 *Şöhret-i ismi Süleymān Beg idi* — *yüregi ʿāşıḳa ṭaştan pek idi*
182.6.19 *Ḳaddi bir serv-i ser-āzāde idi* — *adı Būstāncıbaşı-zāde idi*
183.6.20 *Laʿli bir mühr-i Süleymānīdir* — *üns ü cān bende-i fermānıdır*

12 A, B: Felāṭūn.

13 Yazma/6a: ʿazīz; A, B: ʿazīzim.

14 Yazma/6b: 168.6.5.1
O tecāhül o şitāb-ile ḳıyām
bezme bir ġonce-dehān verse selām

184.6.21	*Rūzigār attı Süleymān'a beni*	*hüdhüd etti aña bu nāle-zeni*
185.6.22	*Ḥanım aynası gibi bir tendir*	*dile her bir müjesi*[15] *sūzendir*
186.6.23	*Bir Süleymān bu ki Belḳīs-āsā*	*ġamzesi cin degil İblīs-āsā*
187.6.24	*Kişver-i sīnede ẖāḳān oldu*	*gönlümüz taẖt-ı Süleymān oldu*
188.6.25	*Olalı ʿaşḳı ile efkende*	*etmedim bir nefes olsun ẖande*
189.6.26	*Ṣabr ü ārāmımı teştīt etti*	*beni dīvānına ʿifrit etti*
190.6.27	*Ḥarf-i vāḥid baña söz söylemedi*	*nigeh-i lutf-ile şād eylemedi*
191.6.28	*Mā-ṣadaḳ oldu aña bu tems̱īl*[16]	*yırtıcı ḳuşuñ olur ʿömrü ḳalīl*
192.6.29	*Oldu ġonce-i gül-zār-ı*[17] *emel*	*vāh-ki yaġmā-şode-i dest-i ecel*
193.6.30	*Dile zaẖm açtı yine cān üzre*	*geldi hicrān baña hicrān üzre*
194.6.31	*Göñül az ḳaldı-ki ġam-gīn olacaḳ*	*türbesinde ẖācı Yāsin [?] olacaḳ*
195.6.32	*Mā-ḥaṣal oldu o naẖvet kāmı*	*dil-i nā-şāda belā-yı s̱ānī*
196.6.33	*ʿāḳıbet başḳa tecellī buldu*	*żulmün añdıḳça tesellī buldu*
197.6.34	*Biñ ile yüz daẖı ṭoḳsan iki*	*ber-hevā oldu Süleymān mülki*
198.6.35	*Bir buçuḳ sāl o Süleymān-dīvān*	*ṭuttu evreng-i derūn üzre mekān*

7. *Maʿşūḳ-ı diger*

199.7.1	*Diñle ey naẖme-şinās-ı ʿuşşāḳ*	*nāle-i muṭrib-i ẖoş-nāy-ı firāḳ*
200.7.2	*Dil-ki ol mehlikeden buldu ẖalāṣ*	*lucce-i dīgere oldu ġavvāṣ*
201.7.3	*Leẕẕet-i ʿaşḳı alup dīvāne*	*gördü-ki şemʿe olur pervāne*
202.7.4	*Dil-i Mecnūn arayıp Leylā'sın*	*ya*[18] *belāsın bula ya Mevlāsın*
203.7.5	*Cüst ü cū eyler iken tāze belā*	*başına geldi ḳażā āh ne ḳażā*
204.7.6	*Bir civān-pāre-i dil-dāde ferīb*	*dil-i üftādesi bī-ṣabr ü şekīb*
205.7.7	*Ḥandesi vuṣlatı eyler īmā*	*ġamzesi līkin eder istihzā*
206.7.8	*Öyle fındıḳçı o çeşm-i bādām*	*kāh puẖte görünür kāhīçe ẖām*
207.7.9	*Dengi yoḳ ḥāṣılı bir fitne-i cān*	*bü'l-ʿaceb şuʿbede-bāz-ı ẖūbān*
208.7.10	*İsmi ẖalḳ içre o ṣāḥib-naẖvet*	*Şehlevendim ile buldu şöhret*
209.7.11	*Ṣanʿati olmuş idi ẖʷānende*	*se sene murġ-ı hevā-efkende*
210.7.12	*Farṭ-ı tesẖīr ile āvāzı bülend*	*naġmesi oldu dil-i zāre kemend*[19]
211.7.13	*Hüsnü yoḳtur sesine dūş oldum*	*ānı yoḳ nāzına medhūş oldum*
212.7.14	*Yüzüne dā'ire ṭutsa o perī*	*döğünür def gibi üftādeleri*
213.7.15	*Perdeden çıḳtı o çeşm-i billūr*	*yattı āġūşa mis̱āl-i ṭanbūr*
214.7.16	*Düşmen āġūşunadır uyẖusu*	*baña ammā ki ḳulaḳ burġusu*
215.7.17	*Bir ḳamış oyunu var ortada*	*ne düdüktür arada üftāde*
216.7.18	*Yaʿnī nekkāresine nice ḥerīf*	*gösterip ḍarb-ı s̱aḳīl ile ḫafīf*
217.7.19	*Ney gibi ṭanṭana-i mūsiḳīden*	*dāġ dāġ oldu dilim bu ṣıḳıdan*
218.7.20	*Oturup naġme-i mūsiḳārī*	*ki ḥüseynīye çıḳardı kārı*
219.7.21	*Dil bu ḥāletle telāş eyler iken*	*ruḳebā ile ṭırāş eyler iken*
220.7.22	*Ḳıldı bir pīr-i köhen-sāle ẓuhūr*	*aḳ baba çehreli nikbet ḳanbūr*
221.7.23	*İẖtiyār etti o pīr-i fānī*	*ḳocalıḳta heves-i ṣubyānī*
222.7.24	*Pīr iken eyledi iġvā ẖennās*	*azdı yüzden ṣoñra*[20] *ẓālim papas*

[15] A, B: mezesi

[16] B: şemtīl

[17] A, B: ol ġonce-i gülzāra.

[18] Metinde احىج يسن olarak, vezni belirtecek biçimde dizilmiş.

[19] Yazmada 7b'nin son beyti olan 210'dan 8a'nın ilk beyti olan 270. beyte kadar 60 beyit eksiktir.

[20] Vezin gereği 'ṣo-ra' okunmalı.

223.7.25	*Ya'nī ol ṭıflıñ olup lalası*	*ṭaḳtı engüştine ol elmāsı*
224.7.26	*Köhne üstād-ı cefā ol ṣanemi*	*felek ol ẓālime ḳıldı 'acemī*
225.7.27	*Aldı mu'tād-ı serāy üzre daẖı*	*hāle-i ḳabżaya ol māh-ruẖı*
226.7.28	*Meger ol māha göñül vermiştir*	*onu zaẖm-ı diline ṣarmıştır*
227.7.29	*Oldu hep reh-güẕer-i yāre telef*	*iddiẖār ettigi emvāl-i selef*
228.7.30	*Olmuş idi yine ol pīr-i ḳodoş*	*dil-berān zümresine baş çavuş*
229.7.31	*Şöyle żabṭ etti o pīr-i fānī*	*nice ġayret ile ol oğlanı*
230.7.32	*Eyledi zümre-i 'uşşāḳı yasaḳ*	*kimseye ẖoş görülür mü bu nesaḳ*
231.7.33	*Gül-i ruẖsārına toz ḳondurmaz*	*zülfüne dest-i ṣabā ṣundurmaz*
232.7.34	*Çeşme ḥavlīsine gitse o perī*	*aña pey-revlik eder çeşm-i teri*
233.7.35	*H̱āne-i meşḳe berāberce alır*	*yanına def gibi onuñ ṭaḳılır*
234.7.36	*Görünür ẓāhirī bir pīr-i dü-tā*	*itse āġūşa o māhı ammā*
235.7.37	*Ḥırs-ile şöyle çeker pīrāne*	*Rüstem oldu ṣanasın çingāne*
236.7.38	*Belī şeftāliye dā'ir işi yoḳ*	*göbegin ısıracaḳ bir dişi yoḳ*
237.7.39	*Leb-i cānāneyi emse o ẖabīs̱*	*tükrügüyle ider idi telvīs̱*
238.7.40	*Nice ṣabr ide bu derde Fāżıl*	*'āşıḳ olur mu bu kāra ḳā'il*
239.7.41	*Āh ey pīr-i dimāġ-efsürde*	*ey köhen-sāl-i 'ateh-āzürde*
240.7.42	*Dilerim ḳāmetiñ olunca dü-tā*	*ittikā eylemege bulma 'aṣā*
241.7.43	*Eyleseñ aḳ bıyuġa bir ḳalafāt*	*boyasın almaġa bulma paravāt*
242.7.44	*Sen-de ey ġamzesi ẓālim āfet*[21]	*bulasın cins-i 'amelde ücret*
243.7.45	*Bir sitem-kāre giriftār olasın*	*rūz u şeb 'aşḳ-ile nā-çār olasın*
244.7.46	*Pīr iken 'aks ola sende şehvet*	*arayıp bulma bir ehl-i ḳuvvet*
245.7.47	*Yoġ-imiş sende es̱er teḳvādan*	*böyle aldım ẖaberi sūrnādan*
246.7.48	*Ḳāmetim ṣūret-i bī-cān gibi*	*ya'nī destindeki çevgān gibi*
247.7.49	*Çünki tel ḳırmaḳ imiş ḳānūnuñ*	*yüregi ḳıl gibidir meftūnuñ*
248.7.50	*Şöyle feryāda gelip bu rencūr*	*nālesi dedi kemāne ṭanbūr*
249.7.51	*Dil bu ḥālet ile ḥasret-keştir*	*gece gündüz ṭutuşur āteştir*
250.7.52	*Niçe şarḳılar oña söyleyerek*	*Fāżıl'ıñ ḥāli yamandır diyerek*
251.7.53	*'āḳıbet derd-ile cāndan geçti*	*ḳahr-ı luṭf-ı dü-cihāndan geçti*
252.7.54	*Dād elinden diyerek ol māhıñ*	*baña teng oldu sarāy[ı] şāhıñ*
253.7.55	*Bir bahāneyle edip āh firār*	*ẖaste-dil ṭaptı çürük bir tīmār*
254.7.56	*Ṭurmadı āteş-i 'aşḳ efzūna*	*atılup kelle gibi bīrūna*
255.7.57	*Yine bir ẖaylī zamān ol bed-ẖū*	*olmadı levḥa-i dilden memẖū*
256.7.58	*İsmini vird-i zebān eyler idim*	*daẖi añdıḳça fiġān eyler idim*
257.7.59	*Giderek ġā'ileler cūş etti*	*dil o cānānı ferāmūş etti*
258.7.60	*Gerçi ol mehlikeden dūr oldum*	*cevr-i ālām-ile ma'ẕūr oldum*
259.7.61	*Beñzedi bu reviş-i nādānī*	*yaḳmaġa bir bit için yorġanı*
260.7.62	*Mā-ḥaṣal oldu o ẓālim çelebi*	*çektigim derd-i felāket sebebi*
261.7.63	*Üç sene saṭvet ile ol ġaddār*	*eyledi taẖt-ı derūn üzre ḳarār*
262.7.64	*Kāfir ol mertebe ḳıydı cāna*	*raḥmet oḳuttu Hülāgū ẖāna*
263.7.65	*Bu felāketlere olup bā'is̱*	*dil-i nā-şāda belā-yı s̱ālis̱*
264.7.66	*Oldu ol vāḳı'a-i şūr-engīz*	*biñ ile yüz daẖı ṭoḳsan sekiz (1198)*

[21] B: اذات.

265.7.67	*O vaḳitten feleğin tevbīh̲i*	*tā ki bu on senesi tārīh̲i*
266.7.68	*On iki yılda bulup encāmın*	*tā ki gösterdi burūc aḥkāmın*
267.7.69	*Ol zamāndan bu zamāna gelicek*	*ḳaldım ālām-ile maġdūr-ı felek*
268.7.70	*Tā ki raḥm eyledi şāh-ı devrān*	*ḳıldı nān-pāremi luṭf ü iḥsān*
269.7.71	*ʿömrünü eyleye Allāh efzūn*	*bula devrinde ferah her maḥzūn*
270.7.72	*Sāyesinde aluruz iḥsānın*	*çekilenin buluruz nisyānın*
271.7.73	*Fāżıl'ıñ ḥāżır ola dil-cūsu*	*çektiği acılarıñ ṭatlusu*

8. *Maʿşūḳ-ı diger*

272.8.1	*Ey heves-kār-ı peyām-ı tāze*	*işte şoş ḳıṣṣa-i nev-āġāze*
273.8.2	*Çünkü āzāde-i hicrān oldum*	*ḥavf-ı ʿaşḳ-ile girīzān oldum*
274.8.3	*Yine göñlüm dediğim ʿayyārım*	*düşmenim āh o h̲ıyānet-kārım*
275.8.4	*Beni bir dil-bere medhūş etti*	*ḳaçdığım çāha beni dūş etti*
276.8.5	*Ṣıḳılıp ḥāṣılı bir gün dil-i zār*	*ḳıldı ġamdan heves-i geşt ü güẕār*
277.8.6	*Ġalaṭa semtine düştü güẕerim*	*bir sitem-kāre erişti naẓarım*
278.8.7	*İsmine derler imiş İsmaʿīl*	*oldu ḳurbān[ı] onuñ[22] ḳalb-i ʿalīl*
279.8.8	*Çengilerde meger ol şūh̲-ı cihān*	*ḥüsn-ile bulmuş idi şöhret ü şān*
280.8.9	*ʿaybı ancaḳ bu ki ol cānāne*	*milleti olmuş idi çingāne*
281.8.10	*Çeşmi ettikçe derūnu tārāc*	*ġamzesi dilden alır[23] āh h̲arāc*
282.8.11	*Öyle kışmīrī güzel ʿanberdir*	*reng-i ruh̲sār ü teni esmerdir*
283.8.12	*Telh̲-kām etti beni ṭatlu sözü*	*nūr-ı ʿaynımdır onuñ h̲aste gözü*
284.8.13	*Belli her cilvesi cān-perver idi*	*eli aġzına uyar dil-ber idi*
285.8.14	*Gerçe Ḳıbṭī idi ol serv-i sehī*	*ʿaşḳ anı ḳıldı göñül pādişehi*
286.8.15	*Böyledir ḳā'ide-i ʿaşḳ-ı ġayūr*	*dilde çingāneyi eyler Tīmūr*
287.8.16	*H̲āne-ḳāh-ı dil-i İslām-ārāy*	*oldu ol dil-bere eyvān-serāy*
288.8.17	*Ḳılmış üftādelere[24] ol āfet*	*künc-i mey-h̲āneyi cāy-ı vuṣlat*
289.8.18	*Ṭolaşur nāz-ile her mey-kedeyi*	*şād eder luṭf-ile miḥnet-zedeyi*
290.8.19	*Ṣaldı ferdālara bu nāle-zeni*	*Ṣāve mey-h̲ānesine attı beni*
291.8.20	*Tevbeler bādeyi nūş ettim ise*	*künc-i mey-h̲ānede cūş ettim ise*
292.8.21	*Ḳangı mecliste ʿaceb cām oldu*	*ol perī gelmedi ah̲şam oldu*
293.8.22	*İntiẓār ile çekip kāh taʿab*	*nerede ḳaldı o meh-pāre ʿaceb*
294.8.23	*Gündüz olunca o nūr-ı ümmīd*	*Ġalaṭa semtine olur h̲ūrşīd*
295.8.24	*ʿazm eder semt-i Balāṭ'a geceler*	*anda meh-pāre olur tā-be-seḥer*
296.8.25	*Bu siyāḳ üzre o mihr-i rah̲şān*	*çarh̲-ı eyyāmı ederdi devrān*
297.8.26	*Felek olursa müsāʿid kāhī*	*getirir h̲ānemize ol māhı*
298.8.27	*Aña eylerdi ṣurāḥi[25] secde*	*ḳulḳulı der idi "dāme mecde"[26]*
299.8.28	*Raḳṣa başlar idi ol cānāne*	*kāh ayaġ üzre ṣunar peymāne*
300.8.29	*Elde çār-pāresi eyler çıḳ çıḳ*	*der imiş cān-ı raḳībe gel çıḳ*
301.8.30	*Naġra[27] urduḳça o çingāneleri*	*hū çeker ʿāşıḳ-ı mey-h̲āneleri*
302.8.31	*Cemʿ olur seyrine envāʿ-ı beşer*	*ṣaḥn-ı mey-h̲āne olur bir maḥşer*
303.8.32	*Ol perī şīve ile ortada*	*raḳṣ eder şöyle h̲arīḳ-i ʿāde*

[22] A, B: ḳolañ/ḳuluñ.

[23] A, B: olur.

[24] A, B: üftādeleri.

[25] A: żurāh̲ī; B: şurāh̲ī.

[26] A, B: rām-ı mecde

[27] 'naġme': baskılar ve yazmalarda [غ] yerine [ع] ile yazılmıştır. Ayrıca bkz. beyit 324, 381.

304.8.33 *Ḥam terellā tereli diñler idi* | *o da üftāde gibi iñler idi*[28]
305.8.34 *Ṭağılıp encümen-i ʿālem-i āb* | *olur ol-demde h̲arābāt h̲arāb*
306.8.35 *O bahāneyle gider ol āfet* | *dil ḳalır küşe-nişīn-i firkat*
307.8.36 *Ḫūn-ile dīde-i ḥasret ṭolsun* | *tā ki ferdāda mülāḳāt olsun*
308.8.37 *Gelse de mey-kedeye ol dil-ber* | *ruḳebā kāfiri ḳolṭuḳta gezer*
309.8.38 *Bir ayaḳlı ṣanem eyler deverān* | *gezmede hem ṣıfat-ı dervīşān*[29]
310.8.39 *Hep gümüş ḥalḳalı olsa ḳuşağı* | *çizmeliden kesilir mi ayağı*
311.8.40 *Ḫum gibi yattı o mevzūn*[30] *ḳıçlı* | *servili olmaḳ için ṣarnıçlı [?]*
312.8.41 *Şuʿle-i ḥüsnü cihāna maḳsūm* | *gitmege kāhī Fener semtine mūm*
313.8.42 *Kāh ḥelvāya gider vaḳt-i şitā* | *yağını bala ḳatarlar aʿdā*
314.8.43 *Kāh düğüñlerde gezer vaḳt-i bahār* | *yazı bu güne imiş ey dil-i zār*
315.8.44 *Böyle dildāre olanlar medhūş* | *Hindī seyyāḥı gibi h̲āne be-dūş*
316.8.45 *Bu siyāḳ üzre olurken dil zār* | *ġam ü ālām ile evḳāt güz̲ār*
317.8.46 *Bir gün ol dilber-i ʿālem tārāc* | *nāgehān oldu heves-kār-ı zevāc*
318.8.47 *Edrene şehrine gitti pederi* | *gezdi hep andaki çingāneleri*
319.8.48 *Ḳalbur üstüne gelen Ḳıbṭīden* | *buldu bir duh̲ter-i pākīze-beden*
320.8.49 *Ced-be-ced muḥsine-i çerge-nişīn* | *ḥüsnü ormana medār-ı tezyīn*
321.8.50 *Aḳrabāsından anı ḳıldı ṭaleb* | *erdi maḳṣūduna bī-renc ü taʿab*
322.8.51 *Ḳıbṭīler āyīni üzre o civān* | *gönderip bir ḳıl elek aña nişān*
323.8.52 *O dah̲i etti maḳāmınca maḳāl* | *ṭabl ü sūrnā aña ḳıldı irsāl*
324.8.53 *Pederi nağra*[31] *çekip merdāne* | *ṭoldu ormana bütün çingāne*
325.8.54 *Bindi bir boz eşeğe duh̲ter-i nāz* | *yükletip h̲arlara esbāb-ı çihāz*
326.8.55 *Ṭabl ü sūrnā ile bir eski kilim* | *bir dah̲i kelb-i ʿaḳūr-ı taʿlīm*
327.8.56 *Ṭoldu çingānelerīñ evbāşı* | *ḳandasın āh h̲arāçcıbaşı*
328.8.57 *Çıktı ol meh anı istiḳbāle* | *ʿālem eṭrāfında oldu hāle*
329.8.58 *Esbine bindi niçe ʿāşıḳ-ı zār* | *dil-beriñ yoluna oldu tātār*
330.8.59 *Ḳurulup çergeleri ṣaḥrāda* | *cānib-i semt-i Dāvud Paşa'da*
331.8.60 *O civān aldı eliyle reseni* | *h̲ardan indirdi o nāzik bedeni*
332.8.61 *Postekiler döşenip çergāda* | *O ḳuzu oldu nişīn ortada*
333.8.62 *Ḳurulup encümen-i ʿaḳd-i nikāḥ* | *çağrılıp meclise pīr-i seyyāḥ*
334.8.63 *Yaʿnī ol şüphe-küşā-yı çingān* | *Ḳıbṭīyān müftīsi şeyh̲-i orman*
335.8.64 *Ṣadra geçti o kitābsız h̲ʷāce* | *şırtına ḳoç derisi ferrāce*
336.8.65 *Ḳıldı āyīn-i zevāc-ı yārī* | *Ḳıbṭīyān ʿādeti üzre cārī*
337.8.66 *Mihr ol duh̲ter-i şevḳ-engīze* | *māvī boncuḳtan iki āvīze*
338.8.67 *Vere bir eski oba çadırlıġ* | *el degirmeni dah̲i ağırlıġ*
339.8.68 *Vere ihdā dah̲i ol dürdāne* | *bir ṭaraḳ ol büt-i ʿālīşāne*[32]
340.8.69 *O civān-pāreye ol ayu gidi* | *ḳurt götü üzre yemīn eyle dedi*
341.8.70 *Şöyle kim ol ḳızı taṭlīḳ edicek* | *düze zülfünden aña bir ḳıl elek*
342.8.71 *Ḳalḳtı ol mevkib-i vālā-ʿünvān* | *ip ḳuşandı yine ḥammāre-keşān*
343.8.72 *Ol-ḳadar ḫalḳ-ile yollar ṭoldu* | *ṣanasın fitne-i Deccāl oldu*
344.8.73 *Girdi İstanbul'a ol meh-çehre* | *şeref-i şems-ḳırān-ı Zühre*
345.8.74 *Geldi alay ile ol ḥüsn-ārāy* | *buldu şenlik yine Ayvān-sarāy*

[28] Yazma/9a:304.8.33.1
Nā-gehān etse muḥabbet güz̲erān
ceres-i mey-kede eyler çan çan
304.8.33.2
ḳol gibi sāḳī ayağın deng al
sen-de h̲aclet-ile ḳaddin reng al [vezin ve anlam?].

[29] Yazma/9a: 309.8.38.1
Sevilir mīr-i gedāya dereye [?]
ṭolaşır mey-kededen mey-kedeye

[30] Yazma/9b: omuzdan.

[31] Bkz. dipnot 27.

[32] A, B: kafiyeler vezni bozacak biçimde 'dürdān' ve 'ālīşān' olarak geçiyor.

346.8.75	*Görülüp şuʿle-i ḥüsn-i dil-ber*	*gözün aydın dediler ehl-i Fener*
347.8.76	*H̲āneye girdi o meh-pāre-i nāz*	*ḳıldılar resm-i zifāfa āġāz*
348.8.77	*ʿālemi ṭuttu dügün sūrnāsı*	*başladı raḳṣa felek Zühresi*
349.8.78	*Oldu ḳoç başına ḳurban ol-dem*	*ʿaşḳ-ı İsmaʿīl'e ser verdi ġanem*
350.8.79	*Evvelā her yaña daʿvet ṣaldı*	*ne müselmān ü ne kāfir ḳaldı*
351.8.80	*Çekilüp h̲alḳa mülūkāne sımāṭ*	*oldu maḳṣūd sımāṭ-ile Balāṭ*[33]
352.8.81	*Yağlı buzağı için baḳ derde*	*ʿāşıḳān gibi ṣarardı zerde*
353.8.82	*Ṣaḥna ḳadın budu-kim yayıldı*	*ağzını açtı imām bayıldı*
354.8.83	*Bala müstaġriḳ olup aʿżāsı*	*liḥyesi oldu keten ḥelvāsı*
355.8.84	*O büberli ḳızarılmış kelle*	*dalḳavuğa yedirir çoḳ sille*
356.8.85	*Dedi bir ehl-i şikem ol h̲alḳa*	*börege ḥaḳḳ bu ki bağrım yufḳa*
357.8.86	*Uzanıp ṣaḥn-ı pilāva ṣağı*	*açtı bir yaḥni ḳapan ṣoğanı*
358.8.87	*Et için köfte-h̲orān ḳıldı dögüş*	*verdiler birbirine h̲aylī sögüş*[34]
359.8.88	*Açtı bāzūsunu ol penbe vücūd*	*ḳaymaḳ olursa beyāż çehre çi sūd*
360.8.89	*Fem-i yāre dedi her ṣaḥn-ı yemek*	*āh bir loḳma olaydım keşkek*
361.8.90	*Sāʿid-i dil-beri gördü h̲ūrma*	*ʿāşıḳıñ bağrı olup ḳavurma*
362.8.91	*Bir ḳabaḳ ṭolmasıdır bāzūsu*	*yağlı ḳuyruḳ ṭaraf-ı dil-cūsu*
363.8.92	*Bu ṭaʿāma dedi bir bağrı kebāb*	*leb-i cānān yaraşır olsa nōş-āb*
364.8.93	*Çekti bir sofra-i şāhāñe niẓām*	*tā ki yārān dedi isrāf ḥarām*
365.8.94	*Şeb-i tār eyledi āfāḳa hücūm*	*ṭağılıp meclisimiz hemçü nücūm*
366.8.95	*Ḥacle-gāhe girip ol duh̲ter-nāz*	*ḳıldılar resm-i zifāfe āġāz*
367.8.96	*Şöyle zībāyişine virdi niẓām*	*ṣanasın Zühredir ol bint-i kirām*
368.8.97	*Buldu ārāyiş-i ḥüsn ü ānı*	*māşiṭa ṣadra geçirdi anı*
369.8.98	*Oturup küşeye h̲od-bīn oldu*	*aḳrabā h̲āneye geldi ṭoldu*
370.8.99	*Meger āyīn-i zifāfıñ şartı*	*böyle ḳānūn-ı ḳadīm-i Ḳıpṭī*
371.8.100	*Pederi geldi mis̱āl-i ejder*	*h̲āneye girdi elinde h̲ançer*
372.8.101	*Bed-ter āvāz-ile ol nikbet-i şūm*	*ḳıldı bī-çāre ḳız üstüne hücūm*
373.8.102	*Özge feryād ü fiġān eyleyerek*	*ṣad yemīn ile bunu söyleyerek*
374.8.103	*"Virmezem ḳızımı ben öldürürüm*	*yüzerim postuna ṭuz ṭoldururum"*
375.8.104	*Ḥāżırān ṭuttu anı ḳıldı recā*	*"Be-meded ḳıyma amān n'oldu saña"*
376.8.105	*Ḳurtulup ol dah̲i eyler ḥamle*	*yetişip yine ṭutarlar cümle*
377.8.106	*Bir ḳıyāmet arada bir ġavġā*	*çağırır zenleri hep vāveylā*
378.8.107	*Girişip birbirine nikbetler*	*ḳarışıḳ erkek ile ʿavratlar*
379.8.108	*Ḥalḳa çingāne dügünü evvel*	*bu sebeb oldu meger ḍarb-ı mes̱el*
380.8.109	*Meger ol vācibe-i ġayret imiş*	*cümle çingānelere ʿādet imiş*
381.8.110	*Tā seḥer nağra ile çingāne*	*ḳıldı ol h̲āneyi mātem-h̲āne*
382.8.111	*Tā ki bir h̲ilʿati muʿtād üzere*	*getirip attı o berbād üzere*
383.8.112	*Gitti ḳuyruḳ ṣallaraḳ ol nikbet*	*üstüh̲*^{w}*āndır fem-i kelbe rüşvet*
384.8.113	*O ḳadar ʿarbede ḳıldı o gidi*	*ki ḳızı h̲avf-ile bayılmış idi*
385.8.114	*Ḥoy-i ruh̲sār ile ol ġonce-dehān*	*yüzüne gül ṣuyu ḳıldı efşān*
386.8.115	*Nergis-i çeşmini ettikte küşād*	*gördü ol ġonceyi oldu dil-şād*
387.8.116	*Dil-ber ü duh̲teri gördü ḳırḳın [?]*	*onlara dedi geliñ*[35] *yenge ḳadın*

[33] Yazma/10b: sımāṭiyye-i Balāṭ.

[34] Yazma/11a: 358.8.87.1 Oldu cāh-ı ẓaḳan-ı cānāne ʿaraḳ-ı şerm-ile tarh̲ana

[35] Yazma/12a: gelin

388.8.117	*Verdi ol ezraḳa-i bed-aḫter*	*dest-i cānānı be-dest-i duḫter*
389.8.118	*Ḳodu bir ḫāneye ol mihr ü mehi*	*ṣarılıp yāsemīne serv-i sehī*
390.8.119	*Açtı rūyundaki pūşīdesini*	*evvelā öptü iki dīdesini*
391.8.120	*Ṣanma pūşīdesi bir zerrīn ipek*	*Ḳıptīler ʿādeti üzre ḳıl elek*
392.8.121	*Ḳonmadan üstüne ol hüdhüd-i cān*	*yıḳılıp nāz-ile ol tāze fidān*
393.8.122	*Fetḥ olup nuḫbe-i iḳlīm-i ṣafā*	*açılıp dü ten-i kenzen ḫafā*
394.8.123	*Göricek dāne-i bādām iki şaḳ*[36]	*dedi bir gözlüsüne ḥikmete bak*
395.8.124	*Anda mercān ḳuyusu nādiredir*	*iki eṭrāfı*[37] *gümüşten deredir*
396.8.125	*Jāleler döktü eşek lālesine*	*yaʿnī toḫm ekti beşer tarlasına*
397.8.126	*Ṣaplayıp şīşe o nev-kālāyı*	*üstüne urdu ḳızıl tamġayı*
398.8.127	*Bir nişān ṭaşı dikildi ṭaġa*	*ki gümüş balıġı düştü aġa*
399.8.128	*Urdu bir nīşter o keskin faṣṣād*	*ḫūna ḳandı yine ol ehl-i fesād*
400.8.129	*Ḳanlı ḳuyu iken eyvāh evvel*	*oldu bir Çatladı ḳapı o maḥal*
401.8.130	*Yuva ḳızdırmaḳ için orṭasına*	*o ḫoros baḳmadı yumurṭasına*
402.8.131	*Bırağıp lengeri āvīze eder*	*bir direkli ḳızıl elmaya gider[?]*
403.8.132	*Yār oḳun attı-da yayın yaṣtı*	*ḳoñşu ḳapısına ḳandīl aṣtı*
404.8.133	*Baḳ belā bunda ki bu kār-ı ḳadīm*	*oldu ol dil-bere bir emr-i ʿaẓīm*
405.8.134	*Cāme ḫ^w āb içre dem-ā-dem ol māh*	*ḳıldı bu luʿbeyi muʿtād eyvāh*
406.8.135	*Çalışır ġayret ile leyl ü nehār*	*ʿāḳıbet bulmadı ol çāha ḳarār*
407.8.136	*Bu civānlıḳ belī bir sūz-efken*	*pīrehendir kişiye āteşten*
408.8.137	*Mā-ḥaṣal ṣoldu gül-i ḫandānı*	*ḳalmadı cezbe-i ḥüsn ü ānı*
409.8.138	*Ḳalmadı raḳṣa daḫi imkānı*	*itse çār-pāre olur her yanı*
410.8.139	*ʿāḳıbet eyler iken böyle ḫırāş*	*oldu emrāżile merhūn-ı firāş*
411.8.140	*Çoḳ naṣīḥatler edip ʿuşşāḳı*	*līk hīç diñlemedi laḳlāḳı*
412.8.141	*ʿāşıḳānı ġam ile iñletti*	*sözü kāfir sekene diñledi*
413.8.142	*Güzelim eyleme isrāf meded*	*naḳd-i cāna ne bu iṭlāf meded*
414.8.143	*Bu yola kelle verenler çoḳtur*	*āh o bī-raḥmi ṭoyurmuş yoḳtur*
415.8.144	*Kör gibi baḳmadı ṣaġ u soluna*	*gitti bī-çāre meded ṭop yoluna*
416.8.145	*ʿāşıḳān hep çekilip ḳıldı vedāʿ*	*nefrete bāʾiẕ olup bu evżāʿ*
417.8.146	*Oldu evreng-i cigerden maḫlūʿ*	*ḳaldı pes pāye-i hecre mevżūʿ*
418.8.147	*Dil-i zārım yine iṭlāḳ oldu*	*başḳa bir miḥnete müştāḳ oldu*
419.8.148	*Oldu tārīḫ-i cüdūl-i vaḳʿa*	*elf miʾe daḫi tısʿīn tisʿa [1199]*
420.8.149	*Yedi ay oldu o māh-ı münīr*	*hāle-i sīnede ṣāḥib-teʾs̱īr*
421.8.150	*O da eslāfına oldu tābiʿ*	*dil-i zāra bu belā-yı rābiʿ*
422.8.151	*Feleğiñ şīvesine kārına baḳ*	*diñle bu nükteyi esrārına baḳ*
423.8.152	*Göñül ol dil-beri ḳıldı mehcūr*	*arası altı sene etti mürūr*
424.8.153	*Bir gün aḥbāb-ile oldum hem-pā*	*seyr için ʿāzim-i Ḥaydar-paşa*
425.8.154	*Bir de bir Ḳıptī-yi mār-sīmā*	*heyʾeti ġūl-yabānī-āsā*
426.8.155	*Bıyıġın itmiş o ʿifrīt-eṭvār*	*anıñ ardındaki meymūne yular*
427.8.156	*Bir ḳaval ṣoḳmuş efendim belde*	*geldi ol dāʾireye def elde*
428.8.157	*Hemān*[38] *ol ayu gibi çengāne*	*"Hey ağalar" diyerek yārāna*
429.8.158	*Başladı kāre bed-āvāze ile*	*ayu oynattı o āġāze ile*

[36] A, B: şāḳ.

[37] A, B: eṭrāf.

[38] Vezin gereği 'hemen' okunması gerekiyor.

430.8.159	*Cümlemiz eyledik anı taḥḳīr*	*verilip def'ine bir ḳaç manḳīr*
431.8.160	*Diḳḳat ettim yüzüne ben o zamān*	*çeşm ü ebrūsuna ḳıldım im'ān*
432.8.161	*O civān olduġunu fehm ettim*	*belki beñzetme diyü vehm ettim*
433.8.162	*Eyledim ismini bir kerre su'āl*	*meger İsma'īl imiş ol bed-ḥāl*
434.8.163	*'aşḳa ben ismini ettikte 'ayān*	*ra'şe geldi dil-i zāre o zamān*
435.8.164	*Eyledim göñlüme ol demde 'itāb*	*bu mudur yandıġıñ ey h̲āne-h̲arāb*
436.8.165	*Öyle bir dil-bere ol bārī esīr*	*ki ḳabūl etmeye ẕātı taġyīr*
437.8.166	*Dehenim üzre urup mühr-i sükūt*	*feleğin kārına oldum mebhūt*
438.8.167	*Ḳılmadım kimseye rāzı*[39] *ifşā*	*şīve-i 'aşḳı*[40] *ne bilsin cühelā*

39 A: zāzı.
40 B: 'aşḳ.

Leiden Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalar Kataloğu Üzerine

Günay Kut*

Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands. Volume one.

Comprising the acquisitons of Turkish manuscripts in the seventeenth and eighteenth centuries. Compiled by Jan Schmidt.

Legatum Warnerianum in Leiden University Library. Leiden 2000. XV+641 s.

Bu tanıtma yazısı iki kısımdan oluşmaktadır. 1. kısımda katalogda görülen ilginç eserler hazırlayanın tanıttığı biçimde ve kullandığı transliterasyon şekli ile verilecek; 2. kısımda ise tanıtılan kimi yazmalara ilişkin ek bilgiler sunulurken, eserle ilgili yayımlanmış makale veya kitaplar belirtilerek gerekli düzeltmeler yapılacaktır. Bu düzeltmelerde Arap harfleri yerine transkripsiyon tercih edilecektir. Ayrıca *Miscellany* adıyla geçen eserler tarafımızdan *Mecmua* olarak çevrilmiş ve transkripsiyon kullanılmamıştır. Dr. Schmidt'in İngilizce olarak bizzat kendisi tarafından verilen kitap isimleri Türkçeye çevrilerek verilmiş ve yine transkripsiyon kullanılmamıştır. *Ekler ve düzeltmeler* kısmında Arap harflerinden ve tarafımızdan yapılan transkripsiyonlarda Türk üniversitelerinin ilgili bölümlerinin kabul ettiği transkripsiyon sistemi kullanılmıştır.

Adı geçen katalogdaki yazmalara geçmeden önce Üniversite Kütüphanesi müdürü Jan Just Witkam'ın kütüphane ve kütüphane kataloglarıyla ilgili önsözü ve katalogun hazırlayıcısı J. Schmidt'in sunuşundaki bilgileri de buraya aktarmanın bu yeni hazırlanan katalogun düzenini anlamak açısından yararlı olacağını düşünmekteyim.

Jan Schmidt tarafından hazırlanıp 2000 yılında yayımlanan katalog, J. Schmidt'in sunuş (*introduction*) sayfalarında (s. V-VI) verdiği bilgiye göre, Hollanda kütüphanelerinde korunmakta olan Türk yazmalarının en teferruatlı, tavsifli ve daha çok örnek içeren ilk cildidir. Bu ciltte kataloglanan yazmalar 1781 yılından önce Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin sahip oldu-

* Prof. Dr., Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ğu 17. yüzyılın ilk yıllarına ait şark yazmalarıdır. Üniversite'nin 1575 yılında kurulduğu gözönüne alınacak olursa hemen hemen Üniversite'nin kurulmasından sonraki çeyrek yüzyıl içinde Üniversite'de bir şark yazmaları koleksiyonu oluştuğu görülür. Dr. Jan Just Witkam tarafından katalogun başındaki önsözde (preface) Üniversite Kütüphanesi'nin daha evvelki basılı katalogları hakkında bilgi verilmiştir. Bu bilgilerden, bu katalog dizisinin 6 ciltten oluştuğunu ve Hollanda'da mevcut Türkçe yazmaları tanıtan katalogun 1877'de yayımlandığını öğrenmekteyiz (1851-1877). *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Academiae Lugdono-Botavae (CCO)* adıyla yayımlanan bu katalog M. Th. Houtsma tarafından hazırlanmıştır. Hollanda'daki bu katalog çalışması 1851'de R.P.A. Dozy tarafından başlatılmış, daha sonra bu projeye M. J. de Goeje ve P. de Jong da katılmışlardır. *CCO* sadece Leiden Kütüphanesi'ndeki Türkçe yazmaları değil, diğer Dutch koleksiyonlarını da tavsif eder. Bunların içinde Arapça ve Farsça yazmalar olduğu gibi Hıristiyanlığa, az da olsa Doğu ve Güneydoğu Asya'ya ait yazmalar da bulunmaktadır.

Dr. Jan Just Witkam, vermiş olduğu bu bilgilerden sonra, bu katalogların dilinin Latince olduğunu ve Latincenin, bırakın Avrupalı olmayan Şark edebiyatı öğrencilerini, artık Avrupalı akademisyenlerce de kolay kolay okunmadığını vurgulamış, dolayısıyla yeni katalogda neden İngilizcenin tercih edildiğini izah etmiştir. Ayrıca yazma koleksiyonlarının devamlı çoğaldığını, dolayısıyla yeni bir Türkçe yazma katalogunun hazırlanması gerektiğini de sözlerine eklemiştir.

Bu yeni yayımlanan katalogun diğer bir özelliği de yazmaların kütüphaneye geliş numaralarına göre tanıtılmasıdır. Bu Leiden'de, Ortadoğu yazmalarının kataloglanmasında ilk kez uygulanmıştır. Bunun nedeni koleksiyonun oluşmasındaki gelişmeleri okuyucuya izleme fırsatı vermektir.

Leiden Kütüphanesi'ndeki Türkçe yazmalar diğerlerine oranla daha azdır ama Hollanda'yla Türk dünyası arasındaki kültür ve politika tarihini çeşitli yollarla yansıtırlar.

Yayımlanmış olan bu birinci ciltte daha ziyade, Dutch Cumhuriyeti'nin Bab-ı âli'deki büyük elçisi Levinus Warner tarafından toplanan Türkçe yazmalar tavsif edilmiştir. Kendisi de bir kitapsever olan Levinus Warner ölüm tarihi olan 1665 yılına kadar kitap toplama işini sürdürmüştür. Bu yazmaların bir kısmı Türk-Dutch ilişkilerine aittir. Bu projenin bütün araştırma masraflarının Hollanda İleri Araştırma Teşkilâtı (Netherlands Organization of Advanced Research) tarafından karşılanacağı da belirtilmiştir.

Kütüphanedeki koleksiyonlar

Kütüphanedeki yazmalar beş ayrı koleksiyondan oluşmaktadır. Bunlar Golius (1596-1667), Scaliger (1540-1609), Warner (1619-1665), Dibbets

(1660-1740) ve Schultens (1686-1750) koleksiyonlarıdır. Bunlardan Albert Henrican Dibbets'in dışındakiler oryantalisttir.

Yazmaların tanıtılması

Katalogdaki her bir yazma, kütüphane numarası, eserin ismi (transkripsiyon ve Arap harfleri ile) veya türü, eğer biliniyorsa yazarı, içerikle ilgili kısa bilgi veya eserin önemine göre daha derinlemesine tanıtım ve mülkiyet (sahibiyet) kayıtları göz önüne alınarak tavsif edilmiştir. Yazmabilimle ilgili unsurlar ise yazmanın cildi, kâğıdı, eğer tarihsiz ise su damgaları (watermarks), kaç yaprak veya kaç sayfa olduğu, yaprak ölçüsü, yazılı alan ölçüsü, yazı türü, tezhip ve minyatür, müstensihin varsa ismi, bitirme tarihi verildikten sonra Arap harfleri ile eserin başından ve sonundan alıntı, köşeli parantezle satır arası yazılar, diğer kataloglara referanslar, edisyon ve tercümelere göndermelerle sona erer. Her yazma tanıtımında daha evvel R. Dozy, P. de Jong tarafından 6 cilt halinde 1851-1872 arasında Leiden'de basılan *Catalogus Codicum Orientalium Bibliothecae Lugduno Botavae*'ye kısaltması olan *CCO* ile gönderme yapılmıştır.

Klasik kataloglamada öngörülen yazmabilim (codicology) kuralları dışında bu katalog projesinin en önemli ve yeni olarak niteleyebileceğimiz özelliği, önemli yazmalarda yazmanın orjinalinden fotokopi verilmesi ve Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki mevcut Arapça ve Farsça eserlerde saptanan Türkçe notların da kataloga alınmasıdır. Oxford Bodleian Kütüphanesi'nin kataloglanmamış Türkçe yazmalarının kataloglanmasında da buna benzer bir uygulama tarafımızdan yapılmış durumdadır ama Dr. Jan Schmidt'in uygulamasında daha detaylı bilgiler bulunmaktadır. Özellikle verilen fotokopi örneklerinde Dr. Schmidt'in yazmayla ilgili değerlendirmelerini izlemek araştırıcı için son derece faydalı olmuştur.

Şimdi bu ön bilgilerden sonra katalogda yer alan ve üzerinde durmak istediğimiz konulara geçmek istiyorum. Öncelikle böyle bir projenin ilk örneği olan bu birinci cildi hazırlayan Dr. J. Schmidt'i böylesine detaylı ve doyurucu bir katalog hazırladığı için tebrik ederim. Bazılarına göre katalog hazırlamak dıştan çok kolay bir çalışma gibi görünür ama bir yazmabilimcinin bilmesi gereken pek çok şey vardır. Yazmanın ölçüleri, satır sayısı gibi teknik bilgileri bir yana bırakırsak bir yazmabilimcinin, çeşitli bilim dallarıyla ilgili literatür, dünyadaki mevcut kataloglar, kaynak kitaplar, edebiyat, tarih, coğrafya, dini eserler vb. gibi pek çok konuda bilgi birikimine sahip olması gerekir. Dolayısıyla bu bilgilerle hazırlanan katalog gerçek anlamıyla katalogdur ki, bir yazmanın tavsifi böyle bir çalışma ile kimi hallerde çok zaman alabilir. Yazarı bilinmeyen, literatürde saptanamayan, yani türü açısından çözülmesi zor olan bir yazmanın kimliğini tesbit etmek ve müstensihin yan-

lışlarını fark edebilmek için Osmanlı Türkçesine hakimiyeti de bu çalışma zamanlamasına ekleyecek olursak, bir yazmanın tam tavsifinde ne kadar detay olduğu ve ne derecede bilgi birikimi gerektiği kendiliğinden ortaya çıkar.

Satın alınma sırasına göre koleksiyonlarda dikkatimi çeken eserler

1. Golius (1596-1667) Koleksiyonu

Katalog, daha evvel de sözünü ettiğimiz Jan Just Witkam'ın bir önsözü (preface s. III-IV) ve Dr. Jan Schmidt'in bir sunuşu (introduction s.V- VI) ile başlamaktadır.

S. VII'de bir transliterasyon tablosu ile s.VIII-XV arasında kısaltmalara değinilmiş, daha sonra katalogda yer alan ilk koleksiyon olan Golius Koleksiyonu hakkında (s. I) bilgi verilmiştir. Jacob Gool, Leiden Üniversitesi'nde Doğu dilleri ve matematikleri profesörüdür. Fas'ta (1622-24), Halep'te (1625) ve İstanbul'da görevli olarak geçen yıllarında üniversite adına yazmalar almıştır. Bu koleksiyonda 22 yazma tavsifi bulunmaktadır. Bunlardan sadece Cod. Or. 148 *Tuḥfe-i Şāhidī* (CCO 94) ve Cod. Or. 164 *Luġat-i Ni'me tullāh* (CCO 90) adlı iki yazma tam Türkçe eser olarak karşımıza çıkar. Diğerleri ise Arapça ve Farsça eserlerde görülen çeşitli notlar veya beyitlerdir. Bunlardan *Tuḥfe-i Şāhidī'nin* özelliği Golius'un özel müstensihlerinden Şahin Kandi'nin istinsahı, *Luġat-i Ni'metullāh*'ın ise müellif hattı yani auotograph copy olmasıdır. Bu durum ketebe kaydından (colophon) anlaşılmaktadır. Cod. Or. 204 (CCO 1182) *Tuḥfat al-Hādīya* ise Farsça-Türkçe eksik ve tarihsiz bir lûgattir.

2. Scaliger (1540-1609) Koleksiyonu

Protestan olan Joseph Justus Scaliger, klâsik filolog olarak şöhret bulmuş Fransız ve Rönesans âlimidir. Bazı Doğu dilleri özellikle, İbranice, Arapça ve Farsçayı çok iyi bilen Scaliger, Türkçeyi çok az biliyordu. 1609'da öldüğünde İbranice yazmaları ile Doğu dillerindeki ve 79 adet Batı dillerindeki yazmalarını üniversiteye bırakmıştır. Scaliger, 1593 yılında herhangi bir ders verme yükümlülüğü olmaksızın Üniversiteye profesör olarak atanmıştı. Bu koleksiyonda sekiz Türkçe yazma bulunmaktadır.

♦ Cod. Or. 222 (CCO IV, s.120). *Viḳāye er-rivāye fī mesā'ili'l-Hidāye* Arapça-Türkçe bir fıkıh kitabıdır. Mütercim adını vermemiştir. Katalog hazırlayıcısının verdiği bilgiye göre bu eser nadirdir.

♦ Cod. Or. 227 (CCO 90). Eksik bir *Luġat-i Ni'metullāh* (ölümü 969/1561). 954/1547 de *'Alī* adlı bir kâtip tarafından istinsah edilen bu yazma daha evvel Golius Koleksiyonu Cod. Or. 164'te bulunan ve 966/1559'da müellif

hattı olarak saptanan yazmadan 12 yıl önce istinsah edilmiştir ve Dr. Schmidt'in de belirttiği gibi muhtemelen müsvedde durumundadır. Bu nüshada mukaddime kısmı yoktur. Doğrudan *Bābü'l-elif mine'l-maṣdari'l-meftūḥa* başlığı ile metin başlar. Lûgat, yazma ihtiva eden kütüphanelerde sıklıkla rastlanan bir eserdir.

• Cod. Or. 237 yine bir lûgattir. *Mirḳāt el-Luġa* (CCO 162) olarak verilen bu yazma 955/1548 ramazanının evâhirinde istinsah edilmiş Arapçadan Türkçeye bir lûgattir. Dr. Schmidt'in verdiği bilgiye göre bu eserin en eski nüshası, 946/1540'da kopya edilen ve halen Viyana Milli Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır. Eserin kimin tarafından hazırlandığı belli değildir. Kelimelerin ilk harflerine göre düzenlenen bu lûgatte *Keşfü'ẓ-ẓunūn*'un verdiği bilgiye göre, 14.000 kelime Cevherī'den, 16.000 kelime de *Ḳāmūs*'tan alınmıştır. Dr. Schmidt bu eserin düzeni hakkında tatmin edici ve detaylı bilgiler vermiştir.

Bu koleksiyondaki diğer 6 yazmanın biri Cod. Or. 242(CCO 472) Sa'dī'nin *Gülistān*'ıdır. Bu yazmada kimi satır arası ve der-kenâr notları Türkçedir. Diğer beş yazma ise Türkçe tefsirleriyle dua kitaplarıdır. (Cod. Or. 256, 259, 260, 261) Cod. Or. 254(CCO 1) ise Arapça bir gramer kitabıdır. İçinde ince harekeli nesihle satır arası Türkçe şerhler vardır.

3. Warner Koleksiyonu

Levinus (Leiven) Warner (1619-65) Lippe Alman Prensliği tabiyetli idi. 1638'de Teoloji ve Doğu dilleri okumak üzere Leiden'e gelmiş ve Golius gibi hocalardan ders görmüştür. 1644'te Leiden'den İstanbul'a gelen Warner gayri resmî, Dutch Konsolosluğu'na bağlı olarak çalıştı. 1648'de Suriye'ye geçti. Din ve dil konularında çalışan Warner Türkçe de biliyordu. Daha Hollanda'dayken başlamış olduğu yazma alma işine burada da devam etmiştir. Onun Teoloji'ye olan ilgisi kendisini Leiden'de Golius'la çalışmaya sevketmiş ve *İncil*'in Türkçe Çeviri Projesi'ni birlikte yürütmüşlerdir; fakat aslında *İncil*'in Türkçeye tercümesi Warner'in de tanıdığı iki dragomon tarafından tamamlanmıştır: 'Ali Beg Bobovsky ve *Ḥākī*. 1665'te ölen Warner yazmalarını ve kitaplarını Leiden Üniversitesi'ne bırakmıştır. Yazmalar İbranice, Arapça, Farsça ve Türkçe olmak üzere 1000 kadardı. 1669 ve 1673 yıllarında kitaplar ve yazmalar gemiyle Hollanda'ya yollanmıştır. Bu katalogda Warner koleksiyonundan 235 Türkçe yazma eser ve Farsça-Arapça yazmalarda bulunan Türkçe kısım veya notlar bulunmaktadır. Dr. Schmidt, Warner'in hayat hikâyesi ile ilgili bilgilerin yanı sıra koleksiyonun da bir değerlendirmesini yapmış; bir yazmanın müellif hattı (Cod.Or. 432), hangilerinin yazıldığı yüzyılda istinsah edildiğini, hangilerinin Warner'le çağdaş tarihte olduğunu, hangilerinin nadir eserler olduğunu belirtmiştir.

Bu koleksiyonda bizce önemli yazmalar

♦ Ferīdūn Aḥmed Beg'in (ölüm 991/1583) *Münşe'āt-i Selāṭīn*'i [Cod.Or. 277 (*CCO* 301)]. 1b sayfasının fotokopisiyle (s. 48) verilmiştir. Gelibolulu Muṣṭafā 'Ālī'nin *Künhü'l-aḫbār* adlı eserinin (ölüm 1008/1600) sadece 4. rüknünü içeren nâ-tamâm bir nüshası [Cod. Or. 288 (*CCO* 301)] vardır. Bu nüshanın özelliği *'Ālī*'nin "önsözü"nün tamamını ihtiva etmiş olmasıdır. Bu önsöz Dr. J. Schmidt tarafından 1987 yılında İstanbul'da *Muṣṭafā 'Ālī's Künhü'l-aḫbār and its Preface according to the Leiden Manuscript* adıyla yayımlanmıştır. Yazarı bilinmeyen anonim *Sūr-nāme-i hümāyūn* [Cod. Or. 309 (*CCO* III)] 990/1582'de yapılan III. Murad'ın oğlu Şehzade Mehmed'in (III. Mehmed) sünnet düğününün mensur olarak anlatıldığı ve yer yer nazım parçalarının bulunduğu *Sūr-nāme*'dir. Dr. Schmidt bu eserin, dünyada bu nüsha da dahil dört nüshasının mevcut olduğunu bildirmektedir.

♦ *Tevārīḫ-i Sulṭān Selīm Ḫān* [Cod. Or. 333 (*CCO* III)]. Meḥmed Vuṣūlī 'nin (ölüm 998/1590) istinsah tarihi belli olmayan nüshası. Dr. Schmidt bu eserin sadece iki nüshası olduğunu belirtmiştir. Diğeri Viyana Milli Kütüphanesi MS H.O 60 numarada kayıtlıdır. Eserin başlangıç yaprağının (2b) fotokopisi s. 73'te verilmiştir.

♦ *İncil'in Bir Kısmının Tercümesi* [Cod. Or. 386 (*CCO* V, s.98) Cod. Or. 391 a-d]. Dört cilt bir arada mütercim hattı nüsha. *Ḫākī* adıyla şöhret bulan Yaḥyā b. İsḥāḳ'ın (17. yüzyıl) tercümesidir. Tercüme 1659 yılında yapılmıştır.

♦ *İncil Tercümesi* [Cod. Or. 390 a-d (*CCO*)]. Aynı zamanda, Wojcieh Bobowski veya Albertus Bobovius adıyla da tanınan 'Alī Ufḳī'nin dört ciltlik *İncil* adıyla tercümesidir. Mütercim hattıyla olan bu *İncil Tercümesi* 1662-64 yılları arasında gerçekleşmiştir. Gözden geçirilmiş versiyon 1827-28'de *Biblia Turcica* adıyla Paris'te basılmıştır.

♦ *Tevārīḫ-i Āl-i Selçuḳ* [Cod. Or. 419 (*CCO* 942)]. Yazıcıoğlu 'Alī'ye atfedilen bu eser, Rashīd ad-Dīn Faḍl Allāh'ın (ö. 1318), Muḥammad Rāwandī'nin (13. yüzyıl başları) ve İbn Bībī'nin (13. yüzyıl sonları) eserlerinden tercümedir. Eser II. Murād adına yazılmıştır.

♦ *Tuḥfet el-esrār fī r-red 'alā n-naṣārā min farḳ ıl-küffār* [Cod. Or. 432 (*CCO* IV)]. Eser 'Abd Allāh b. 'Abd Allāh at-Tarjumān tarafından Hıristiyan inancının yanlışlığını ispatlamak üzere kaleme alınmıştır. Eserin Arapça orijinal adı 823/1420'de yazılan *Tuḥfat al-arīb fi'r-radd 'alā ahl aṣ-ṣalīb*'tir. Yazarı 1352'de doğan Mallorcalı Anselmo Turmeda adlı bir Franciskan rahibidir. 1387'de Tunus'a gelerek orada dört ay kalmış, sonra da Sultanın özel doktoru tarafından Saray'a takdim edilmiştir. İslâmiyeti kabul etmiş ve bir sene içinde Arapçayı mükemmel bir biçimde öğrenmiştir.

Mütercim tarafından eserin başına bir önsöz konulmuştur. Buradan eserin I. Aḥmed'e ithaf edildiği anlaşılmaktadır. Meḥmed b. Şa'bān adındaki mütercimin el yazısıyla (*autograph*) olan bu eser Arapça-Türkçedir ve 1012/1604'te tamamlanmıştır. Eserde Arapça olan orijinal metin kırmızı mürekkeple, Türkçe tercümeleri ise siyah mürekkeple yazılmıştır. Eserin Ib'den alınan fotokopisi s. 108'dedir. Eserin tezhipli bir diğer kopyası Sultan II. Muṣṭafā'ya sunulmuş olup bugün Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye 719 numarada *Tercüme-i Tuḥfetü'l-Erīb* adı altındadır.

• *Hümāyūn-nāme* [Cod. Or. 448 (*CCO* 499)] 'Alī Çelebi veya Vāsi' 'Alīsi (ölüm 950/1543-4) adıyla bilinen 'Alī b. Ṣāliḥ'in *Kalīla ve Dimna* tercümesidir. Eser Ḥusayn Wā'iẓ al-Kāshifī'nin (ölüm 900/1504-5) Farsçaya *Anwār-i Suhaylī* olarak çevirdiği eserin Türkçeye tercümesidir. Eserde tercümenin ne zaman yapıldığına dair bir bilgi yoksa da yazmanın 1a yüzündeki nottan onun, bizzat mütercimin hatt-ı destiyle olduğu kayıtlıdır. Bu yazmanın daha sonra Türk edebiyatında Nev'ī-zāde 'Aṭāyī (ölüm 1045/1635) olarak tanınan şair ve biyografi yazarı 'Aṭāullāh bin Yaḥyā'nın 1042/1632-3'te mülkiyetine geçtiğini gösteren bir kayıt bulunması da nüshanın önemini gösteren diğer bir özelliktir.

• *Baḥr el-ma'ārif* [Cod. Or. 451 (*CCO* I)]. Sürūrī mahlasıyla tanınan Muṣliḥüddīn Muṣṭafā b. Şa'bān'ın (ölüm. 969/1562)] aruz üzerine olan eseridir. Dr. Schmidt'in *Baḥr el-ma'ārif*'ten almış olduğu ilginç bir örnek sayfayı biz de burada veriyoruz (bkz. res. 1). Bu eserden sonraki diğer eser, 124b-126b yaprakları arasında *Ravżat el-envār* (*CCO* 124) adında mesnevi tarzında bir aruz risalesi niteliğini taşıyan ve 28 paragraftan oluşan bir eser bulunmaktadır. Dr. Schmidt bu eserin de Sürūrī'ye ait olabileceğini kaydetmiştir. Ben de kaynaklarda bu eserle ilgili bir bilgiye rastlamadım.

• *Satırarası Türkçe Tercümeli Bir Ḳur'ān* [Cod. Or. 504]. 926/1520 yılında Gelibolu'da istinsah edilmiştir.

• *Hadīḳat es-su'adā* [Cod. Or. 508 (*CCO* 2643)]. Fużūlī'nin (ölüm 963/1556) bu eserinin hem yurt içinde hem de yurt dışında pek çok nüshasına rastlanmaktadır. Bu da eserin popüleritesini gösterir.

• *Kitāb Majmū' Tarjumān Turkī wa-'Ajamī wa-Mughalī wa Fārsī* [Cod. Or. 517 (CCO 212)]. Bu yazmanın içinde iki eser vardır. 1a-62b'de *Kıpçak Türkçesi ve Arapça Sözlük ve Gramer,* 63b-75b'de *Moğolca Sözlük ve İbareler Kitabı.* 743/1343'te istinsah edilmiştir. Şimdilik tek nüsha olarak görünmektedir.

• *[Kitāb-i] Vāmıḳ u 'Azrā* [Cod. Or. 566 (CCO 707)]. Lāmi'ī mahlaslı Maḥ-

دون بكابر یارنحوي دیدیکم اي هاتقي • كل معاني دفترندن صرف ایت بیان مستقیم •

لفظة الله دیدي کم مفعول اولوری سوزده • بن دیدم کم بوندر استغفرالله العظیم •

[illegible] بیاني بودرکه لفظ استغفرالله ده لفظة الله استغفرنك مفعولیدر •

اویلیه سؤال جواب درو لفظة الله مفعول اولمق ولورمی استغفرالله العظیم دیدوکی

عتاب درو [illegible] دیکر [illegible]

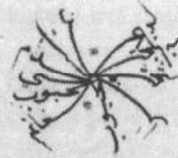
صوفیي عالم لغت مي کرد بحث • کرجدال اورا نبود ازعلم بهره

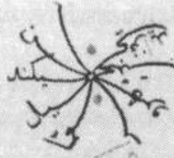
در لغت کفتا چه باشد موت وسم • کفتمش تا چند کویي مرك و زهره

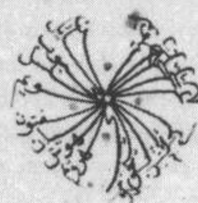
[illegible] بیاني اولدرکه لفظ موت وسم نه معنایه درو اکا جواب د رهم کابد دعاو

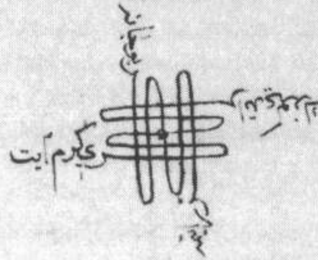
عتاب درو [illegible] نظم که هر کلمه سنك اولی میم اوله •

[illegible] دیکر [illegible]









من مایل محبوب مسلسل مویم

مفتون میان مهوش مهر ویم

مي میخورم ومیان میخانه مدام

مدح ملك ملك مکان میکویم

مکر اتدي کوزلك مکر بوجانه

مکري کرم ایت مکرر ایتمه

1. ***Baḥr el-maʿ ārīf'*in 117b sayfası.**

mūd b. ʿOsmān'ın bu eserinin nüshaları oldukça nadirdir. 938 Ramazanının sonunda perşembe günü istinsah edilmiştir (2 Mayıs 1532).

• *Mecmua (A miscellany)* [Cod. Or. 644]. Bu yazmada 30 kadar eser vardır. Bunların içinde zikredilmesinin gereğini duyduğum 165a-168b arasında bulunan Mevlānā Luṭfī'nin *Leṭāyif*'idir (*CCO* V, s. 226).

• *[Kitāb-i] Ṭavā'if-i ʿaşere* [Cod. Or. 665 (*CCO* 2121)]. *Menāḳıb-ı Ḫᵛāce-i Cihān ve Netīce-i Cān* adıyla da bilinen eserin nüshasıdır.

• *Hikmet-nāme* [Cod. 697 (*CCO* 744)]. İbrāhīm b. Bālī'nin Memluk Sultanı Kayıtbay'a ithaf ettiği ve kendi verdiği bilgiye göre 13.000 beyitlik manzum eseridir. Antepli olan İbrāhīm b. Bālī bu eseri 893/1487 yılında Antep'te yazmıştır.

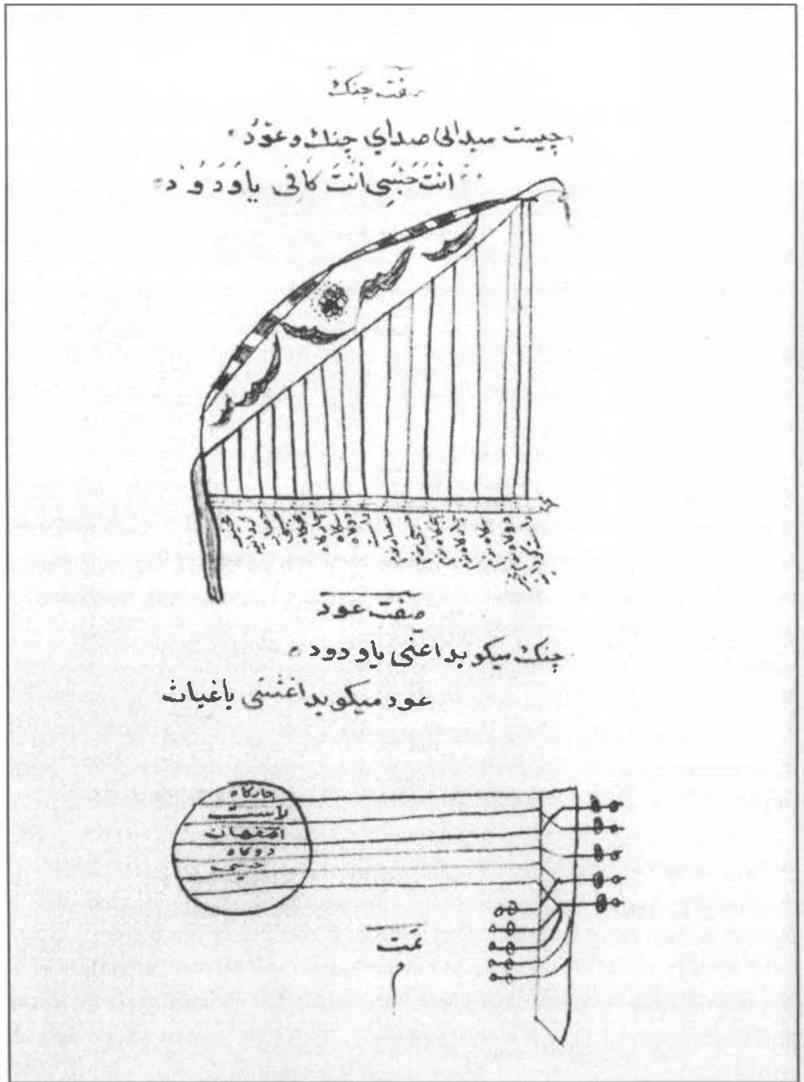
• *Şehinşāh-nāme* [Cod. 730 (*CCO* 700)]. İbrāhīm Mülhimī'nin (ölüm 1061/1650) IV. Murād devrini anlatan mesnevi tarzındaki eseri. Katalogun verdiği bilgiye göre şimdilik iki nüshası bilinmekte. Diğeri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan 1418'te kayıtlıdır. Müstensih ismi kayıtlı değildir. 1049/1639-40'ta istinsah edilmiştir.

• *Menāḳıb el-cevāhir (li-ḥaḳḳ Emīr Sulṭān)* [Cod. Or. 775 (*CCO* 963)]. Eserin bu tarihsiz nüshası bir biyografi mecmuasının içinde 1b-51a arasında yer almaktadır. Eser *Menāḳıb-ı Emīr Sultān* olarak da bilinir. Yaḥyā b. Baḫşī tarafından 840/1436-37'de yazılmıştır. Erken dönem eserlerindendir.

• *Neşrül-nāẓırīn ve maḳbūlül-ḫāṭırīn* [Cod. Or. 801 (*CCO* 2644)]. Şirvan seferi (988/1581-993/1585) üzerine Seyyid Saʿdeddīn b. Mevlānā Maḥmūd b. Mevlānā Aḥmedüddīn b. Mevlānā Meḥmed eş-şehīd eş-Şirvānī eş-Şekıvanī ed-Dehnevī'nin 993/1585 yılında tamamladığı eser. Bu eser bir *mecmua* içinde olup 2b-89a arasında yazmanın ilk eseridir. Dr. Schmidt eser ve yazar hakkında geniş ve detaylı bilgi vermiştir (s. 257-264). Ayrıca seferle ilgili ilginç bir harita (s. 258) ve son yaprağının 89a fotokopisi de verilmiştir (s. 260).

• *Efʿāl [el-luġa] Cārullāh el-ʿAllāme* [Cod.Or. 841 (CCO 140)]. 16. yüzyıl ortalarında Cārullāh Abī Qāsım... az-Zamaḫşarī (ölüm 538/1144) tarafından *Muqaddimat al-adab* adıyla yazılan Arapça lûgatin ikinci kısmının bir nüshasıdır. Satır arası Türkçeler vardır. Eser yazmanın 1b-77b yapraklarında bulunmaktadır.

Eser, Dr. Schmidt'in verdiği bilgiye göre, Rıżvān (yanlışlıkla Rızvān çıkmış) bin Meḥmed tarafından İstanbul'da Hacı Hasan Medresesi'nde 6 Muharrem Perşembe ve 22 Muharrem Çarşamba 960 arasında yazılmıştır. Dr. Schmidt 22 Muharrem Çarşamba gününün aslında Pazar olması gereğine de işaret eder. Bu konuya Ekler ve Düzeltmeler kısmında tekrar döneceğiz.



2. *Kitāb-i Edvār*'ın 16b sayfası.

• *[Kitāb-i] Gülzār* [Cod. Or. 981 (*CCO* 2559)]. Mecīdī mahlası ile yazan Tosyalı 'Abdülmecīd b. Şeyḫ Naṣūḥ (ölüm 973/1565-6) tarafından Şeyḫ Sa'dī'nin (ölüm 691/1292) *Gülistān*'ını takliden yazılmıştır. Bu eser yine *mecmua* içinde 60b-89a yaprakları arasındadır. Yazmanın 60a yüzünde *Kitāb-i Gülzār der nažīre-i Gülistān-i şükūfe-zār* kaydı bulunmaktadır. Bu eser şimdilik tek nüsha olarak görünmektedir.

• *Ḫusrev ü Şīrīn* [Cod. Or. 982 (*CCO* 524)]. Şeyḫī'nin (ölüm 832/1428-9'dan sonra) II. Murād'a sunduğu mesnevi. Pek çok nüshası bulunduğuna da işaret edilmiştir.

• *Dīvān* [Cod. Or. 1017 (*CCO* 702)]. Şeyḫī'nin divanı. Bu şiir mecmuasının birinci eseri olarak 2b-106b arasındadır.

• *[Kitāb-i] Ṭavā'if-i 'aşere* [Cod. Or. 1076 (*CCO* 2122)]. Bu koleksiyonda daha evvel de bir nüshası geçmişti (bk. Cod. Or. 665). Bu nüsha 12 Muharrem 977/27 Haziran 1569 yılında istinsah edilmiştir. Katalogda nüshanın 20. yaprağının fotokopisi verilmiştir (s. 389) (Ketebe kaydında her ne kadar 12 Muharrem Pazar günü olarak verilmişse de Pazartesiye rastlamaktadır).

• *İncil Tercümesi* (Apocrypha ile birlikte) [Cod. Or. 1101a-f (i-ii) (*CCO* 2406)]. 'Alī Ufḳī'nin (ölüm 1675) *İncil* tercümesidir. Düzgün bir müsveddedir. Cod. Or. 1101a'dan s. 670'in bir fotokopisi verilmiştir (s. 418). Diğer bir müsvedde nüsha Cod. Or. 1117 (*CCO* 2407) numarada kayıtlıdır. 208b'nin fotokopisi s. 436'da verilmiştir.

• *Ḥikāyāt-ı Naṣruddīn Ḫoca* [Cod. Or. 1132 (*CCO* 502)]. İçinde 54 hikâye vardır. Aynı koleksiyonda Cod. Or. 2067'de de bir benzeri bulunmaktadır.

• *[Kitāb-i] Edvār* [Cod. Or. 1175 (*CCO* 1428)]. Her ne kadar başlık *Kitāb-ı Edvār* olarak verilmişse de eserin 1b yüzünde ismi *Rūḥ-perver* olarak geçmektedir. Dr. Schmidt de bu konuya değinmiş ve eserin 17. yüzyılda kopya edildiğini de belirterek 'Abdülkādir Merāġī'ye ait olamayacağını söylemiştir. Eserin 1b yüzünün fotokopisi s. 493'te verilmiştir; s. 495'te çeng ve 'ūd'un resimlerini gösteren bir fotokopi verilmiştir (bkz. res. 2).

• *Tevārīḫ-i fetḥnāme-i Baġdād* [Cod. Or. 1183 (*CCO* 593)]. 17. yüzyıl ortalarında Bağdat'ın 1048/1638'de fethi üzerine, Ḥāccī Muṣṭafā b. Mollā Rıḍvān el-Baġdādī tarafından kaleme alınmıştır. 525b-712b arasında olan eser Golius'un müstensihlerinden Şahin Kandi tarafından aynı dönemde kopya edilmiştir. Bilinen bir diğer nüshası Oxford Bodleian'da mevcuttur.

4. 17. ve 18. yüzyıllarda alınan çeşitli yazmalar

1670-1781 yılları arasında arasında da kütüphaneye yazma eser alınmıştır. Bunların arasında az da olsa Türkçe yazmalar mevcuttur. Bunlardan tarihî eserleri ihtiva eden mecmua Cod. Or. 1183 (*CCO 948) Tāc et-Tevārīḫ* (1b-525b) Golius için 1662'de istinsah edilmiştir ve bu tarih miladî olarak verilmiştir: *Sene is̱neyn ve sittīn ve sittemi'e ve elf-i Mesīḥiyye*. Cod. Or 1205 (*CCO 1200)* ve 1206 (*CCO 1921)* Henricus Dibbets tarafından Üniversite Kütüphanesi'ne bağışlanmış iki büyük mecmuadır. Cod. Or. 1205 (*CCO 2118)*, Süleymān Çelebi'nin (ölüm 826/1422) 17. yüzyılda istinsahı yapılan *Vesīlet ün-necāt* adlı mevlididir. (68b-88b) Türkçe yazmalar da bu kadardır.

5. Schultens Koleksiyonu

Jan Jacob Schultens (1716-1778) Leiden'de Teoloji ve Doğu Dilleri okuduktan sonra yine Leiden'de profesör oldu. Farsça ve Türkçe biliyordu. Ortadoğu'ya hiç gitmemişti. 1778'de vefat eden Schultens'in Kütüphanesi 18 Eylül 1780'de yapılan bir müzayedede satıldı. Üniversite Kütüphanesi tarafından 81 yazma satın alındı. Bunların içindeki kimi yazmalar daha önceki kuşağın Dutch koleksiyonlarından ve Dutch âlimleri tarafından yazılanlardan ve muhtelif eserlerden derledikleridir.

Bu koleksiyonda dikkatimi çeken yazmalar

Türkçe-Arapça-Farsça-Latince Lûgat [Cod. Or. 1224. (*CCO* 213)]. Müellif hattı çok dilli eserin müsveddesi olan bu eser N. Boot tarafından 1659-1675 yılları arasında hazırlanmıştır. Aslında Bremenli olan Boot (Boots olarak da telaffuz edilir) 1670'den itibaren Leiden'de okumuştur. Boot 1673 yılında, 1674 yılında Leiden'de basılacak Doğu kitapları ve yazmaları (Oriental books and manuscripts) katalogunun hazırlanmasında Şahin Kandi'ye asistanlık yapmak üzere Üniversiteye alındı.

♦ *Hümāyūn-nāme* [Cod. Or. 1246 (*CCO* 500)]. Ḥusayn Wā'iẓ Kāşīfī tarafından (ölüm 910/1504-5) *Anwār-ı Suhaylī* adıyla Farsça'ya çevrilen *Kalīla ve Dimna* adlı eserin 'Alī Çelebi (ölüm 950/1543-4) tarafından Türkçeye çevirisidir. Eser 25 Safer 970/24 Ekim 1562'de Mevlānā Muṣliḥüddīn tarafından İstanbul'da istinsah edilmiştir.

♦ *Dīvān* [Cod. Or. 1280 (*CCO* 711)]. Rumeli kazaskeri 'Azmizāde Muṣṭafā Efendi'nin (ölüm 1040/1631) divanı. Mahlası Ḥāletī'dir.

♦ *Dīvān* [Cod. Or. (*CCO* 708)]. Şair Bāḳī'nin (1008/1600) divanıdır. Son sayfanın bir örneği s. 581'de verilmiştir. 1078/1668 yılında Meḥmed adlı birisi tarafından istinsah edilmiştir.

• *Zarīfī Külliyātı* [Cod. Or. 1286 (*CCO* 2187, 710, 705]. 1b-145a'da *Rāḥatu'l-rūḥ*. Çorlulu Ẓarīfī'nin (ölüm 1013/1604-5'ten sonra) hikâye kitabı, 145b-179a arasında *Mihr ü Māh* mesnevisi, 180b-256a arasında *Dīvān*'ı bulunmaktadır. Divanın Vatikan Kütüphanesi'nde bilinen bir kopyası daha vardır.

• *Hikāyāt-ı Esepos* [Cod. Or. 1289 (*CCO* 504)]. Kütahya Sancağına bağlı Amūrīye'de doğan Esepos'un fabl türü hikâyelerini içerir. Eser evāil-i Zilkade 1114/19-28 Mart 1703'te İzmir'de yazılmıştır.

Katalogdaki bütün eserleri burada zikretmemiz imkânsızdır. Ben sadece edebiyat açısından ilgimi çekenlerin üzerinde durdum. Bunun dışında, tarih, fetva mecmuaları, başta Abuşka olmak üzere çeşitli lûgatler, rūz-nāmeler, mektuplar, astronomi ve falla ilgili yazmalar olduğunu da eklememiz gerekir.

Katalogun sonunda Genel İndex bulunmaktadır.

Ekler ve düzeltmeler

Cod. or. 171. Aslında İbn al-Fārid'in divanı olan bu yazmanın yüzünde Türkçe bir beyit vardır. Beyit şudur (Aslında Arap harfleri ile verilmiştir):

Senüñ maḥzūnuñ olmaḳ baña şādān yegdür
Ḳapuñda ḳuluñ olmaḳ Mıṣr'a sulṭān olmadan yegdür

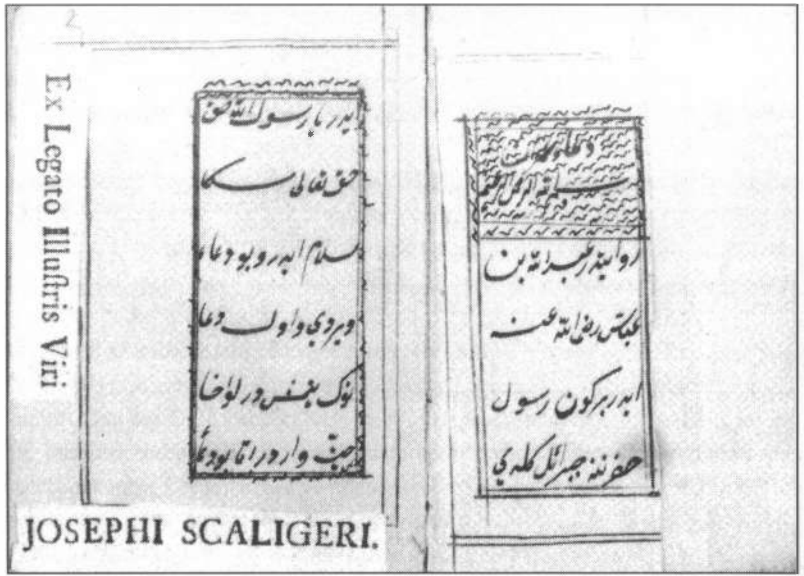
Birinci mısrada şādān kelimesinden sonra "olmadan" kelimesi eksiktir. Bu ya yazmada yoktur ya da gözden kaçmıştır. Yazmada olmasa bile köşeli parantez içinde eklenmeliydi.

• Cod. Or. 261. *Türkçe açıklamaları ile dualar kitabı.* Bu nüshanın Arap harfleri ile başı verilirken (s. 42) "Raḍıyallāhu anh" kısmından sonra soru işareti ile verilen elif+be+dal+elif (ebedā) aslında "eydür" olacaktır (bkz. res. 3).

• Cod. Or. 277. *Münşe'āt-ı selāṭīn.* Mülkiyet notu verilirken (1a) "şeyẖ" kelimesi "ḫ" ile yazılmıştır (krş. s. 48).

• Cod. Or. 305. *Karaman vilâyetiyle ilgili kanun mecmuası.* 1b-8a: *Ḳānūn-nāme-i ḳadīm-i vilāyet-i Ḳaraman.* Başlangıç cümlesindeki "kadedīm" şeklinde görünen kelime "ḳadīm" olacaktır. Sondaki "mu'allāma" kelimesi ise yanlışlıkla "muḳallāma"('ayın, ḳaf olarak) şeklinde dizilmiştir.

• Cod. Or. 309. *Sūr-nāme-i Hümāyūn.* s. 66'da eserin sonu verilirken ikinci mısrada vezin açısından eksiklik vardır:



3. *Du'ā-i 'Umrān*'ın 1b-2a sayfaları.

Bir du'ā ile bizi yād iden iḥsānı ile
Ber-murād eyleye anı ġufrānı ile

Bu eserin diğer üç nüshası ise şunlardır: Viyana Milli Ktp. Cod. H. O. 70; İstanbul, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. H. 1344 ve İstanbul, Süleymaniye Ktp. Hekimoğlu Ali Paşa 642.

Üzerinde yapılan yayınlar:

Das Sūrnāme-ı Hümāyūn. Hazırlayan Gisela Procházka-Eisl (İstanbul: İsis Verlag, 1995);

Nurhan Atasoy, *1582 Surname-i Hümayun: Düğün Kitabı* (İstanbul: Koçbank, 1997).

♦ Cod.Or. 327. Bu, kanunlarla ilgili mecmuanın 3. eseri *Ḳānūn-nāme-i cedīd-i pādişāhī*'den bir parçadır (46a-b). Burada müstensih "Şeyḫ Aḥmed el-Mevlī Ḥallāḳ (?)" olarak gösterilmişse de müstensihin isminde bir yanlışlık yapılmıştır. Aḥmed yerine Meḥmed olacaktır. Nitekim mecmuanın birinci eseri olan *Ḳānūn-ı cedīd* de aynı kişi tarafından istinsah edilmiştir. Dr. Schmidt burada ismi doğru olarak yani Meḥmed olarak verir (s. 69'un ilk satırı). Yalnız Şeyḫ Aḥmed el-Mevlā'dan sonra iki kelime daha vardır. Bu kelimeler açık değildir. Daha sonra Dr. Schmidt'in "Ḥallāk" olarak okuduğu kelime vardır ki bu da şüphelidir. Bu şüphe de soru işareti ile belirtilmiş fakat aradaki iki kelime kaydedilmemiştir. s. 70'te 46b'nin örneği vardır (bkz. res. 4).

♦ Cod.Or. 348. *Kharīdat al-gaṣr wa-Jarīdat al-ʿaṣr* adlı Arapça eserden bir parça olan bu yazmada bir Türkçe beyit verilmiştir. Beytin orijinali yoktur. Arap harfleri ile dizilmişi verilmiştir, fakat ilk mısrada "legenini dar" şeklinde dizilen iki kelime zannımızca anlam ve vezin açısından "lükneti var" olacaktır. Beytin bizce doğru tesbiti:

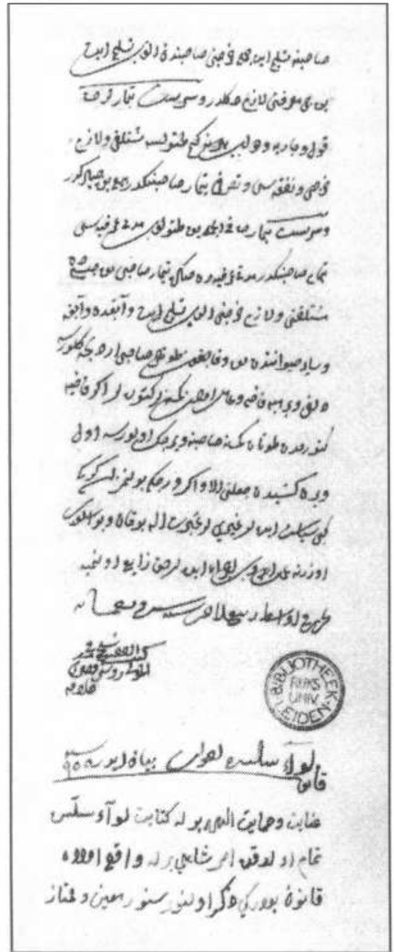
Lükneti var ṣanmañ anuñ bī-vuḳūf
Ayrılmaz ṭatlı dilinden ḥurūf

♦ Cod.Or. 383. *Açıklamalı Türk Atasözleri.* Levinus Warner tarafından toplanan bu atasözleri 170 yapraktır. Latince olarak tercümeleri yapılmıştır. İlk atasözü; *Degnek kifāyet etdügi yerde ḳamçı ḥācet yoḳdur.* Yanlışlıkla *ḥācet* kelimesindeki t, b olarak çıkmıştır.

♦ Cod.Or. 386. *İncil*'in bir kısmının Ḫākī (Ḥāḳī değil) adıyla şöhret bulan Yaḥyā b. İsḥāḳ tarafından Türkçeye tercümesi olan bu eser beşinci kitaptır. Kolofon'da Ḫākī kendisinden şöyle bahseder: "*Beşinci kitāb tamām oldu... Bu faḳīr-i pür-ḥaḳīriñ eliyle Yaḥyā bin İsḥāḳ el-mülaḳḳab bi-Ḫākī.*" Katalogda "faḳīr" "faḳīre", "pür-ḥaḳīrüñ" ise "vü ḥaḳīrin" şeklinde dizgi hatalarıyla çıkmıştır.

♦ Cod.Or. 390a (s. 84)'daki *İncil* tercümesinin ilk cildinin başlangıç cümlesinde "gökleri viren" ibareleri "gökleri ve yerleri" olmalıdır.

♦ Cod.Or. 395'te verilen Türkçe cümlede görülen "ḳarını", "terini"; "bevāḫıra" ise "bavāṣır" (basur'un çoğulu) olmalı. "Ḳolġunı" şeklinde tesbit edilen kelime ise "ḳolṭuġı" şeklinde düzeltilmelidir.



4. *Ḳānūn-nāme-i cedīd-i pādişāhī*'nin 43b sayfası.

♦ Cod.Or. 419. *Tevārīḫ-i Āl-i Selçuḳ* adlı yazmanın katalogda verilen son cümlesindeki "müddet" kelimesinde yanlışlıkla bir "dal" fazlası vardır.

♦ Cod.Or. 432. *Tuḥfet el-esrār*'ın sonu verilirken (s.109) Arap harfleri ile "ḥiṣṣe" okunabilecek kelimenin ḥiṣṣe, ve "s̱ānehu" olarak okunan kelimenin de "şānehu" olacağını düşünmekteyim. Fotokopi örneği olmadığı için bu konuda ancak anlama bakarak fikir yürütebildim.

♦ Cod.Or. 448. Vāsiʿ ʿAlīsi'nin *Hümāyūn-nāme* tercümesidir. Yazmanın 1a yüzünde sahibiyet kaydı bulunmaktadır. Buradan bu yazmanın ʿAṭāullāh b. Yaḥyā'ya yani Nevʿī-zāde ʿAṭāyī'ye ait olduğunu ve ʿAṭāyī'nin o zaman Tırhala



5. *Luġat Aẖterī Kebīr*'in 427a sayfası.

kadısı olarak görev yaptığını öğreniyoruz. s. 113'te bu yaprağın (1a) örneği bulunmaktadır. Altta ʿAṭāullāh kelimesi yanlışlıkla ʿAṭā'uddīn olarak kaydedilmiştir.

İspanyolca, Fransızca tercümeleri 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılmış, daha sonraları Alman, İsveç, Flemenk, Macar dillerine çevrilmiş-

tir. Dilinin ağır ve üslûbunun süslü olmasına rağmen gerek yurtiçinde gerekse yurtdışında üzerinde çok durulmuş, batıda Türkoloji sahasındaki metin örnekleri arasında yer almıştır. [Bkz. Ömer Faruk Akün, "Vâsi 'Alisi", *İslâm Ansiklopedisi* 13 (1986): 228-229].

♦ Cod.Or. 461. *Luġat Aḫterī Kebīr.* Ketebe kaydında Dr. Schmidt tarafından soru işaretli olarak bırakılan "Brumsevī" şeklinde okunan kelime bizce "Brusevī" olacak. Orijinal örneği s. 120'de mevcuttur (bkz. res. 5).

♦ Cod.Or. 500. *Kitāb al-Muthallath.* Abū 'Alī Muḥammad b. Aḥmad al-Başrī al-Mustanīr Quṭrub (ölüm 206/861) tarafından yazılan eserin bu nüshası eksiktir. Fa'l, fi'l ve fu'l kalıplarını toplayan bir eserdir. Her kelimenin altında Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Yazmanın 173a-175a yaprakları arasında bulunan bu eserin başlangıç yaprağının bir örneği s. 127'de verilmiştir. Burada ve s. 129'da başlangıç kısmında "ḳudribī" şeklinde görülen kelime aynı yazmanın 233b-235b yaprakları arasında görülen aynı eserin başlangıç yaprağında "Ḳuṭrub bin" şeklindedir (bkz. s. 128 orijinal yaprak örneği ve s. 130 eserin başı). Bu versiyonda Arapça kelimelerin yanına Farsçaları da kaydedilmiş, hemen altına da Türkçeleri verilmiştir.

♦ Cod.Or. 508. *Ḥadīḳatü's-su'adā*'ya şu yayınları eklemek gerekir. Fuzulî, *Hadikatü's-sü'eda*, Hazırlayan Şeyma Güngör (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987); *Fuzûlî, Erenler Bahçesi (Ḥadīḳatü's-sü'edā)*, Hazırlayan Servet Bayoğlu, I. cilt (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1986), II. cilt (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990).

♦ Cod.Or. 519. *Tāc et-Tevārīḫ.* Ḫōca Sa'deddīn'in (ölüm 1008/1599) eserinin bu nüshasında da iki küçük tashih hatası bulunmaktadır: s. 142'de orijinal yaprak örneğinin altında "Şeyḥülislām" olarak transkibe edilen kelime "Şeyḫülislām" olarak düzeltilmeli ve s. 143'te verilen kolofon örneğindeki "taḥmet" kelimesi de "raḥmet" olmalıdır.

♦ Cod.Or. 536. *Farsça-Türkçe Şi'ir Mecmuası* diyebileceğimiz bu yazmada Nevāyī'nin *Leylā vü Mecnūn*'undan bir kısım vardır (130b-132a). İlk mısrada geçen "yoḳ" kelimesi yanlışlıkla "yavak" olarak dizilmiştir (bk. s. 147, krş. s. 146). Bu kısımdan sonra *Ferhād u Şīrīn*'den sadece bir yapraklık bir parça vardır (238 yk.). Son kısım 238a-246b arasında yine *Leylā vü Mecnūn* devam eder. Yayınlar:

Ferhād ü Şīrīn, Hazırlayan Gönül Alpay (Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975);

Leylī vü Mecnūn, Hazırlayan Ülkü Çelik (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996).

♦ Cod.Or. 566. *[Kitāb-ı] Vāmıḳ u ʿAẕrā.* s. 158'de eserin sonunda "oḳı" yerine yanlışlıkla "otı", *Catalogue entries* kısmında ise Günay, yerine güney çıkmıştır. Ayrıca *Vāmıḳ u ʿAẕrā* yayını için bkz. Gönül Ayan, *Lâmi'î, Vâmık u Azrâ-İnceleme-Metin* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1998).

♦ Cod.Or. 644. *Mecmua.* 99a-105b arasında Tuḥfe türünde bir lûgat bulunmakta. Mecmuanın 12. eseri (s. 172). Sonu yanlışlıkla "15b" olarak kaydedilmiştir. Doğrusu 105b olacak. Zaten başta doğru yapraklar verilmiştir (bkz. s. 172). Yine bu mecmuanın 20. eseri olarak tesbit edilen ve 165a-168b yaprakları arasında yer alan (s. 176) eser gerçekten yazmaları çok nadir olan Mevlānā Luṭfī'nin *Leṭāyif*'idir. Dr. Schmidt bu eser için hem yazarı hem de eseri hakkında bir kaynak bulamadığını söylemektedir (I have been unable to find referances to either writer or work). Oysa elimizde Orhan Şaik Gökyay tarafından hazırlanan, Kültür Bakanlığı yayınlarından *Molla Lutfī* adlı küçük bir kitapçık bulunmaktadır (Ankara, 1987). Bu kitapçıkta Luṭfī'nin hayatı hakkında yeterli bilgi mevcuttur. Kitabın 26-38. sayfaları Luṭfī'nin eserleri üzerinedir. *Leṭāyif* aslında *Uṣlu Şucāʿ Münāẓarası* veya *Ḫar-nāme* adlarıyla bilinir. Orhan Şaik Gökyay'ın verdiği bilgilere göre (s.26) bu eserden ilk kez Kâtib Çelebi *el-Maḳāle fī Uṣlu Şücāʿ* (II, 1784) adıyla söz etmiş daha sonra O. Rescher tarafından *Orientalische Miszellen* (İstanbul, 1926) s. 40-43'te, Fuad Köprülü tarafından da "Deli Lutfī'nin Mizâhi Bir Risalesi" başlığı altında 1928'de *Hayat*'ta (C. VI sayı 100, s. 2) yayımlanmıştır. Bu nüsha Berlin yazmaları arasında olup eksiktir (Gökyay, 27). Gökyay, eserin tümünü *Türk Folkloru*, *Belleten* 1986/1'de "Tokatlı Lutfī'nin Har-namesi" adıyla yayımlamıştır. Bu yazma Mısır, Kahire'de Dārü'l-Kütüp, Türkçe Yazmalar-Talat Paşa Koleksiyonu Mecmuaları No. 204'te kayıtlıdır [Ayrıca bkz. *Fihris el-maḫṭūṭāṭ et-Türkiyye el-ʿOsmāniyye* (ḫ-s): Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katalogu (Kh-s), c. 2 (Mısır, 1989), Kat no. 1471, s.1 Ḫar-nāme-i Mollā Luṭfī].

S. 177'de bu risalenin orijinal başlangıç sayfası bulunmaktadır (bkz.res. 6). Gökyay eser hakkında şu bilgileri verir: *"Burada uslu kelimesinin Sırpçada 'koca eşek' anlamına geldiğine dayanarak, zamanın sayılı bilgilerinden ve Uslu adıyla ün almış olan Şücau'd-Din İlyas'a yüklenmiştir. Eşekle ilgili Türkçedeki bütün atasözlerini, sırası geldikçe yerinde kullanmıştır."* (s. 26). Orhan Ş. Gökyay, kitabın 51-54. sayfalarında da *Ḫar-nāme*'de geçen kişi adları ve kim oldukları hakkında bilgi vermiştir.

Tekrar Dr. Schmidt'in eserle ilgili verdiği bilgilere dönmek ve bir yanlış okumayı düzeltmek isterim. s. 176'da "eşek mürdesi" şeklinde okunan ve İngilizceye de "*Donkey Corpse*" olarak çevrilen ibare başlangıç cümlesinde "eşek ül-mürdesi" olarak dizilmiştir. Bulunan ibare aslında s. 177'deki örnek yaprakta da görüleceği üzre "eşek yumurdası"dır. Ayrıca Orhan Ş. Gökyay'ın yayımladığı metinde de "eşek yumurdası" olarak tesbit edilmiştir.

6. Mevlānā Lüṭfī'nin *Leṭāyif*'inin 165b sayfası.

• *Siyāḥat-nāme*. Aynı yazma mecmuanın 216a-217b yaprakları arasında bulunan eserin son beytinde verilen (s. 180) fe+re+ġayın'dan oluşan kelime "murġ" olarak düzeltilmelidir. Bu kelime, ya mecmuada böyle kayıtlıdır ya da dizgide oluşmuş bir hatadır; ancak kolayca farkedilebilecek bu yanlışlığın notlanması gerekirdi.

Aynı mecmuanın 227a-229b yaprakları arasında Sā'ī adlı bir şairin ahlâkla ilgili *Ḥikmet-nāme* veya *Nāme-i ḥikmet* adlı eksik bir mesnevisi yer almaktadır. Eser İstanbul'da 28 Zi'l-ka'de 1015 Pazartesi gecesi (26 Mart 1607) bitirilmiştir. Dr. Schmidt'in verdiği tarih 27 Mart 1607'dir. Bu eser de şimdilik tek nüsha görünmektedir. s. 182'de 227b'den alınan bir örnek mevcuttur.

♦ Cod.Or. 659. *Şerḥ-i Şebistān-ı Ḫayāl.* Sürūrī (969/1562)'nin Farsçadan Türkçeye tercümesi olan bu eser, aslında Fettāḥī'nin (ölüm 843/ 1439-40) eseridir. Sürūrī bu eseri *Şehzāde Muṣṭafā* için 958/1548 ve 960/1553'te kaleme almış; tercümesine sözlük, gramer ve izahları da eklemiştir. Asıl ismi *Şebistān-ı nikāt ve gülistān-ı luġāt*'tır. Eserin müstensihi çok açık bir biçimde (Arap harfli kolofon'dan*) Vaḳtü'ẓ-ẓuhr yevmü'l-i̱sneyn i̱snā ve 'ışrīn min şehri Cumāde'l-āḫır sene i̱snā ve seb'īn ve tis'ami'e hicretü'n-Nebeviyye* satırlarıyla istinsah tarihini vermişse de 22 C.āḫır 972, 25 Ocak 1565'e ve Perşembe gününe rastgelir. Halbuki 22 C.āḫır olarak verilen ayın tarihi 12 C.āḫır olursa müstensihin verdiği gün yani pazartesi gün olarak tutmaktadır. Tekrar edecek olursak, 12 C.āḫır 972, 15 Ocak 1565 Pazartesiyi vermektedir. Metnin aslını göremediğimiz için sadece acaba tarih 22 değil de 12 miydi diye sormak istiyorum.

♦ Cod.Or. 662. *Sihām-ı Ḳażā*'nın istinsahı s. 189'da Ẕi'l-ḳa'de 1053 (January-February 1644) olarak verilmiştir. Katalog'da sadece ay verilen tarihler miladî tarihe hep böyle aktarılmıştır (bkz. Cod. Or.716, s. 216). Ẕi'l-ḳa'de'nin başlangıç ve bitiş tarihi olan 11 Ocak- 9 Şubat 1644 verilmiş olsaydı verilen tarih daha belirgin hale gelmez miydi?

♦ Cod. Or. 665. *[Kitāb-i] Ṭavā'if -i 'aşere.* s. 193'te 1b'nin örneği verilmiştir. S. 195'te başlangıç cümlesindeki "dükeli", "dükele" şeklinde okunmuştur ki kelimenin bu şeklini ben şahsen görmedim. *Ṭavā'if-i 'aşere'nin* tesbit edilen nüshaları ilk kez Günay Kut "British Museum'daki Bazı Önemli Türkçe Yazmalar ve Tevaif-i Aşere'den Taife-i Bektaşiyan", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1971:* 209-246. adlı makalede verilmiştir.

♦ Cod.Or. 672. *Tārīḫ-i Nişāncı.* s. 199'da yazarın, adını zikrettiği kısımdaki "fürū-māh" şeklinde yazılan kelime "fürū-māye" olmalı. Orijinal sayfa örneği verilmemiş olmakla birlikte daha sonra gelecek olan "dirāye" kelimesi ile seci' oluşturacaktır. Yani, *Bu faḳīr-i fürū-māye ve ḥaḳīr-i ża'īfü'd-dirāye* şeklinde olmalıdır.

♦ Cod.Or. 685. "şeyḥülislām", "şeyḫülislām" olarak düzeltilmeli.

♦ Cod.Or. 716. *Tercümān eṣ-ṣıḥāḥ,* s. 217'de başlangıç yaprağının bir örneği verilmiştir. Buraya ve anlama da dayanarak s. 218'de verilen başlangıç cümlesindeki "bī-kine-i" ibaresinin de "kemīne-i" şeklinde düzeltilmesi gerekir.

• Cod.Or. 724. *Şerḥ-i Dīvān-ı Şāhī.* s. 223'te verilen eserin sonu ile ilgili cümlede "zerre", "ẕerre" olacak.

• Cod. Or. 727. *Şifā [el-ḳulūb] ve'l-fu'ād li-ḥażret es-sulṭān Murād.* IV. Murād adına Zeynü'l-'ābidīn b. Ḫalīl (ölüm 1056/1646-7) tarafından yazılan beslenme, yeme-içme ile ve toplum tarihiyle ilgili bu önemli eserin nüshaları oldukça çoktur. Eser basılmıştır (bkz. s. 225). İstanbul Kütüphanelerindeki nüshaları için bkz. Ayşe Özakbaş, "17. yüzyılda yazılan bir tıp kitabı: *Şifā'ül-Fu'ād li-Hażreti's-Sulṭān Murād,* İstanbul Kütüphanesindeki Nüshaları ve Muhtevası," *Journal of Turkish Studies: Türklük Bilgisi Araştırmaları* 20 (1996): 133-168.
Eserin yazılış tarihi çok detaylı olması bakımından ilginçtir. Bu bilgilere her yazarda rastlamadığımız için bu kısmı örnek olması açısından Arap harflerinden transkripsiyonla vermek istiyorum (s. 225):

Bu kitābıñ te'līfine tārīḫ-i mezbūrda cemāẕiye'l-āḫiresinin evāsıṭında mübāşeret olunup ol zamān bu faḳīr maḥmiye-i İstanbul'da Ebü'l-fetḥ Sulṭān Meḥemmed Ḫān-eskenallāhu ta'ālā… binā eyledügi Bīmāristān'da re'īsü'l-eṭibbā idim. On yedi günde tesvīd idüp tamām eyledim…

• Cod.Or. 774. *Mecmua. Şerḥ-i ḳaṣīde-i Ḫamriyye.* Mukaddime (Introduction) kısmından verilen alıntıda dizgi hatası olarak düzeltilmesi gereken kelimeler (s. 245): "el-ma'rūf"ta ayın çıkmamış, "ḥażretleriniñ" kelimesi "hażretleriñ"; "didiler", "didilir" şeklinde dizilmiştir.

• Cod.Or. 775. *Biyografi Mecmuası (a collection of biographies) Menāḳıb el-cevāhir [li-ḥaḳḳ Emīr Sulṭān].* 1b-51a. Bu eserle ilgili diğer kataloglara gönderme yaparken Dr. Schmidt, Cavid Baysun'un *İA* (M. Cavid Baysun, "Emir Sultan", *İslâm Ansiklopedisi,* c. 4 (1986): 261-263)'daki makalesindeki "İnkılâp Kütüphanesi Bayezid" makalesine dayanarak Cevdet Bey 238'de de bir kopyası olduğundan bahseder ve bu koleksiyonu Bayezid Kütüphanesi'nde gösterir. Oysa Muallim Cevdet, Belediye Kütüphanesi (eskiden İnkılâp Kütüphanesi ve Müzesi sonra Belediye, şimdi Atatürk Kitaplığı) adıyla tanınan ve adres olarak da makalenin yazıldığı tarihte Bayezid'de bulunan kütüphanenin (Bu kütüphane şimdi Taksim'dedir) bir koleksiyonudur. Yani Bayezid Kütüphanesi ile ilgisi yoktur. Muallim Cevdet K 238 ve M.C. K 267'de *Emīr Sulṭān Menāḳıbı* olarak iki nüsha bulunmaktadır. Schmidt'in gösterdiği kataloglar dışında bkz. *Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları Alfabetik Kataloğu I,* Hazırlayan Nail Bayraktar (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, 1993) kat. no. 1774 No. 639/1 (Baştan 11 yaprak noksandır); *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Yazmalar Kataloğu,* Hazırlayanlar Yücel Dağlı, E. Nedret İşli ve başkaları (İstanbul: YKY, 2001): 373, Yazma no. 928/5.

Aynı mecmuanın 54b-75b yaprakları arasında Hz. Peygamberin hayatı ile ilgili mensur bir eser bulunmaktadır. Bu eserin s. 249'da başlangıç yaprağının (54b) bir örneği bulunmaktadır. S. 250'de IV. Meḥmed'in cülusu için verilen 18 Receb 1058 (9 Ağustos 1648) olarak verilmişse de aslında 8 Ağustos 1648 (Cumartesi günü) olacaktır. [bkz. İsmail Hamdi Danişmend, *İzahlı Osmanlı Kronolojisi Tarihi 3* (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972): 412].

♦ Cod.Or. 801. *Mecmua. Nes̱rül-nāẓırīn ve maḳbūlül-ḫāṭırīn* (2b-89a) s. 257'de yazılış tarihi 993 yılının Ẕi'l-ḥiccesinin ilk günü 25 Ekim 1585 miladî tarih olarak verilmişse de bu tarih aslında 24 Kasım 1585 pazar gününe rastlamaktadır.

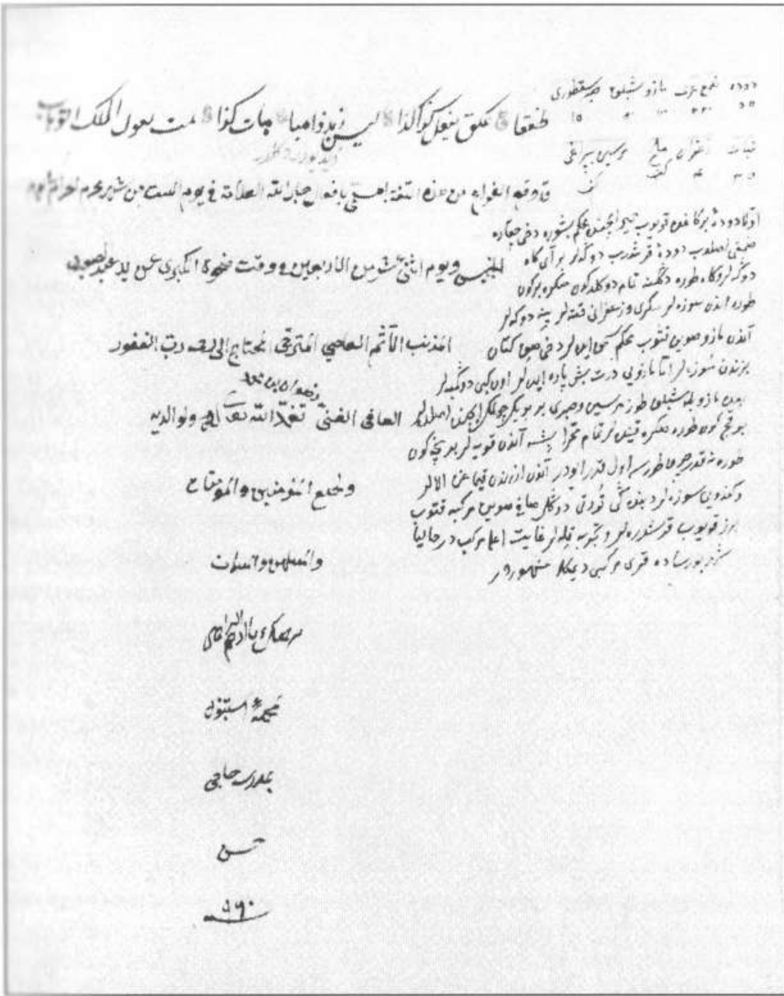
Bu eserin sebeb-i te'lif kısmından örnek verilirken (s. 264, 2b-3a)... "Sebeb-i te'līf ve mūcib-i taṣnīf oldur ki" cümlesindeki "ki" Arap harfleri ile k+y şeklinde yazılmıştır. Burada beklenen k+h yani Farsçadan Türkçeye geçen ve iki cümleyi birbirine bağlayan "ki" dir. K+y şeklinde yazılan "ki" ise kelimeyi sıfatlaştıran bir ektir. "Akşamki haber" de olduğu gibi. Bu aslında müstensihlerce çok karıştırılır. Eminim ki nüshada da aynen böyledir. Aslında eğer Türkçenin yapısını belirtmek istiyorsak bu yazılış biçiminin notlanması gerekir.

♦ Cod.Or. 815. *Tez̲kiretül-evliyā [tercemesi]*. s. 269'da baş kısmında verilen ... *hīç söz yoḳdur ki meşāyiḫ* (nüshada *ḥ* ile) *sözinden yigrek* cümlesindeki "yigrek", "bal" olarak okunmuştur.

♦ Cod.Or. 837. *Şiir Mecmuası.* 2b-86a arasında *Bāḳī* (1008/1600) *Dīvānı* bulunmaktadır. Bu divanın yeni bir edisyonu 1994 yılında çıkmıştır: *Bāḳī Dīvānı:* Tenkitli Basım, Hazırlayan Sabahattin Küçük (Ankara: TDK, 1994).

♦ Cod.Or. 841. *Mecmua. Ef'āl [el-luġa] Cārullāh el-'Allāme.* Dr. Schmidt'in verdiği bilgiye göre *Muḳaddimetü'l-edeb* adlı Arapça lûgatin 2. kısmının 16. yüzyılda yapılmış bir nüshasıdır. Yine Dr. Schmidt'in verdiği bilgiye göre, bu nüsha İstanbul'da 960 hicrî yılının 6 Muharremiyle 22 Muharremi arasında (23 Aralık 1552-8 Ocak 1553) yazılmıştır. 6 Muharrem Perşembe ve 22 Muharrem de Çarşambaya rastlamaktadır. Burada Dr. Schmidt bir parantez açarak Çarşamba gününün yanlış olduğunu ve asıl günün hesaba göre Pazar olması gerektiğini belirtmiştir. Bu kısım aynen şöyledir: "The copy was made... between (?) Thursday 6 and the late forenoon of Wednesday (? should be Sunday) 22 Muḥarrem 960 (23 December 1552-8 January 1553)." Bu ketebe kısmının orijinal yaprağının örneği s. 291'de verilmiştir. Dr. Schmidt de s. 292'de kolofonu vermiştir. Biz de bu kısmın transkripsiyonunu verdikten sonra tarihi saptamadaki yorumumuzu yazacağız (s. 291, Cod. Or. 841, f. 77b) (bkz. res. 7):

ḳad vaḳa'a'l-ferāġ min hāzihi'l-luġat el-müsemmā bi-ef'āl Cārullāh el-'allāme fī yev-



7. *Muḳaddimetü' l-edeb*'in 77b sayfası.

mi's-sitte min şehr-i Muḥarremü'l-ḥarām fī yevmi'l-ḫamīs ve yevmi iṡnā ʿaşer mine'l-erbaʿīn fī vaḳti ḍaḥveti'l-kübrā … sene 960.

Dr. Schmidt, Arap harfleri ile kolofonun (s. 291) "…*yevmi iṡnā ʿaşer mine'l-erbaʿīn*" kısmını "*yevmi iṡnā ʿışrīn el-erbaʿīn*" şeklinde tesbit etmiş ve aslında 12 Muharrem'i 22 Muharrem olarak düşünmüştür.

Bizce burada yapılan yanlış şudur: Dr. Schmidt erbaʿīn'i Çarşamba diye düşünmüştür. "Erbaʿīn" 21 Aralık-31 Ocak arasındaki kara kışa denir. 21 Aralık gün dönümüdür. Ḍaḥvetü'l-kübrā ise öğleden evvelki iki-üç saatlik za-

8. *aş-şaḥāh al-ʿAjamīya*'nın 78a sayfası.

mandır. Bu kısmı bu şekilde anlarsak 12 Muḥarrem hem Perşembeye rastlar hem de Erbaʿīn içindeki bir gündür. 6 Muḥarrem de Cumaya rastlar ve Erbaʿīn içinde bir gündür. Buna göre bu eser 1552 yılının 23 Aralık Cuma-29 Aralık Perşembe günleri arasında istinsah edilmiştir. Bizce müstensih bu eserin istinsahını erbaʿīn'den 6 Muharrem (Cuma) ile 12 Muharrem arasında (Perşembe) günü öğleden evvel tamamlamıştır. [Bkz. Yücel Dağlı, Cumhure

Uçer, *Tarih Çevirme Kılavuzu*, Cilt IV (Ankara: TTK, 1997), s. 125].

• Cod. Or. 843. Birgili Meḥmed Efendi (ölüm 981/1573)'nin Arapça *Kitāb İrshād*'ın ketebesinde bulunan Türkçe kısımda bir beyit verilmiştir (s. 294). *Tamām oldı* ḥ+sin+re vav+fe+elif+te+kef şeklinde tesbit edilen ve iki kelime gibi görünen kelimedeki "sin" kaldırılırsa kelimenin "ḥurūfātıñ" olarak okunabileceği görülür. Bu yanlış, bir tashih hatasından kaynaklanmış olmalıdır.

Tamām oldı ḥurūfātıñ esāsı
Gerekdür kātibe şerbet bahāsı

• Cod. Or. 855. *Teẕkiretüş-şuʿarā.* Laṭīfī'nin (ölüm 990/ 1582) bu eseri Laṭīfī, *Teẕkiretü'ş-şuʿarā ve tabṣıratü'n-nuẓamā (inceleme-metin),* Hazırlayan Rıdvan Canım (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000) adıyla basılmıştır. Burada s. 297'de "eṭbāk" olması gereken kelime "eṭyāk" şeklinde çıkmıştır.

• Cod.Or. 863. *aṣ-ṣahāh (ṣiḥāḥ) al-ʿAjamīya.* s. 303'te ketebe kaydı verilmiştir. Burada müstensihin ebcedle verdiği tarih "ketebtü ṣaḥīḥen= doğru olarak yazdım" 939 hicrî tarihi vermektedir. "Ketebtü" kelimesi katalogda yanlışlıkla "ketebtuhu" şeklinde çıkmıştır (bkz. res. 8).

• Cod.Or. 894. *Tārīḫ-i Vecīhī.* s. 315'te verilen mukaddime kısmında (1b) "eşnāda" şeklinde çıkan kelime "es̱nāda" olacaktır. Yine bir tashih hatasına daha işaret etmek gerekir: s. 314'teki "devān" şeklinde görünen kelime "dīvān" olarak düzeltilmelidir.

• Cod.Or. 917. Tarihle ilgili bir mecmuadır. Ketebe kaydından mecmuanın yazılış tarihinin 998 olduğunu öğreniriz (s. 328). Rakamla verilen 988 yanlıştır; 998 olmalıdır.

• Cod.Or. 923. Siyasî ahlâkla ilgili risaleler *(A collection of treatises on political ethics).* Bu mecmuanın 147b-168b arasında Żaʿīfī'nin (ölüm 964/1556-7'den sonra) *Gülşen-i mulūk* adlı eseri bulunmaktadır.

• Cod.Or. 949. *Mecmua. (A miscellany).* Bu mecmuanın 119b yaprağında (s. 355'te örneği verilmiştir) kahve ile ilgili üç beyit vardır. İlginç olduğu için burada transkripsiyonla verildi:

Dem-be-dem ḳahve diyü ḳahve-fürūş
Reng idüp müşterīye āb virür

Toldurup ḳara ṣuyı fincāna
Ehl-i keyfiñ diline tāb virür

Ne ṣatarsın diyü su'āl itseñ
Ḳahve diyü saña cevāb virür

♦ Cod.Or. 961'in ketebe kaydı verilirken "evvel-i Muḥarremü'l-ḥarām fī-leyleti'l-Cum'a sene 972" olarak okunan ve Dr. Scmidth'in 9 Ağustos 1564, Çarşamba günü olarak tesbit ettiği gün ketebe kaydındaki "*fī-leyleti'l-Cum'a*" ibaresine uymamaktadır. Bence ketebe kaydının başındaki "evvel"i evā'il olarak düşünmek daha muhtemel görünüyor. Ayrıca ayın birinci günü olsaydı evvel yerine "ġurre-" kelimesini kullanması gerekirdi. "Evā'il" şeklinde de okunduğunda kâtibin verdiği cuma gecesini tutturmak mümkündür.

♦ Cod.Or. 981. *Mecmua [Kitâb-i] Gülzâr* (60b-89a). Asıl ismi *Kitāb-ı Gülzār der-naẓīre-i Gülistān-ı Şükūfezār* olan bu eser, Mecīdī adlı biri tarafından *Gülistān*'a nazire olarak yazılmıştır. Eser şimdilik tek nüsha olarak görünüyor. Dr. Schmidt'in de belirttiği gibi bu kişi muhtemelen *Osmanlı Müellifleri*'nde bahsedilen 'Abdülmecīd b. Şeyḫ Naṣūḥ Tosyavī'dir (I, 133). Kitabın 60a yüzünde müellifin ve eserin ismi geçer. Buna göre yazar 973/1565-66'da vefat etmiştir. Yazar kitabın yazılış tarihini iki yerde verir. 65b'de *Der-tārīḫ-i vaḳt-i te'līf* adı altında şu beyit vardır:

Çün olmışdı tārīḫ-i hicret i yār
Ṭoḳuz yüz hem altmış sekiz der-şümār

89a'da verilen muammalı tarih ise şöyledir:

Oldı tārīḫ buña üç ḥarf-i laṭīf (yanlışlıkla lam+ye+tı+fe çıkmış)
Lām-ı lafẓ u 'ayn-ı cism ü fa'-i ṭay

Buna göre de tarih 969/1561-2'dir.[1] Belki de yazar 968'de başladığı eserini 969'da bitirmiştir. Dr. Schmidt verilen her iki telif tarihini de 969 olarak belirtir.

♦ Cod. Or. 1009. *Mecmua.* Başlangıç cümlesindeki baskı hatası olan "derāvīn", "devāvīn"; "nezkūr", "mezkūr" olarak düzeltilmelidir.

♦ Cod. Or. 1087. *Ḥikāyet-i 'acāyib ve ġarāyib, Ḥikāyet-i Ḫoca 'Abdurra'ūf, Ḥikāye-i dendāniyye ve Ana Bacı* olarak da tanınan bu eser ile ilgili makale için bkz. Günay Kut, "Yazmalar Arasında II", *Osmanlı Araştırmaları (The Journal of Ottoman Studies)* VII-VIII (1988): 187.

Yazmanın yazarın ismi geçen beytindeki (s. 393) "ṣabrı" kelimesi vezin açısından "ṣabrumı" olmalıdır. Bu kelime şairin mahlası olamaz.

♦ Cod. Or. 1090. *Mecmua* 2. eserin son cümlesindeki (s. 406) infi'āl kelimesinden sonra niye soru işareti konduğunu anlamadığımı itiraf etmeliyim.

1 Bu tarihlemede Arapçada kelimelerin genellikle üç harften oluşması (sülâsî) esas alınmıştır. Fe, ayn ve lam'dan ibaret olan bu sülâsî kökten birinci harf fe, ikinci harf ayn, üçüncü harf de lam'a işarettir. *Lam-ı lafz*'dan kasıt ẓ=900, *'ayn-ı cism*'den kasıt sin=60, *fa-yı tay*'dan kasıt ise ṭ=9'dur. Bu sayıların toplamı 969'u verir.

Bence anlam açık ve doğrudur. "İnsikāb" kelimesi dökülmek anlamındadır.

• Cod. Or. 1101 a. Baş cümledeki "göñli" şeklinde çıkan kelimenin ya "gögi" ya da "gökleri" olması gerekmektedir. Bu bir baskı hatası mı yoksa yazmada da bu şekilde mi bilemiyoruz. Hazırlayıcının bu kelime hakkında yorum yaparak okuyucuya bilgi vermesi gerekirdi.

• Cod. Or. 1112. Levinus Warner'in notlarından oluşan *mecmua*. ff. 120/3'teki (s. 434) "el-Kesbü", "el-kāsibü" olarak düzeltilmelidir.

• Cod. Or. 1132. *Ḥikāyāt-i Ḫoca Naṣruddīn.* Nasrettin Hoca'nın 54 hikâyesini içeren bu konu ile ilgili literatüre Günay Kut, "Nasreddin Hoca Hikâyeleri Yazmalarının Kolları Üzerine Bir Deneme", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, Halk Edebiyatı* (Ankara, 1992), s.147-200'yi de eklemeliyiz.
Ayrıca eserin son cümlesi verilirken (s. 464) "aġar ḫar" şeklinde dizilen kelime "aġarmaz", "vir" olarak verilen kelime de "dir" olarak düzeltilmelidir.

• Cod. Or. 1175. *[Kitāb-i] Edvār.* "Ötuna", "Öztuna" olarak düzeltilmelidir (s. 492). s. 493'te yazmanın lb yüzünden bir örnek vardır. Buna bakarak s. 496'da eserin başında verilen Arap harfli kısımda "Türkçe" olarak dizilmiş kelimenin "Türkī" olarak düzeltilmesi gerektiğini söyleyebiliriz.

• Cod. Or. 1206. *Mecmua.* 2. eser 6b-75b arasındaki *[Kitāb] Cenāhun-necāḥ fī cünūhil-cenāh* adlı eserin mukaddimesinde yazarın ve eserin ismini gösteren kısımdaki (7a, 9a-b) "cünūhi'l-cenāh" olması gereken ibare "cünūhu'l-necāḥ" olarak görünüyor. Tabii yine bizim, bunun dizgiden mi yoksa müstensihten mi kaynaklandığını elimizde örnek sayfa olmadığı için anlamamız mümkün değil.

• Cod. Or. 1234. ***İntiḫāb et-tevārīḫ.*** Mukaddime kısmındaki "ʿArabīyim" ve "taṭvī" olarak dizilen kelimeler "ʿArabīsin" ve "Taṭvīl-i" şeklinde düzeltilmelidir.

• Cod. Or. 1259. *Mecmua*: Bu mecmuanın 5. eseri olan *[Kitab-i] Segirnāme*'nin doğru okuyuşu *segirnāme* olmalıydı, segirmek/seyirmek insan uzuvlarından göz veya sinirlerinden birinin atmasına denir.

• Cod. Or. 1278. *Mecmua. [Kitāb-i] Tārīḫ; Dārü s-selām-i Baġdāduñ başına gelen aḥvālleri* adı altında verilen eser mecmuanın 2.-47. sayfalarında yer almaktadır. *Dārü's-selām, Baġdād*'ın sıfatı olduğuna göre "*Dārü's-selām Baġdād'uñ...*" şeklinde okumak daha doğru olurdu sanıyorum... Dr. Schmidt'in araştırmasına göre tek nüsha olan bu eser, s. 47'de son bulur. Eserin sonunda üzeri çizilen bir beyit verilmiştir. Buradaki dizgi hatâları / müstensih hataları?

olan "sāḳa'", "sāḳī" olarak; "muḥayyer", "muḫayyer" olarak; "behişt ü ḥavz", "behişt ü ḥūr" olarak düzeltilmelidir.
♦ Cod. Or. 1286. *Külliyāt-ı Ẓarīfī.* Şairin başta *Rāḥatü'l-ervāḥ* ve *Mihr ü Māh* adlı eserleri ile *Dīvān*'ı. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi T.Y. 673'te bulunmaktadır. Divan 152-215 yaprakları arasındadır. *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Katalogu II* (İstanbul: Maarif Vekâleti, 1959), s. 526-527, kat. no. 199.

♦ Cod. Or. 1301. *Dürr-i meknūn.* Üzerine yapılan çalışma: *Dürr-i Meknun: Saklı İnciler/ Yazıcıoğlu Ahmed Bican*, Çevrimyazı ve Notlar Necdet Sakaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

Katalogun sonunda genel bir indeks bulunmaktadır. Burada doğrudan yazmaya ait olan yazma numarası koyu punto ile yapılmıştır. Her eserin tanıtımında geçen diğer eser isimlerinin gösterilmesinde koyu punto değil normal punto kullanılmıştır ki doğrusu da budur. Yazar, müstensih ve yazmanın tespit edilen sahip isimleri transkripsiyonla normal, eser isimleri ile meslek isimleri transkripsiyonla italik dizilmiştir.

Sonuç olarak, ilim dünyasına böylesine detaylı ve görsel malzemesi bol olan bir katalog hazırlayan meslektaşım Dr. Jan Schmidt'i tekrar kutlamak istiyorum. Bu beş koleksiyondaki nadir, önemli ve tek nüshaları tanımak bu konunun uzmanları için muhakkak ki çok heyecan vericidir. Katalogun düzeninde konu birliğinin dikkate alınmayıp tarih sırasıyla koleksiyon koleksiyon incelenmesi de koleksiyonları tanımak açısından önemlidir. Ayrıca Türkçe eserlerin dışında Farsça veya Arapça eserlerde de geçen Türkçe şiir, nesir parçalarına da işaret etmek bence artık gerekmektedir. Bugün için kimi kayıp görünen eserlerin varlığı belki de böylece ortaya çıkabilir. Aynı veya değişik koleksiyonlarda bulunan aynı eser, yazar ve terimler indekste zaten gösterilmiştir. Meselâ *Āṣaf-nāme*'nin 923/1, 1278/2'de olmak üzere iki nüshası bulunmakta ve bunların ikisi de satın alınma tarihine göre numaralandığından aynı koleksiyonda iki ayrı yerde görünmektedir.

Kedi ile Fare Hikâyesi*

Günay Kut — Zehra Toska*****

Bu makalede metni verilen *Kedi ile Fare Hikâyesi,* İran şairlerinden ünlü hiciv ustası Ubeyd-i Zâkânî'nin (ö.771 veya 772/1369-70 veya 1370-71) *Mûş u Gurbe* adlı Farsça manzumesine dayanır. Türkçe metni tanıtmadan önce kaynak metin/metinler hakkında genel bir bilgi ve bulguları vermek yerinde olacaktır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre Zâkânî'nin bu manzumesi çok meşhurdur ve defalarca basılmıştır. [Ahmed Ateş, *İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler I* (İstanbul: MEB, 1968), s. 273, Tahsin Yazıcı, "Ubeyd-i Zâkânî", *İslâm Ansiklopedisi* 13 (1986): 1-2; Sa'îd Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Nesr der-İran ve der-Zebân-ı Fârsî I* (Kitab furûğ-ı Furûğı, 1344 hicri-şemsi [milâdi 1965]), s. 201; Mîrzâ Muhammed Ali Müderris, *Reyhânetü'l-edeb fî terâcim el-ma'rûf in bi'l-künyeti ve'l-lakab,* II (Tebriz: Çaphane-i Şafak, ts): 353.] Şairin kimi külliyatında da bulunan bu kaside tarzında yazılan hikâye için Ateş, Zâkânî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu söylemektedir.

Zâkânî'ye ait nüshalar

Bu manzumenin ulaşabildiğimiz İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde iki yazma ile bir matbu nüshası bulunmaktadır.[1] Bunlardan bir tanesi Zâkânî'nin külliyâtı içinde olup FY.123 numarada kayıtlıdır. Eserin 85b-87a yaprakları arasında bulunan manzume 43 beyitten ibaret bir kasidedir. Başlığı "Hikâye-i Mûş u Gurbe"dir.

İlk beyit: *Ey hiredmend-i tab'-ı mûzânâ*[2]
Kıssa-i mûş u gurbe ber-hânâ

Son beyit: *Nezd-i hâkânî-i hüceste-hüner*
Nîk hâned Ubeyd-i Zâkânâ

* Bu hikâyenin Türkçe diliçi çevirisinin özeti kimi örnek beyitlerle ve üç resimle birlikte "Kedi ile Fare Hikâyesi" adı altında bu makalenin yazarları tarafından *Toplumsal Tarih* 123 (Mart 2004): 82-85'te yayınlanmıştır.

** Prof. Dr., Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

*** Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

1 Matbu nüshayı bize vermek lutfunda bulunan Prof. Dr. Orhan Bilgin'e teşekkür ederiz.

2 Mûzânâ kelimesine anlam verilememiştir. Mevzûnâ ya da sûzânâ kelimeleri akla geliyor?

Ketebe kaydına göre bu nüshanın istinsah tarihi 1029 yılının Safer ayının ikinci günüdür (8 Ocak 1620).

Diğer bir nüshası da yine aynı kütüphanede FY. 843 numarada kayıtlı olup 34b-44a arasındadır. *Kitâb-ı Mûş u Gurbe ez-Hayâlât-ı Ubeyd-i Zâkânî* başlığını taşır ve170 beyittir.

İlk beyit: *Eger dârî tü akl u dâniş ü hûş*
Biyâ bişnev hadîs-i gurbe vü mûş

Son beyit: *Hest in kıssa-i garîb ü acîb*
Yâdigâr-ı Ubeyd-i Zâkânâ

Kartotekste *Hikâye-i Gurbe ve Muş-ı Ubeydî Zâkânî* kaydı varsa da yazmanın 1a yüzünde bu ibarenin üstü çizilmiş onun *yerine Hikâye der-telbîs-i kudât-ı refîü'd-derecât* yazılmıştır. Bunun da sebebi bu nüshanın ilk hikâyesinin bu adla başlamasındandır. Bu nüsha 1266/1849-50 yılında istinsah edilmiştir. Bu her iki manzumenin de Zâkânî'ye ait görünmesine rağmen aradaki beyit farkının izahı müşkildir. Çünkü Ahmet Ateş'in de tesbitine göre bu manzume Zakânî'nin diğer külliyatlarında yoktur. Her ikisinde de Zâkânî'nin adı geçmektedir. Konu ve pek çok beyit aynı olmakla birlikte ikisi arasında beyit sayısında fark vardır. Ancak 1266'da istinsah edilen bu ikinci nüshaya kaynaklık eden nüshanın hangisi olduğu şimdilik tesbit edilememiştir. Bu nüshada kimi yerlerde minyatürler için olabileceğini düşündüğümüz boşluk bırakılmıştır. Bu da bu nüshanın minyatürlü bir nüshadan alınmış olabileceğini gösterir.

Her iki manzumenin vezni aynıdır: Fe i lâ tün / me fâ i lün / fe i lün. Fakat bu nüshanın başındaki üç beyit bir giriş mahiyetinde olup mefâîlün / mefâîlün / feûlun veznindedir. Dördüncü beyit ise ilk nüshayla hemen hemen aynıdır:

Ey hiredmend [u] âkıl [u] dânâ
Kıssa-i mûş u gurbe ber-hânâ

İki nüsha karşılaştırıldığında her iki nüshada da aynen geçen beyitlerin olduğu tesbit edildi. Bir kaç örnek:

Cest mûşî zi-künc-i dîvârî
Ber ser-i hum mey-i hurûşânâ
(FY.123'te 9. beyit: FY.843'te17. beyit)

Goft k'o gurbe tâ sereş be-kenem
Ser-i o râ berem be-meydânâ
(FY.123'te 11. beyit : FY 843'te 20. beyit)

Mest bûdem eger guhî hordem
Guh firâvân horend mestânâ
(FY.123'te 19. beyit : FY 843'te 26. beyit)

Kimi farklarla aynı olan beyit sayıları da az değildir. Bir kaç örnek verelim:

FY 123 *Kıssa-i mûş u gurbe râ tu be-nazm*
Ançünân hân çü dürr-i meknûnâ

FY 843 *Kıssa-i mûş u gurbe râ [tu] be-nazm*
***Nîk ber-**hân çü dürr-i meknûnâ*

FY 123 *Gurbe-i tîz-bîn [u] zûd-şikâr*
Kehrübâ-çeşm [u] tîz-dendânâ

FY 843 *Gurbe-i **pîl-zûr** [u] **şîr-**şikâr*
*Kehrübâ-çeşm u **tîr-müjgânâ***

FY 123 *Şikemeş tabl [u] sîneeş kâkum*
Ebrûyeş kavs u tîz-müjgânâ

FY 843 *Şikemeş tabl u sîneeş kâkum*
*Ebrûyeş kavs u tîz**-dendânâ***

FY 123 *Mûş goftâ ki ey hizebr-i zamân*
Afv fermâ be-men günâhânâ

FY 843 *Mûş goftâ ki **men gulâm-ı tuem***
*Afv **kün ez** men **in** günâhânâ*

FY 123 *Müjdegânî ki gurbe zâhid şud*
Zâhid ü mü'min ü müselmânâ

FY 843 *Müjdegânî ki gurbe zâhid şud*
***Âbid** ü mü'min ü müselmânâ*

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere iki sonuç çıkarmak mümkündür. Ya FY. 123 eksik bir metindir, ya da FY. 843 sonradan kaleme alınıp genişletilmiştir.

Zâkânî'nin matbu nüshası diğerleriyle karşılaştırıldığında beyit sayısında farklılık görülür. Matbu hikâye 95 beyitten oluşmaktadır. Hikâyenin sonunda Seyyid Arab adlı bir ressam tarafından çizildiği belirtilen 15 tasvir vardır. Hikâye, *Kitâb-ı Mûş u Gurbe* başlığını taşır. Tahran'da Âbânmâh 1332'de (Ekim 1953) Kitâb-furûşî-i Edebiyye yayınevi tarafından yayınlanmıştır. 1331 Şemsî ve 1971 yıllarında iki baskısı daha mevcuttur.

Ali Mahallâtî Hâirî Versiyonu

Tesbitlerimize göre Zâkânî'nin bu hikâyesi Şeyh Ali Mahallâtî Hâirî tarafından tahmis edilmiş şekliyle tekrar yazılmış ve1307 yılında (muhtemelen hicri-şemsî, milâdî 1928) basılmıştır. İç kapakla birlikte 30 sayfadır. Eserde konuyla ilgili 19 resim bulunmaktadır.

Bu versiyonda da ilk üç beyit me fâ î lün / me fâ î lün / fe û lün vezniyledir.

Başı: *Güzârem sûy-ı mektebhâne şud dûş*
Be-mekteb dîdemî servî kabâ-pûş

Sonu: *Mûş çe gurbe ç'est ceng küdâm*
Müddeâ fehm kun ki yâbî kâm

Hikâye "Be-nâm-ı hüdâvend-i bahşâyend-i i mihribân" başlığı altında 24 bölümden oluşmuştur. Sayfalarda cetvel üstünde yer alan bölüm başlıkları şunlardır:

1- Evsâf-ı gurbe
2- Reften-i gurbe be-meyhâne
3- Cûş u huruş-ı mûş
4- Sohbet dâşten-i mûş bâ gurbe
5- Küşten-ı gurbe mûş râ
6- Münâcâat kerden-i gurbe der mescid bâ Hudâ-yı hîş
7- Burden-i tuhaf u hedâyâ [-yı] mûşegân be-cihet-i gurbe
8- Vârid şuden-i mûşhâ ber-gurbe
9- Goft ü gûy-ı gurbe bâ mûşhâ
10- Hamle kerden-i gurbe ber penç mûş-ı güzîde
11- Haber resîden ber mûşhâ ez cesâret-i gurbe
12- Zârî kerden-i mûşân der azâ-yı re'îs-i hod
13- Şikâyet kerden-i mûşân ez gurbe pîş-i şâh-ı hod
14- Reften-i mûşegân be-kabristân
15- Hükm kerden-i şâh-ı mûşân der cem' âverî-i leşker
16- Ordû-yı leşker-i mûş
17- Reften-i sefîr-i şâh-ı mûşân be-cânib-i gurbe
18- Kes firistâden-i gurbe der Horâsân be-cem'- âverî-i leşker
19- Rû-be-rû şuden-i leşker-i gurbe bâ leşker-i mûş
20- Şikest horden-i sipâh-ı gurbe ve hezîmet-i şuden-i anhâ
21- Giriftârî-i gurbe ve itâb-ı şâh bâ o
22- Âverden-i gurbe râ pîş-i dâr
23- İtâb kerden-i şâh ber mûşân
24- Galebe-i gurbe ber mûşhâ.

Yaptığımız karşılaştırmada Şeyh Ali'nin bu matbu eserinin, FY. 843'ün

tam bir nüshasının tahmis yoluyla nazm edildiği ve 144 beşlik bentlerden (720 dize) oluştuğu görülmüştür.

Farsça hikâyenin özeti

Kirman'da, farelerin başına belâ olan bir kedi vardı. Bu kedi bir gün açlıktan kendisine bir av aramak üzere bir meyhaneye girdi. Bir küpün kenarına oturdu. O sırada duvarın köşesinden bir fare çıktı. Fare küpün üstüne çıkıp şarap içmeğe koyuldu. Sarhoş oldu ve kediye meydan okumaya, kimdir o kedi meydana çıksın benimle boy ölçüşsün diye atıp tutmaya başladı. Bunu duyan kedi aniden fırlayıp fareyi yakalayıp tuttu. Farenin aklı başından gitmiş şöyle yalvarıyordu: "Ben senin bir kölenim, benim günahımı affet. Ben senin kulağı küpeli bir kölenim. Çok içmişim, aklım başımdan gitti." gibi sözlerle af dilediyse de kedi ben senin bu yalan sözlerine aldanmam deyip fareyi yedi. Ağzını temizledi ve mescide doğru yol aldı. Mescide gelince abdest alıp Allah'a yalvarmaya başladı: "günahkâr bir kulum, yaptığım işten pişmanım, bundan böyle hiçbir fareyi incitmeyeceğim" diyordu. O sırada minberin arkasında bulunan küçük bir fare bu sözleri duyunca hemen diğer farelere bu müjdeyi vermek üzere koştu. "Müjdeler olsun kedi abit, mümin ve müslüman olmuş, artık bize el sürmeyecekmiş" dedi. Fareler bu habere çok sevindiler ve aralarından seçtikleri yedi seçkin fareyi çeşitli hediyelerle birlikte kediye gönderdiler. Kedi uzaktan onları görmüş kendini ibadete vermişti. Bir müddet onları görmezlikten geldi. Sonra hoşgeldiniz misafirler buyurun, yaklaşın dedi. Fareler titreyerek yaklaşınca hilekâr kedi onların üstüne atladı ve beş seçkin fareyi tutup yedi. İki fare can havliyle kaçıp durumu diğer farelere bildirdi. Bu mürüvvetsiz kedi hiçbirimizi sağ koymayacak diyerek durumu şahlarına bildirmeye karar verdiler. Fareler matem elbiselerini giyip, reislerinin cenazesini alarak hep birlikte Kirman'a doğru yola çıktılar. Şahın huzuruna gelip kedinin ağlayarak zulmünü tek tek anlattılar. Şah anlatılanları duyunca öfkelendi ve onların haline acıyarak şöyle dedi: "Ben sizin intikamınızı mutlaka alacağım, merak etmeyin." Reislerini defnettikten sonra şah, kediye karşı savaşmak üzere asker toplanmasını emretti. Cellat gibi kırmızı elbiseler giymiş olan farelerden biri hemen asker topladı. Asker sayısı üç yüz otuz bini buldu. Top, tüfek, mızraklar toplandı, savaş davulları çalındı. Süvari ve piyadeler dalga dalga yola çıktı. Rumla Kayser arasındaki davada olduğu gibi savaş için her türlü hazırlık yapıldı. Ancak işi savaşmadan halletmek için yine de bir elçiyi kediye, Kirman'a gönderdiler. Elçi kedinin yanına varınca ona şahlarının fermanını bildirdi ve dedi ki: "Şah İsfehan'dan, Kum'dan, Kaşân'dan asker topladı. "Ya şahın emirlerine uy ya da cenge hazır ol." Kedi ben Kirman'dan çıkmam dedi, yerinden uçarcasına fırlayıp ah çekerek hemen birisini Horasan'a gönderdi. Elçi Horasan'a gidip nerde kedi varsa topladı. Kediler ordusu savaşa hazırlandı. Asker-

lerin sayısı dokuz bin dokuz yüzü bulmuştu. İki ordu iki saf halinde karşı karşıya geldiler. Fareler Allah Allah diyerek saldırdı. Karşılıklı pek çok asker öldü. Kedilerden biri fareler ordusunun arasına saldırıp onları peynir keser gibi ikiye ayırdı ve ordunun ortasına girdi ve pek çok fareyi öldürdü. Bu sırada farelerden biri kedinin atının arkasına geçerek onu atından yere düşürdü. Bütün fareler Allah Allah nidasıyla kedinin etrafını alıp keskin kılıçlarını çektiler. Kediyi esir alıp şahlarının huzuruna götürdüler. Kediler ordusu bozulup Kirman'a doğru yüz tuttu. Fareler sevinç içinde davullarını ve sevinç borularını çalarak zaferlerini ilân ettiler. Şah "Bize boyun eğmedin, benim emirlerime karşı çıktın. Askerlerimi niçin yedin. Farelerin şahından korkmadın mı!" diyerek kediyi azarladı. Şahın hükmüyle yüksek bir darağacı hazırlandı. Kediyi sımsıkı bağlayarak dara çektiler. Zavallı kedi suskun, üzgün bir halde ağlıyordu. Şah kumandanlara şöyle emretti: "Onun kanını dökmek için okunuzu yayınızı hazırlayın. Ben de hemen şimdi meydana geliyorum. Farelerin kanını ondan alacağım." Herşey kedinin dara çekilmesi için hazırdı. Kedinin elleri bağlanmıştı fakat farelerden hiçbiri onu dara çekmeğe cesaret edemiyordu. Farelerin kalbine bir titreme düşmüştü. Korku akıllarını başlarından almış her biri bir deliğe girmişti. Şah bunu görünce sinirlendi ve "Ey nadan fareler" dedi ve kendisi kılıcını çekip kedinin üzerine yürüdü. Kedi bunu görünce dişleriyle bağlarını kopardı ve kurtuldu. Kedi bir aslan gibi tuzaktan kurtulup fareleri yerle yeksan etti. Fareler şahı da kediden korkup kaçmıştı.

Ey edib size anlattığım bu şaşılacak ve görülmemiş hikâye Ubeyd-i Zâkânî'den yadigârdır. Benim çarha nizam vermek ne işim. Bende o sabr u takat ne arar. şikâyetleri kime anlatayım. Fare ve kedi hikâyesi tamam oldu. Fare ne, kedi ne ve savaş ne? Dava sahipleri bunu kendi muradlarınca anlasınlar.

Hikâyenin Türkçe versiyonları

Hikâyenin Türkçesi ise üç kez resimli olarak basılmıştır. Biri taşbaskı ve tarihsiz olup 32 sayfadır. *Hikâye-i Kedi ile Fare* başlığını taşır. Diğeri 1331/1912-13 yılında *Kedi ile Fare Hikâyesi* adı ile İstanbul'da 31 sayfa olarak basılmıştır. (Özege V: 2286 ve Özege II: 853). Üçüncüsü de bu yazıda kullanılan baskıdır. 31 sayfadır ve naşiri A. Naci adlı birisidir. Kapakta "Lisan-ı Farsîden tercüme olunmuştur" kaydı vardır. Fakat bu baskı tarihsizdir. 31 sayfadan oluşan hikâyede 16 resim bulunmaktadır.

Kaynak metinlere göre Türkçe versiyonda izlenen çeviri yöntemi

Elimizdeki Türkçe matbu eserin kapağında bildirilen "Lisan-ı Farsîden tercüme olunmuştur" kaydı bizi bu çeviriye kaynaklık eden Farsça metnin hangisi

olduğu sorusuna yöneltti. Yaptığımız mukayeseli çalışmalar sonucu A. Naci'nin *Hikâye-i Kedi ile Fare* adıyla Farsçadan çevirdiğini söylediği bu manzumeye doğrudan kaynaklık eden Farsça bir eser bulunamadı. Türkçe metin için, diğer Farsça versiyonlara da kaynaklık eden Zâkânî'nin hikâyesinin genişletilmiş ve kimi yerlerde güncelleştirilmiş bir tercümesidir, diyebiliriz. Dolayısıyla Farsça *Mûş u Gurbe Hikâyesi* üzerinde durarak önce Zâkânî'ye aidiyeti söylenen kasideyi ve bu kasideden yapılan *Tahmis-i Mûş u Gurbe*'yi tanıttık. Böylece Türkçe çeviriye eklenen kısımların ortaya çıkması sağlanmış oldu.

A. Naci'nin nasıl bir çeviri yolu izlediğini açmaya çalışalım:

Aşağıda verilecek örneklerden de anlaşılacağı gibi yer yer Farsça metin/metinlerin aynen çevrildiği ve çeviride aynı kelimelerin kullanıldığı görüldü (BuradaTürkçeleriyle karşılaştırılan Farsça örnekler, Zâkânî'yi tahmis eden Şeyh Ali Mahallâtî'nin matbu versiyonundan alınmıştır. Türkçe örnekler metindeki beyit numaralarına göre verilmiştir.):

Matbu F. *Kehrübâ-çeşm ü tîz-dendânâ* (s. 3)
Matbu T. *Kehrübâ-çeşm ü tîz-dendânrâ* (6b)

Matbu F. *Şikemeş tabl u sîneeş kâkum* (s. 3)
Matbu T. *Şikemi tabl u sînesi kâkum* (8b)

Matbu F. *Cest mûşî zi-künc-i dîvârî* (s. 4)
Matbu T. *Künc-i dîvârdan çıkıp bir mûş* (17b)

Matbu F. *Ger şeved rû-be-rû be-meydânâ* (s. 5)
Matbu T. *Merd-i meydânsa söyleyin gelsin* (28a)

Matbu F. *Gurbe goftâ durûg u kemter gû*
Ne'şnevem men firîb ü destânâ (s. 6)
Matbu T. *Sandı ki kediyi inandıracak*
Bu firîb ile belki kandıracak (47)

Matbu F. *Müjdegânî ki gurbe âbid şud*
Zâhid ü mü'min ü müselmânâ (s. 8)
Matbu T. *Kedi tutmuş tarîk-i zühhâdı*
Eylemiş terk-i zulm ü bî-dâdı (62)

Matbu F. *İn haber çün resîd ber-mûşân*
Heme geştend şâd u handânâ (s. 9)
Matbu T. *Fâreler bundan oldılar dil-şâd*
Dedi birbirine mübârek bâd (64)

Tahkiye bakımından Farsça metinle Türkçe metin arasında göze çarpan farklar vardır. Bölüm başlıklarından ve özetten de anlaşılacağı gibi Farsçasında hikâye kedinin esaretten kurtulmasıyla bitiyor. Yani kedi kendi bentlerini keserek özgürlüğüne kavuşuyor. Oysa Türkçe metinde kediyi darağacından bir hile ile o şehirde bulunan diğer kediler kurtarıyorlar. Bundan sonra Türkçe metinde olaylar zinciri şöyle devam ediyor. Kediler kendi şahlarına haber gönderip esir kediyi nasıl kurtardıklarını anlatıyorlar, bir önlem alınması için şahlarından yardım istiyorlar. Bunun üzerine fareler ve kediler arasında büyük bir savaş oluyor ve fareler yeniliyorlar. Hikâyenin baş kısımlarında da Türkçe metnin genişletildiğini görüyoruz. Fareler, şahlarına giderken hediye götürmek üzere hazırlık yapıyorlar ve çevrelerindeki bakkalı, lokantayı basıyorlar. Bakkal onlardan birini öldürüyor. Bu bölüm Farsçasında yoktur. Türkçe metinde kedi tek başına farelerle savaşıyor ve esir düşüyor; oysa Farsçasında kedi diğer kedilere haber veriyor ve ordular savaşıyor.

Aynı olayın anlatıldığı bölümlerde de farklar görülür. Meselâ farelerin kediye gönderdikleri hediyeler her iki metinde değişiktir. Farsça metinde farelerin ellerinde şunlar vardır: hokka-i gülâb, çeng, tar, def, rebab, şarap şişesi, kuzu büryanı, sürme, tarak ve bir küçük legencik, kuş üzümü, tuzluk, Câm şehrinde yapılan bir somun, meze olarak badem, kıyma, bal, şıra, ceviz, bir kâse süt, nargile, anber, öt ağacı, abîr, bir kalıp peynir, çeşitli şekerler, şekerleme, baklava, sakız, helva, etli puf böreği, bir tabak hurma, Acem eriği (sepistân), pilav, limon şerbeti, çeşit çeşit narenciye, üzüm, nar suyu, şeker kamışı, fındık, şam fıstığı (s.10-11).

Türkçe metindeki hediyeler: Ceviz, fındık, badem, helva, meze, ham şeker, elma, armut, nar, şeftali gibi çeşitli meyvalar, büryan, kuş kebabı, şerbet, şurup, şarap, peksimet gevreği, ekmek, kahve cezvesi, fincan (64-70. beyitler).

Türkçesinde farelerin ikinci kez bu sefer şahlarına hediye temini için dükkân soymaları bahsi geçer. Sarraf dükkânını soyarlar. Helvacıyı dolandırırlar, manavı kandırırlar, lokantayı talan ederler, bakkalı basarlar (107-110. beyitler).

Burada dikkati çeken "lokanta" kelimesinin geçmesidir. Eski metinlerde karşımıza çıkmayan, İtalyanca asıllı bu kelimenin artık bu dönemde kullanıldığını anlıyoruz. Çevirmen konuyu güncelleştirerek bu kelimeyi kullanmıştır. Yine daha evvelki hediyeler arasında sayılan kahve cezvesi ve fincan da toplum hayatındaki yeme içmeyle ilgili geleneğin bir göstergesi olarak karşımıza çıkıyor.

Sonuç olarak ilk kez Zâkânî tarafından 14. yüzyılda kaleme alınan bu hikâyenin 20. yüzyıla kadar gerek Farsça gerek Türkçe versiyonlarının bulunması bu hikâyenin sevilerek okunduğunu gösterir. Bir hiciv ustası olan Zâkânî, yaşadığı dönemin bozukluklarını kedi ve fare arasında geçen olaylarla, yani alegorik bir anlatımla hikâyeleştirdiği gibi onu takiben ortaya çıkan yeni versiyonların da bu amaçla kaleme alındığı düşünülebilir. Eser sadece siyâsî değil ahlâkî açıdan da önem taşır. Güçlülerin her zaman haklı

olacağı tezi ortaya konulmuştur. Güçlü ve haksız olanın kedi karakteriyle veriliyor olması haksızlığı gözardı ettiriyor. Çünkü kedi insanoğluna yakın ve insanlarca sevilen bir hayvandır. Fare ise yok edilmesi gereken, zararlı ve tiksinilen bir hayvan. Dolayısıyla yazar bu konuda çok zekice davranmış ve asıl niyetini gizlemiştir. Hikâyenin yüzyıllar boyunca yaşaması onun öğretici olduğu kadar eğlendirici nitelikte oluşudur. Bu eserin sevimli resimleri de bunu göstermektedir. Kedi bütün zulmüne karşın resimlerde çok sevimlidir.

Türkçe metnin imlâsı ve metin tesbitinde izlenen yol

Türkçe matbu metin, imlâ ve vezin açısından hatalı bir baskıdır. Özege'de verilen diğer iki nüsha İstanbul kütüphanelerinde bulunamadığı için elimizdeki metni, düzeltme yoluna gittik. Düzeltilemeyecek yerleri dipnotta gösterdik. Metindeki kimi kelimelerin bugünkü telaffuzla vezne girdiği yani zihaflı olduğu görüldü. Meselâ metinde sıkça geçen bakkal kelimesinde genellikle ikinci hecedeki zihaflar buna örnek olarak gösterilebilir.

Metin tesbitinde izlenen yol

Sadece uzatmalar gösterilerek, konsonant ve vokal uyumunda bugünkü imlâ izlendi. Kelime başındaki ayın harfleri belirtilmedi. Vezin gereği eklemeler köşeli parantez içinde verildi. Ulamalar apostrofla gösterildi (nâme ana: nâm'ana gibi, b. 275). Anlaşılmayan mısralara parantez içinde soru işareti konuldu.

Kısaltmalar

M: Metin
F: Farsça
T: Türkçe

Karşılaştırmalı okumalar için Türkçe ve Zâkânî'nin Farsça matbu metni makalenin sonuna eklenmiştir.

Hamiş: Bu hikâyede ve diğer Doğu hikâyelerinde kedi her ne kadar riyâkâr, acımasız ve şikenperver bir karakterle karşımıza çıksa da ne gam! Ona olan sevgimiz ve muhabbetimiz sonsuz! Bu nedenle bu makalenin konusunu ona ayırdık ve bu konuda bizi fersah fersah aşan Şinasi Tekin'e armağan etmek istedik.

Kediyle Fare Hikâyesi

Fe i lâ tün / me fâ i lün / fe i lün

1 *Kıl kerem yâ müfettihe'l-ebvâb*
Bize bu yolda eyle fethü'l-bâb

2 *Yazayım âkılâne bir kıssa*
Âkılân kıssadan alır hisse

3 *Bu hikâye ki ben beyân ettim*
Gurbe vü Mûşı dâsitân ettim

4 *Dinleyin turfa bir hikâyettir*
Bir hiredmendîden hikâyettir

5 *Var idi bir kedi Horâsânî*
Mesken etmişti şehr-i Kirmânı

6 *Ne kedi bir peleng-i garrânî*
Kehrübâ-çeşm ü tîz-dendânî

7 *Ne kedi bir hizebrî ejder-kîn*
Mâr-düm şîr-pençe bâz-cebîn

8 *Anberîn-mûy gâliye-perçem*
Şikemi tabl sînesi kâkum

9 *Gündüzün zîb-i zâtı [bir] dâmâd*
Geceler nev-arûs ile dil-şâd

10 *Harem-i pâdişâha ol mahrem*
Harem ehline dâ'ima hem-dem

11 *Ez-kazâ bir gün olmayıp firsat*
Müddeâsınca ermedi firsat

12 *Karnı açtı kalmadı sabra karâr*[1]
Gece ardında etti azm-i şikâr

13 *Rızk arardı gezerdi her yana*
Gördü nâgâh bir ulu meyhâne

14 *Buldu bir yol bulup felâketle*[2]
Gezdi her semti baktı dikkatle[3]

15 *Baktı yok bir şikârdan âsâr*
Leyse fi'd-dâr gayrunâ deyyâr[4]

16 *Âkibet hîle dâmını kurdu*
Bir tarafta siper edip durdu

17 *Bekleyip baktı kalktı cûş [u] hurûş*
Künc-i dîvârdan çıkup bir mûş

[1] Bu mısraın vezni bozuk.

[2] Metinde her ne kadar "felâketle" olarak tesbit edilmişse de anlamca "selâmetle" olması daha doğru olmalı.

[3] gezdi: gezerdi M

[4] Evde hiç kimse yoktu.

18 *Sıçrayıp bir küp üstüne geçti*
Oturup kaç yudum şarâb içti[5]

19 *Mûş-ı bî-akl gurbeden gâfil*
Gâfil olmaz ganîmetden âkıl

20 *Tuttu çün şûr-ı meyl edip cevlân*
Haniyâ derdi Rüstem-i destân

21 *Gelse ordusu ile Rüstem-i Zâl*
Ayak altında eylerim pâ-mâl

22 *Bana Behmenler olamaz hem tâ*
Çekerim dâma misl-i ejderhâ

23 *Bu gece burda edeyim râhat*
Böyle zevk [ü] safâ ile işret[6]

24 *Taşra meyhâneden yarın çıkayım*
Şehr-i Kirmân'ı yandırıp yıkayım

25 *Ederim cümle var yoğu yağma*
Olurum sonra âzim-i sahrâ

26 *Ederim dağlarda şîr şikâr*
Savletim ola âlemde izhâr

27 *Nerde kalmış o gurbe-i deyyûs*
Yok mudur onda gayret-i nâmus

28 *Merd-i meydân ise söyleyin gelsin*
Benim ile bir imtihân olsun

29 *Kedi kimdir o hırsız u mekkâr*
Gayretimden bana gelir çok âr

30 *Alayım gurbe adını dilime*
Ger düşerse o nâ-bekâr elime[7]

31 *Koymam elden anun girîbânın*
Almayınca sıçanların kanın

32 *Ederim pâre pâre pençemde*
Tâ ki bilsin neler var âlemde

33 *Hum dibinde o gurbe-i hâmûş*
Çün edip mûş kerr ü ferrüne cûş

34 *Toplanıp verdi bir vücûduna tâb*
Kalktı yerden misâl-ı tîr-i şihâb

35 *Attı bir pençe-i peleng-efgen*
Fârenin aklı çıktı başından

36 *Fâreyi etti pençesinde esîr*
Dedi ey mûş-ı pehlivân [u] dilîr

37 *Hani yâ ol selâbet ü savlet*
Nerde kaldı o kuvvet ü kudret

[5] "kaç"tan önce "bir" olması gerekirken vezin gereği bu şekilde kullanılmış.

[6] Böyle: Bütün M (vezin)

[7] Ger: Eğer M (vezin)

38 *Rüstem-i Zâl'i pây-mâl ettin*
Behmen'i ejdehâ gibi yuttun

39 *Şehr-i Kirmân'ı şimdi yaktın mı?*
Benimle imtihâna çıktın mı?

40 *Acabâ eyledin mi şîr şikâr?*
Savletin oldu m'âleme izhâr?

41 *Benden aldın sıçanların kanın*
Şimdi bak kurtarır mısın cânın!

42 *Fâre feryâda gelip çekti figân*
Dedi avf et beni efendim amân

43 *Mest idim gerçi çok hatâ ettim*
Lîk kendim de bilmedim nettim

44 *Bir kulum lutf edip beni şâd et* (s.4)
Başına kıl tasadduk âzâd et

45 *Hatâ ettim günâhkârım ben*[8]
Sen kerem et [de] geç günâhımdan

46 *Bak ne temsîl çekmiş ehl-i vefâ*
Ki küçükten hatâ büyükten atâ

47 *Sandı ki kediyi inandıracak*
Bu firîb ile belki kandıracak

48 *Yalvarıp aczin eyledi efzûn* (s.5)
Kedi güldü dedi sus ey mel'ûn

49 *Hîlene kapılmam çok eyleme feryâd*[9]
Koyverir mi şikârını sayyâd

50 *El-garaz eyleyip o mûşı helâk*[10]
Yedi hem kandan etti ağzını pâk

51 *Subhgâh çün açıldı meyhâne*[11]
Sıçrayıp taşra çıkdı meydâna

52 *Ederek zikr ü tövbe istiğfâr* (s.6)
Gitti musluk başına tuttu karâr

53 *Alıp âbdest olup namâza revân*
Secdeye dâhil oldu besmele-hân

54 *Geldi feryâda geçti mihrâba*
Dedi et-tövbe yâ Rab et-tövbe

55 *Yâ İlâhî günâhkârım ben*
Cürmüm afv et ki şermsârım ben

56 *Bunca kim kanlar eyledim nâ-hak*
Bir gün âhır tutar beni mutlak

57 *Tövbe yâ Rabbi tövbe istiğfâr*
Artık etmem sıçanlara âzâr

[8] Mısraın vezni bozuk.

[9] Mısraın vezni bozuk.

[10] El-garaz: El-faraz M kelime başındaki g harfi sehven f olarak çıkmış.

[11] Subhgâh çün açıldı: Subhgâh açıldı çok M

58 *Bir daha nerde görür isem mûş*
Karşıdan kalkıp eylerim görünüş

59 *O kadar feryâd edip o bî-çâre*[12]
Ki sadâsın işitti bir fâre

60 *Kedide gördü bunca zâr u niyâz*
Sandı ki doğrudur o sûz u güdâz

61 *Varıp eytti sıçanlara hâli*
Vasf edip birbirine ahvâli

62 *Kedi tutmuş tarîk-i zühhâdı*
Eylemiş terk-i zulm ü bîdâdı

63 *Mescid içre ederdi istiğfâr*
Etmesin bir daha bizlere âzâr[13]

64 *Fâreler bundan oldular dil-şâd*
Dedi birbirine mübârek bâd[14]

65 *Dediler dostluk gerek edelim*
Pîş-keşle huzûruna gidelim

66 *Var idi komşuları bir bakkâl*[15]
Bir kaç ayyârlar edip irsâl

67 *Ettiler bakkâlın evin vîrân*
Kıldılar cümle var yoğun târân[16]

68 *Çün tedârikleri tamâm oldu*
Yedi tabla ta'âm ile doldu

69 *Birisi cevz [ü] fındık u bâdem*
Biri helvâ vü nukl ü şekker hâm

70 *Biri envâ-ı meyvelerle dolu*
Elma armûd nâr şeftâlü

71 *Biri püryân [u] biri kuş kebâb*[17]
Birisi şerbet ü şurûb u şarâb

72 *Birisi peksimâd gevreği nân*
Birisi kahve cezvesi fincân

73 *Hâsılı yedi tabla-i pür-bâr*[18]
Aldılar başa yedi mûş-ı kibâr

74 *Kimi aşcı şekerci kethüdâsı*[19] (s.7)
Kimi helvâcı bakkâl ustası

75 *Tablalar başta tumturak ile*[20]
Düştüler yola ittifâk ile

76 *Kedi mihrâbda ederdi niyâz*
Baktı nâgâh geldi bir âvâz

77 *Geldiler yedi mûş gâyet çak*
Dedi yâ Rabb[i] sensin ol Rezzâk

[12] Bu mısrada vezin bozuk.

[13] "âzâr": vezin gereği kelime başındaki vokal uzun okunmuyor; bugünkü telaffuza uygun olarak vezne girmiş.

[14] Dedi: Dediler M

[15] komşuları : komşuda M

[16] yoğun: yoğunu M; târân kelimesi tâlân kelimesinin vulgarize hali olabilir?

[17] "kuş" bu kelime vezin gereği 1.5 hece değerinde.

[18] tabla-i pür-bâr: metinde tamlama hemzesi unutulmuş.

[19] kethüdâ: son hece vezin icabı kethüda (zihaflı)

[20] başta: başında M

78 *Sana kim yüz tutarsa sıdk ile* (s.8)
Dönmez o nâ-ümîd rızk ile

79 *Sensin ol Rezzâk [u] Kerîm*[21]
Ki [sen] ettin bize kısmet taksîm

80 *Çün erip fâreler edip ta'zîm*
Ettiler pîş-keşlerin teslîm

81 *Havf u haşyetle cümle bir yerde*
Çekilip saf çekip berâberde

82 *Çok du'â vü senâlar eylediler*
Dediler kıl inâyet ey server

83 *Kerem eyle bizi gel etme melûl*
Et bu cüz'î hedâyemizi kabûl

84 *Kedi bir lahza hîç söylemedi*
Sanki hîç irtikâb eylemedi

85 *Gâh secde ederdi gâh kıyâm*
Çünki kandırmak idi asl-ı merâm

86 *Vire tesbîh çekti salındı*
Tâ ki bîçâre fâreler kandı

87 *Bir sâ'at geçti sonra etti nazar*[22]
Dedi hoş geldiniz misâfirler

88 *Bu ne zahmettir ileri buyurun*
Cümleniz sofra başına oturun

89 *Tâ ki birlikte az yemek yiyelim*
İçelim mey muhabbet eyleyelim

90 *Fukara fâreler misâfir-vâr*
Oturup sofra başına nâçâr

91 *Kedi ta'zîm yüz ile etti kıyâm*
Sözde eylerdi onlara ikrâm

92 *O kadar hîle etti el-hâsıl*
Tâ ki saldı sıçanları gâfil

93 *Sıçrayıp kalktı bir peleng-misâl*
Avcı şâhin gibi açıp çengâl

94 *Öyle darb ile vurdu fârelere*
Ki yatırdı yedisini de yere[23]

95 *Evvelâ onları yiyip yuttu*[24]
Doymayıp sofra başına gitti

96 *Fâreler bundan oldular muhbir*
Ki tutulmuş o yedi mûş-ı kebîr

97 *Çekdiler nâle ettiler feryâd*
Dediler vây zulm elinden dâd

[21] Bu mısrada vezin bozuk.
[22] Bir sâ'at geçti: Geçti bir sâ'at M. Burada sâ'at kelimesi zihaflı; bugünkü söyleyişe uygun.
[23] yatırdı: yatırdı o M
[24] yuttu: bitdi M (yanlış dizilmiş, matbaa hatası olmalı.)

98 *Bize çok böyle zulm eder dâ'im*
Zulmden hiç usanmaz o zâlim

99 *Yazık oldu o pehlivânlarımız*
Yedi serdâr kahramânlarımız

100 *Dediler böyle geçse bir kaç gün* (s.9)
Hile dâmın kurup edip efsûn

101 *Bizi bir bir tutar o mekkâre*
Kalmaz âlemde bir nefer fâre

102 *İyisi şimdi birleşip gidelim*
Şâh-ı mûşâna arz-ı hâl idelim

103 *Belki şâh bizlere terahhüm eder*
Yaza her yana toplana asker

104 *Göre bu emri kendine vâcib*
Ki o mel'ûnu eyleye te'dîb

105 *Ettiler çün bu gûne kavl ü karâr*[25]
Dediler şâh için hedâyâ ne var[26]

106 *Her biriniz şimdi bir dükâna gidin*[27]
Şâh için hedyeler tedârik edin[28]

107 *Dördü sarrâf dükânına daldı*
Alabildikçe sîm ü zer aldı

108 *Beşi helvâcıyı [dolandırdı]*
Altısı bir manavı kandırdı

109 *Sekizi bir lokantayı kesdi*[29]
Onu bakkâl dükânını bastı

110 *Biri kaptı makarna mendilini*
Biri tuttu fasulye zenbilini

111 *Her biri bir şeye koşardı hemân*
Birisin bir tarafta tuttu kapan

112 *Gördü kim müşkil oldı kurtulmak*
Dedi lâzım bir arkadaş bulmak

113 *Geldi feryâda arkadaşlar amân*
Şâha lâyık-durur bu taht-ı revân

114 *Geliverin gelin şunu alalım*[30]
Hepiniz birleşin ki kaldıralım

115 *Pek tuhaf şeydir erse şâha eğer*
Bize çok ihtirâmlar eyler

116 *Sandılar doğru söyler ol nâ-bekâr*[31]
Toplanıp tuttular ki kaldıralar

117 *Dâm çarpıp üçün dahi tuttu*
Öteki fâre gördü şükr etti[32]

[25] gûne: gûnâ M

[26] hedâyâ. Bu kelime zihafla hedâye olarak okunmalı.

[27] Vezin bozuk.

[28] hedyeler: hediye. Bu kelime ancak bu okunuşla vezne uyuyor.

[29] lokantayı kes-: gözüne kestirdi anlamı çıkıyor.

[30] Geliverin: Geleyordur M. Bu kelime yanlış dizilmiş.

[31] Vezin bozuk.

[32] gördü: görüp M

118 *Duydu nâgâh kapan sesin bakkâl*
Geldi baktı ki başkadır ahvâl

119 *Altı fâre ufak tefek toplar*
Her biri arkasında bir küfe bâr

120 *Dükkânın var yoğu olup yağma*[33]
Baktı dördün kapan tutup ammâ

121 *Koşarak bakkâl içeri geçti*
Fâreler yüklerin döküp kaçtı

122 *Geldi bakkâl kapanı kaldırdı* (s. 10)
Fârenin biri parmağın ısırdı[34]

123 *Kapanı attı çekti bir hançer*
Yıktınız beni ey hıyânetler[35]

124 *Ne kadar çekmişim ziyân sizden*
Yediniz mâlımı top attım ben[36]

125 *O kadar satmadım dükkândan mâl*
Ki üç onca siz ettiniz pâ-mâl

126 *Öldürüp onları siyâsetle* (s.11)
Getirip taşra attı zilletle

127 *Altı fâre görüp edip şîven*
Her biri kaldırıp birin yerden

128 *İkisi karşuca gidip habere*
Vasf edip mâcerâyı fârelere

129 *Çün duyup fâreler edip feryâd*
Dediler ey felek elinden dâd

130 *Bizi zulm ile bağrı kan ettin*
Dâğımız üzre [tâze] dâğ ettin

131 *Erdi çün mürdeler edip şîven*
Başa toprak serptiler yerden[37]

132 *Giyinip kara tuttular mâtem*[38]
Çağrışıp ağlaşırlardı her dem

133 *Dediler hep bu dâğı tâze ile*
Gidelim şâha dört cenâze ile

134 *Ederek âh u nâle vü efgân*
Oldular semt-i şâha doğru revân

135 *Çün erip izn kıldılar hâsıl*
Meclis-i şâha oldular dâhil

136 *Kıldılar şâh için du'â vü senâ*
Ettiler pîş-keşlerini edâ

137 *Oldu çün pîş-keş kabûle karîn*
Koydular ortaya cenâzelerin

33 Dükkânın kelimesini zihaflı okumak gerek.

34 Vezin bozuk.

35 Yıktınız: Dedi yıktınız M

36 mâlımı: sermâyemi M

37 toprak kelimesinde ikinci hece 1.5 değerinde okunmalı; yerden: birden M

38 kara: karalar M

138 *Dediler ey şehinşeh-i devrân*
Derdimiz çoktur eyle sen dermân

139 *Şehr içinde olurdu meskenimiz*
Vardı anda bir ulu düşmenimiz

140 *Gece gündüz o hırsız u kâfer*
Bize her vakt böyle zulm eyler

141 *Var idi çok hîle dubâraları*[39]
Hîle ile tüketti fâreleri

142 *Şimdi derler ki ehl-i zühd olmuş*
Râh-ı tezvîri tâzeden bulmuş

143 *Sâbıka yılda bir ederdi şikâr*
Şimdi her günde yedi fâre tutar

144 *Dünki gün tuttu yedi mûş-ı kibâr*
Hem bu gün öldürüp [üçün] tekrâr

145 *Koydular bakkâlın işin geriye*
Topunu sâbit ettiler kediye[40]

146 *Dinleyip bir bir o sözleri şâh*[41]
Kıssa-i gurbeden olup âgâh

147 *Dedi gam çekmeyin gelin oturun*
Defn edin hem ölenleri götürün

148 *Alırım andan intikâmınızı* (s.12)
Ederim şâdmân mâteminizi[42]

149 *Edelim şimdilik bir elçi revân*
Yazalım ol habîse bir fermân

150 *Geldi bir kâtib-i imâd-ı kalem*
Hem bu mazmûn ile yazıldı rakam

151 *Evvelâ nâme nâmı nân u penîr*
Sâniyen künc-i hâne-i kârgîr

152 *Sâlisen ben ki şâh-ı mûşânım* (s.13)
Ya'nî bir dâver-i cihânbânım

153 *Sana ey gurbe-i harâmzâde*
Ne sebebdir bu zulm ü bîdâda

154 *Sana erdikde nâmesiyle sefîr*[43]
Okuyup et itâ'atimi kabûl

155 *Acz ile pây-ı tahta gelsen eğer*[44]
Afv olur o geçen kabâhatler

156 *Fâreler kanın istemem senden*
Sana çok nef'ler yeter benden

157 *İltifâtım olur sana izhâr*
Ederim askere seni serdâr

[39] hîle kelimesi zihaflı okunmalı.

[40] kediye: geriye M

[41] o: bu M

[42] Vezin bozuk.

[43] nâmesiyle: nâmesine M

[44] gelsen kelimesinin sonundaki harf yanlışlıkla nazal n yerine nunla yazılmış.

158 *Yoksa bir başka fikr olursa hemân*
Hâzır ol cenge geldim işte dayan

159 *Er bu fermâna etmedin ikrâr*
Bil ki başında çok belâlar var

160 *Var idi bir vezîr-i pür-tedbîr*[45]
Ona seslendi ey müdîr-i pîr

161 *Sen bu fermânı ol habîse yetir*
Lâ vü illâ çabuk cevâb getir

162 *Sana bir şey sorarsa hiddetle*
Korkma ver karşılık cesâretle

163 *Aldı öptü vezîr fermânı*
Eyledi şâh için senâ-hânı

164 *İzn alıp taşra çıktı oldu süvâr*
İki fâre yanınca hizmetkâr

165 *Sürdüler sür'at ile el-hâsıl*[46]
Şehr-i Kirmân'a oldular dâhil

166 *Çıkarıp nâmeyi vezîr eline*
Geldiler doğru gurbe menziline

167 *Kedi baktı ki üç süvâri hânn*[47]
Var idi ellerinde bir fermân

168 *Edeb ile girip vezîr içeri*
Verdi fermân-ı şâhı döndü geri

169 *Kedi seslendi bu ne kimsin sen?*
Dedi bir elçiyim efendim ben

170 *Dedi kimden gelir bize peygâm*
Şâh-ı mûşân dedi gördü selâm

171 *Dedi bâ'is nedir selâma ne var*
Dedi mektûb içinde yazmışlar

172 *Kedi mazmûn-ı nâmeyi bildi*
Okudu kahkaha ile güldü

173 *Dedi bilmem ki fâre hattını ben*
Gel yakın oku şu nâmeyi sen

174 *Geldi baksın vezîr fermâna* (s.14)
Kedi bir pençe attı şîrâne

175 *Def'aten çıktı cânı oldı helâk*
İki hüddâma yüz koyup bî-bâk

176 *Koştu tuttu birin helâk etti*[48]
Öteki cân halâs edip gitti

177 *Dedi git benden eyle şâha selâm*
Söyle mel'ûn ne nâme der ne peyâm

[45] vezîr-i: vezîr ü M

[46] Metinde sür'at kelimesinde "re"den sonra bir "elif" vardır. Metinde imlası bozuk.

[47] *hânn* Arapça *üzgün* anlamında kullanılmış olmalı.

[48] birin: bir dahı M

178 *Ne ki elden gele kalîl u kesîr* (s.15)
Etmesin hakkımızda hîç taksîr

179 *Yetirip şâha fâre bu haberi*
Şâhın eşk ile doldu dîdeleri

180 *Dedi olsun yazık ki gitti vezîr*
Yok idi böyle sâhib-i tedbîr[49]

181 *Hışmdan rengi döndü katrâna*
Emrnâme yazıldı her yana

182 *Toplanıp gün-be-gün asâkir-i mûş*[50] (s.16)
Topu baştan ayağa âhen-pûş

183 *Toplanıp ne kadar fâre ki var*
Yedi yüz elli bin piyâde süvâr

184 *Verilip yüz fişeng her nefere*[51]
Üç bin üç yüz top aldılar tekere

185 *Çalınıp tabl u kûs u nekkâre*
Velvele düştü çarh-ı devvâra

186 *Nâle-i kerre-nây ü bâng-ı nefîr*[52]
Etti Ankâ'yı Kaf'ta dil-gîr

187 *Bandıralar açıldı rengâreng*
Gökyüzü oldu hâne-i erjeng[53]

188 *Yürüyüp top tüfeng ile asker*
Şehr-i Kirmân için açıldı sefer

189 *Kediye bu haber olup vâsıl*
Dedi düşmenden olmamak gâfil

190 *Giyinip âlât-ı ceng'oldu süvâr*
Eline aldı nîze-i hûn-bâr

191 *Şehrden taşra çıktı merdâne*
Yürüdü semt-i şâh-ı mûşâna

192 *Nâgehân gördü leşker-i mûşân*
Şehrden doğru bir toz oldu ayân

193 *Yükselip toz içinden cûş u hurûş*
Çıktı tozdan kedi görüp şeh-i mûş

194 *Atlanıp emr kıldı askerine*
Saf çekip durdular berâberine[54]

195 *Çün erip gurbe rezmgâha bakıp*
Askere saflara sipâha bakıp

196 *Gördü kim başka gûnedir ahvâl*
Fâreler var peleng-i bedr-misâl

197 *Değil ol fâreler gibi bunlar*
Ki bu eylerdi şehr içinde şikâr

[49] tedbîr: tedâbir M
[50] asâkir-i: asker-i M
[51] her: her bir M
[52] kerre nây: kerre ney M
[53] erjeng: ejreng M
[54] durdular: turup M

198 *Serverân u emîr ü serdârân*
Her biri misl-i fîl-i Hindistân

199 *Havf edip istedi ki sulh etsin*
Acz ile şâh ayağına gitsin

200 *Yine gayret olup ona mâni*
Dedi nâmûsu gel etme zâyi

201 *Âr u nâmusu bilmek evlâdır*
Bendelikten hem ölmek evlâdır

202 *Atını sıçratıp edip cevlân*
İstedi bir mübâriz-i meydân

203 *Anınla geldi cenge bir fâre*
Bir kılıçta edip iki pâre

204 *Başka bir fâre geldi cevlâna* (s.17)
Anı da saldı hâk-i meydâna

205 *Fârelerde kesildi tâb u tüvân*
Etmedi kimse rağbet-i meydân

206 *Şâh-ı mûş emr edip süvâr-ı kibâr*
Yürüsün rezmgân her ne ki var

207 *Dört taraftan yüriş edip saflar*
Kediye oldular hücûm-âver

208 *Kedi bir elde hançer-i bürrân*
Yürüyüp hem bir elde gürz-i girân

209 *Çekti bir na'ra misl-i şîr-i jiyân*
Dedi ey şâh-ı mûş-ı bî-îmân

210 *Sanma ki korkarım sipâhından*
Dönmem ölmeyince cenggâhından[55]

211 *Söylerim kendim âşikâr size*
Günde yüz fâredir şikâr bize

212 *Kendisin fâre askerine urup*
Saf-ı a'dâyı birbirine urup

213 *Asker-i fâre aldı etrâfın*
Etmeyip bâk o gurbe-i pür-kîn

214 *Dağıtıp döner idi her yana*
Baş döküp bir bir üzre meydâna

215 *İki sâ'at [ol] etti ceng [ü] cidâl*
Fârelerden çok eyledi pâ-mâl

216 *Hem vücûduna erdi çok yara*
Arkadan gâfil etti bir fâre

217 *Atının bir ayağını saldı*
Kedi attan düşüp yayan kaldı

[55] Vezin bozuk.

218 *Yığışıp başına edip âşûb*
Âkıbet ettiler anı mağlûb

219 *Her taraftan atıp ol kadar kemend*[56]
Kedinin el ayağın ettiler bend

220 *Bağlayıp tuttular esîrâne*
Verdiler müjde şâh-ı mûşâna

221 *Şâh-ı mûş emr edip o mekkâre*
Kalmasın zinde tîz çekin dâra

222 *Bu gece dâr azâbını görsün*
O eziyyetle tâ ki subh ölsün

223 *Edelim pâre pâre peykerini*
Yakalım âteş ile etlerini

224 *Kediyi emr-i şâh ile nâlân*
Getirip dârağacına mûşân

225 *Kuyruğundan çekip anı dâra*
Koydular bin nefer bekçi fâre

226 *Çaldılar tabl-ı şâdiyâneleri* (s.18)
Çektiler feth için nişâneleri

227 *Feth-nâme yazıldı her yana*
Bu haber çün erişti Kirmân'a[57]

228 *Kediyi fâreler edip ber-dâr*
Hem yarın emrnâme katline var

229 *Şehr-i Kirmânî'de olan kediler*
Toplanıp cümle meclis eylediler

230 *Dediler şâh-ı mûş-ı bî-îmân* (s.19)
Etti çün bu kaziyyeyi i'lân

231 *Fâreler gayri şimdi yüz bulacak*
Kediler katına çeri olacak

232 *O kedi bir dilîr-i âlem idi*
Cengde dâsitân-ı Rüstem idi

233 *Çün bu gün ettiler anı ber-dâr*
Yarın eyler bizi de hem âzâr[58]

234 *İyisi şimdi birleşip gidelim*
Bu gece orduda kemîn edelim

235 *Gâfil oldukda bâng edip efzûn*
Vuralım dört civârdan şebhûn

236 *Belkim Allâh'tan olur imdâd*
Edelim anı dârdan âzâd

237 *Gelmeli andan öyle Kirmân'a*
Nâme göndermeli Horâsân'a

[56] kemend: kemendin M. Bu beytin vezni bozuktur.

[57] çün erişti: erişti çün M

[58] bizi: bizleri M

238 *Yazmalı şâha hep bu ahvâli*
Etmeli bu kaziyyeden hâli

239 *Ettiler çün bu gûne ahd ü amân*
Şehrden taşra oldular pinhân

240 *Herbiri bir taraftan etti kemîn*
Bekleyip nısfı geçti tâ gecenin

241 *Her biri bir taraftan etti hücûm*
Gece vaktinde bir belâ-yı zulûm

242 *Nâgehân gördüler asâkir-i mûş*
Kalktı ordu içinde cûş u hurûş

243 *Fâreler uykudan durup sersâm*
Sandılar ki kıyâmet etti kıyâm

244 *Sıçrayıp cümle hâb-ı gafletten*
Uykular başa çıktı vahşetten

245 *Çünki hep birbiriyle başladılar*
Çoğu şâh çâdırını taşladılar

246 *Arkadaş arkadaşa kasd etti*
Öldürüp kimse bir bire yetti

247 *Kediler böyle gördü fâreleri*
Kimseden kimsenin yoktu haberi

248 *Koştular dâr ayağına kediler*
Bekçiler hep ferâgat eylediler

249 *Ettiler dârdan anı âzâd*
Getirip döndüler geri dil-şâd

250 *Fâreler birbiriyle subha kadar*[59]
Top tüfeng ile ceng eylediler

251 *Gördüler subh olunca düşmen yok*
Kırılıp fâre askerinden çok

252 *Gördüler dârı hem yatırmışlar* (s.20)
Kediyi dârdan kaçırmışlar

253 *Arz edip hâli şâha serdârân*
Şâhın aklı şaşıp oldu hayrân

254 *Dedi feryât ki usandım ben*
Bıktım âhır bu kavm-i zâlimden

255 *Emr edip çıksın atlı her yana*
Dahı bir kaç re'îs Kirmân'a

256 *Arasınlar ne yanda kim kedi var* (s.21)
Bağlayıp cümlesini tutsunlar

257 *Kediler çün işitti bu haberi*
Aratır şâh-ı mûş gurbeleri

[59] subha: tâ subha M

258 *Baktılar kim değil bu iş âsân*
Oldular cümle bir tarafta nihân

259 *Çâre-i def'-i şâh-ı mûşâna*
Getirip yazdılar Horâsân'a

260 *Yazdılar ey emîr-i belde-i Tûs*
Dostun şâd düşmenin mey'ûs

261 *Feth hükmünde bulmasın ibtâl*
Nusret emrinde etmesin ihmâl

262 *Haberin olsun ey emîr-i gayûr*
Eylemiş başka [bir] kaziyye zuhûr

263 *Fâreler şâhı toplayıp asker*
Şehr-i Kirmân'a eylemişti sefer[60]

264 *Tuttu evvel re'îs-i Kirmân'ı*
Katline böyle oldu fermânı

265 *Biz bu ahvâle çâresiz kaldık*
Gece şebhûn ile gidip aldık

266 *Aratır bizleri şimdi her yan*
Olmuşuz cümle köşelerde nihân

267 *Şâh-ı mûşân yemin edip tekrâr*
Ki tutup bizleri ede ber-dâr

268 *Bizi ger tutsalar o kavm-i vegâ*
Oluruz hem rezîl hem rüsvâ

269 *Eğer olmazsa senden istimdâd*
Âr u nâmûsumuz olur berbâd

270 *Ettiler cümle matlabı izhâr*
Üstüne mühr urup bulup tâtâr

271 *Anı tâtâra ettiler teslîm*
Dediler şâha bizden et ta'zîm

272 *Söyle elbette etmesin ihmâl*
Olmadan ism ü resmimiz pâ-mâl

273 *Koydu tâtâr yüz beyâbâna*
Tâ erip kişver-i Horâsân'a

274 *İzn alıp bezm-i şâha çün girdi*
Etti ta'zîm nâmesin verdi

275 *Şâh yer gösterip oturdu usul*
Kendisi oldu nâmeye meşgûl

276 *Baktı ser-mühr-i vâli-i Kirmân*
Okuyup nâmeyi oldu hayrân

277 *Oldu mazmûn-ı nâm'ona ma'lûm*[61]
Âteş-i gayret etti şâha hücûm

[60] eylemişti: eylemişler M
[61] nâm'ona: nâme kendine M

278 *Kim olur söyledi şeh-i mûşân* (s.22)
Ki ide kasd-i vâlî-i Kirmân

279 *Şehr-i Kirmân'a ben dahı giderim*
Askeriyle anı esîr ederim

280 *Emr edip hükmi çıktı her yana*
Toplanıp çok kedi Horâsân'a

281 *Her biri bir neheng [ü] şîr-şikâr*[62]
Pehlivân-ı adûkeş-i hûn-hâr

282 *Verilip şâh-ı gurbeden ruhsat* (s.23)
Çalınıp tabl u kûs olup rıhlet

283 *Asker-i gurbe bâ-hezâr şükûh*
Yola azm ettiler gürûh gürûh

284 *Bürüdü yeryüzünü kara duman*
Hem tutuldu güneş yüzü tozdan

285 *Erdiler çün sınır-ı Kirmân'a*
Bu haber şâyi' oldu her yana

286 *Kediler şehrde nihân nâgâh* (s.24)
Oldular bu kaziyyeden âgâh

287 *Ki gelüp şâh-ı gurbe imdâda*
Top tüfeng ile cenge âmâde

288 *Şâd olup şâhı ettiler [...]*[63]
Kıldılar cümle karşısında niyâz

289 *Çok du'âlar edip selâma durup*
Şâh yer gösterip onlar oturup

290 *İltifât ile sordu şâh hâli*
Ettiler vasf bir bir ahvâli

291 *Duydu çün şâh-ı mûş bu haberi*
Başına toplayıp vezîrleri

292 *Danışıp bu işi ekâbirle*
Dedi lâzımdır iş tedâbîrle

293 *Bu gün fitne müşkil oldu bu iş*[64]
Maslahat semtin etmeli teftîş

294 *Hangi yüzden bu kavme gösterelim*
Gidelim cenge yahud sulh edelim

295 *Dediler âmir emr-i şâh-ı cihân*
Hükm hükmün senündür[ür] fermân

296 *Lîk bu emrde odur evlâ*
Edelim sulh olmasın gavgâ

297 *Şâh-ı gurbe kabûl ederse eğer*
Bize bir ahd-nâme versinler

[62] şîr-şikâr: şîr ü şikâr M

[63] Son kelime okunamamış-tır.

[64] Vezin bozuk.

298 *Ne bize onlar eylesün cefâ*[65]
Ne de bizlerden onlara gavgâ

299 *Şâh-ı mûşân edip bu rey'i kabûl*
Gördü bu emri cümleden makbûl

300 *Hükm edip kâtibe alıp hâme*
Kediler şâhına yazıp nâme

301 *Yazdı ey pâdişâh-ı Cem-haşmet*
Vâris-i tâc-ı mesnet-i devlet

302 *Milletinde nedir bu buğz u inâd*
Bunca eyler sıçanlara bî-dâd

303 *İsterim bir şürût bağlayalım*
Yazalım ahd-nâme saklayalım

304 *Yemîn etsin asâkirin ne ki var*[66]
Etmesinler sıçanlara âzâr

305 *Hayrü'l-ahkâmdır bi-emri'llâh*[67]
Edelim aramızda sulh u salâh[68]

306 *Yoksa bir başka gûne olsa merâm*
İş bu sûretle bulmasa encâm

307 *Yarın istesin oyun o meydân*
Hançer [ü] gürz [ü] tîğ [u] tîr [ü] kemân

308 *Sana ben eylerim andan better* (s.25)
O ki Dârâ'ya etti İskender

309 *Yazılıp çün tamâm oldu fermân*
Etti bir elçi ile şâha revân

310 *Elçi çün gurbe askerine erip*
İzn alıp bârgâh-ı şâha girip

311 *Havf u haşyetle eyleyip ta'zîm*
Şâha fermânı eyledi teslîm (s.26)

312 *Okuyup şâh titredi cânı*
Eyledi pâre pâre fermânı

313 *Kestirip elçinin dudaklarını*
Kuyruğu ile kulaklarını

314 *Dedi git söyle şâh-ı mûşâna*
Ki muhannet nedir bu efsâne[69]

315 *Çık Sikender bu hangi Dârâ'dır*[70]
Sulh kim hâzır ol ki gavgâdır

316 *Döndü elçi o hâl ile nâlân*
Şâhına doğru kan ile galtân

317 *Erdi çün şâha geldi feryâda*
Dedi şâha amân gel imdâda[71]

[65] Vezin bozuk.

[66] asâkirin: askerin M

[67] ahkâmdır: ahkâmıdır M

[68] aramızda: ortada M

[69] *Muhannet, muhannes* (alçak, nâmert) kelimesinin halk arasında söyleniş şeklidir. *Kâmûs-ı Türkî ve Lehçe-i Osmânî* ayrıca muhânet kelimesinin de aynı anlamda kullanıldığını kaydeder.

[70] Çık: Çıkacak M

[71] gel imdâda: gel tez imdâda M

318 *Şâh bu hâle eyleyince nazar*
Emr edip eylesin yüriş asker

319 *Ceng için tabl u nâylar çalınıp*
Toplara topçular mu'în olup

320 *Hem piyâde süvâri atlı nefer*
Bağlanıp bir nizâm ile saflar

321 *Yürüyüp deste deste asker-i mûş*
Âlemi tuttu bâng-ı cûş u hurûş

322 *Kediler şâhına verildi haber*
Atlanıp şâh bağlanıp saflar

323 *Yürüyüp deste deste meydâna*
Ceng için top çekildi her yana[72]

324 *Yeryüzün tuttu tabl u nây sesi*
Çıktı eflâke kerre-nây sesi

325 *Birbiri karşu ol iki asker*[73]
Saf çekip misl-i sedd-i İskender

326 *Şâh-ı gurbe elinde gürz-i girân*
Şâh-ı mûş elde hançer-i bürrân

327 *Şâh-ı gurbe verip sipâhına zîb*
Şâh-ı mûş etti askerin tertîb

328 *Fâreler der re'îs-i dihkânız*
Kediler der enîs-i sultânız

329 *Fâreler derler ejdehâyız biz*
Kediler der size belâyız biz

330 *İki yandan kuruldu cenge binâ*
Top tüfeng ile başlanıp gavgâ

331 *Birden âteş verildi toplara*
Titredi yer misâl-i gehvâre

332 *Hem tüfengin topun sedâsından*
Yükselip berr ü bahrden şîven

333 *Gökyüzün setr edip kara duman*
Doldu âteş ile zemîn ü zamân

334 *Bürüdü âlemi belâ bulutu* (s.27)
Yağmuru âteş ile kurşun idi

335 *La'şeden yeryüzü olup pinhân*
Yürüdü sel gibi ortadan kan

336 *Bir kemâle erişti ceng ü cedel*
Korkudan bir kenâra çıktı ecel

337 *Kediler şâhı misl-i şîr-i dijem*
Safın etti sıçanların berhem

[72] top: toplar M
[73] Birbiri: Birbirine M

338 *Her kime ki urursa gürz-i girân*[74] (s.28)
Anı eylerdi hâk-ile yeksân

339 *Fâreler şâhı misl-i şîr-i jiyân*
Kediler içre eyleyip cevlân

340 *Her kime ursa hançer-i bürrân*
Anı eylerdi kan ile galtân

341 *Dökülüp el ayak hîzem-vâr*
Lâşeden zerre-dest olup anbâr[75]

342 *Hançer [ü] tîğ [ü] gürz [ü] top [u] tüfeng* (s.29)
Çekti geldikçe şöyle âteş-i ceng

343 *O gün akşam olunca oldu cedel*
Vermedi birbirine hîç bir el

344 *O gece subh olunca ceng oldu*
Hem o gün ceng ikindiyi buldu

345 *Ne buna nusret eyleyip imdâd*
Ne ona fethden bir istimdâd

346 *Yorulup cümle düştü tâkatten*
Çıktılar hep silâh u âletten

347 *Tîğ-ı dendân u hançer-i nâhûn*
Eyledi dest ü dâmenin pür-hûn

348 *Kimi tutmuş harîfi dişlerdi*
Kimi tırnağıyile şişlerdi

349 *Kediler şâhı eyleyip feryâd*
Dedi yâ Rabb[i] senden istimdâd

350 *Kılıcın çekti geldi meydâna*
Kendisin vurdu kalb-i mûşâna

351 *Evvelinci safı edip berhem*
Hem ikinci safa koyunca kadem

352 *Ânîde misl-i şîr-i derrende*
Dağıtıp eyledi perâkende

353 *Hem üçüncü safa edince güzâr*
Karışıp yer yeri yemîn ü yesâr

354 *Tuttu âfâkı bang-ı cûş u hurûş*
Toplanıp hep başına asker-i mûş

355 *Kediler gayret eyleyip cümle*
Şâhın ardınca ettiler hamle

356 *Öldürün koymayın sadâsından*
Hem tutun bağlayın nidâsından

357 *Âşikâr oldu rûz-ı rüstâhîz*
Fâreler askerine düşti gürîz

[74] urursa: ursa M

[75] zerre-dest şeklinde okunan kelimenin anlamı bulunamadı.

358 *Başlanıp âh u nâle vü şîven*
Koydular yüz hezîmete birden

359 *Şâh-ı mûşân bakıp bozuldu sipâh*
Kalmadı tâkat ü ikâmet-i şâh

360 *Gördü kim gayrı nusret oldu muhâl*
Eyledi kendi kendisine hayâl

361 *Çünki bozuldu asker-i fâre*
Kaçmadan başka kalmadı çâre

362 *Karşıdan şâh arkadan asker*
Cümlesi bir firâr eylediler[76]

363 *Kimi şehre kimi hisâra kaçıp*
Kimisi deşt ü kûhsâra kaçıp

364 *Kimi sahrâya kimi dağlara* (s.30)
Kimi bostâna kimi bağlara

365 *Çokları attılar yer altına cân*
Çoğu dîvâr içinde oldu nihân

366 *Kediler feth edip bulup nusret*
Ettiler fâre ordusun gâret

367 *uldular hep ganîmet ü yağma*
Etti pâdşâh için du'â vü senâ

368 *Kediler şâhı şâd olup gâyet* (s.31)
Verdi askerlerine çok hil'at

369 *Fevc fevc etti askerin o zamân*
Etti her firka bir diyâra revân[77]

370 *Emr edip nerde fâre bulsunlar*
Vermesinler amân tutsunlar

371 *O zamândan beri gelip kediler*
Şehrîler içre mesken eylediler

372 *Şimdi nerde olursa fâre sıçan*
Kediler vermez [oldular] amân[78]

373 *Kedinin fârenin inâdına hep*
İki illet cihânda oldu sebeb

374 *Evvelinci adâvetin sebebi*
Gemide dâsitân-ı Nûh nebî

375 *Hem ikinci inâda bâ'is olan*
Bu hikâyetle eyledik destân

376 *Allâh Allâh nedir beyhûde lâf*
Mahz-i isyân değil mi bunca güzâf

377 *Ne kedi cengi nerde kimdir mûş*
Olmadı bu [iş] âlemde [hîç] hoş[79]

76 bir: birden M

77 fırka: fırkayı M

78 vermez oldular amân: vermez hîç amân M

79 Vezni düzeltmek mümkün olmadı. Bu mısra metinde şöyle: *Olmadı bu âlemde hoş*

178 *Yine Allâh bilir değil bu güzâf*
Sıdk ma'nâ-durur ne beyhude lâf

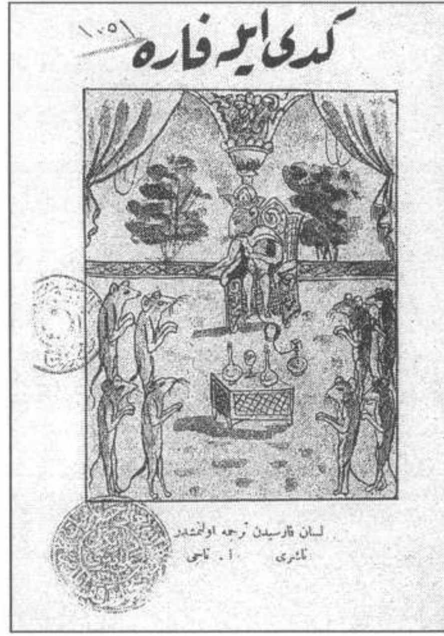
179 *Gerçi gurbe vü mûşı vasf ettim*[80]
Ehl-i idrâke sor ki ben nettim

Son

[80] Gerçi gurbe vü: Gerçi ben gurbe-i M

Tıpkıbasımlar

Kedi ile Fare
A. Naci



1

(٢)

كدى ايله فاره حكايه‌سى

قيل كرم يا مفتح الابواب	بزه بو يولده ايله فتح الباب
يازه‌يم عاقلانه بر قصه	عاقلان قصه‌دن آلير حصه
بو حكايه‌كه بن بيان ايتدم	كربهٔ موش داستان ايتدم
ديكه‌يك ترفه بر حكايتدر	بر خرد منديدن روايتدر
وار ايدى بر كدى خراسانى	مسكن ايتمشدى شهر كرمانى
نه كدى بر پلنك غريانى	كهربا چشم تيز دندانى
نه كدى بر هژبرى اژدركين	ماردم شير پنچه باز جبين
عنبرين موى غليه پرچم	شكم تبل سينه‌سى قاقم
كوندوزك زيب ذاتى داماد	كيجه‌لر نو عروسيله دلشاد
حرمى پادشاهه اول محرم	حرم اهلينه دائما همدم
اتفاقا بر كون اوليوب فرصت	مدتلنجه ايرمدى قسمت
قارنى آجدي قالمدى صبر قرار	كيجه آردنده ايتدى عزم شكار
رزق آراردى كزردى هر يانه	كوردى ناكاه بر اولو ميخانه
بولمدى بر يول بولوب فلاكتله	كزردى هر سمتى باقدى دقتله
باقدى يوق بر شكاردن آثار	ليس فى الدار غير نا ديار
عاقبت حيله دامنى قوردى	بر طرفده صبر ايدوب طوردى
بكليوب باقدى قالقدى جوش خروش	كنج ديواردن چيقوب بر موش
صچرايوب بر كوب اوستنه كيدى	اوطوروب قاپ يودم شراب ايچدى
موش بيعقل كره‌دن غافل	غافل اولمز غنيمتدن عاقل
طولندى جون شورى ايدوب جولان	هانى يا دردى رستم دستان
كلسه اردوسى ايله رستم زال	آياق آلتنده ايلرم پامال

(٣)

بكا پهلولر اولماز همتا	چكرم دامه مثل اژدرها
بوكيجه بورده ايده‌يم راحت	بوتون ذوق صفا ايله عشرت
طشره ميخانه‌دن يارين چيقايم	شهر كرمانى ياندروب يقايم
ايده‌رم جمله وار يوغنى يغما	اولوروم عسكره عازم صحرا
ايده‌رم طاغلرده شيرو شكار	صولتم اوله عالمده اظهار
نرده قالمش او كربهٔ ديوس	يوقميدر اونده غيرت ناموس
مردميدان ايسه سويله بن كلسون	بنم ايله بر امتحان اولسون
كدى كيمدر او خرسز مكار	غيرتمدن بكا كلور چوق عار
آلايم كربه آدينى دليمده	اكر دوشرسه اوزه بكا البته
قويم الدن آنك كريبانن	آشنا ايچه صچانلرك قانن
ايده‌رم پاره پاره پنچمده	تاكه بيلسون نه‌لر وار عالمده
خم ديبنده او كربهٔ خاموش	چون ايدوب موش كرفرنه جوش
طوپلانوب وردى بر وجودينه تاب	قالقدى يردن مثال تير شهاب
آندى بر پنچهٔ پلنك آسكن	فاره‌نك عقلى چيقدى باشندن
فاره‌يى ايتدى پنچه‌سنده اسير	ديدى اى موش پهلوان دلير
هانى يا اول صلابت و صولت	نرده قالدى او قوت و قدرت
رستم زالى پايمال ايتدك	چهنى اژدها كبى يوتدك
شير كرمانى شمدى باقدكى	بنم ايله امتحانه چيقدكى
عجبا ايلدكى شير وشكار	صولتك اولديمى عالمه اظهار
بندن الدك صچانلرك قانن	شمدى باق قوپاررم سنين جانك
فاره فرياد ايدوب چكدى فغان	ديدى عفو ايت بنى افندم امان
مست ايدم كربه چوق خطا ايتدم	ليك كندمده بيلمدم نه ايتدم

2-3

(٤)

برقومی لطف ایدوب بنی شاد ایت | باشنه قیل تصدق آزاد ایت
خطا ایتدم کنهکارم بن | بس کرم ایت کچ کناهمدن



بقی نه تمثیل چکمش اهل رها | که کوچکلردن خطا بیوکلرن عطا
صاندیکه کدی‌یی ایناندیره‌جق | بو غریب ایله بلکه قاندیره‌جق

(٥)

یالواروب عجزنی ایلدی افزون | کدی کوردی دیدی سوس ای ملعون
حبسه‌نه قایلمم چوق ایله فریاد | قوبوبررمی شکارینی صیاد



الغرض ایلیوب اوموشی هلاک | ییدی هم قالدی ایتدی اغزنی پاک
صبحگاه آجیدی چوق مبحانه | صحرایوب خشره جیقدی میدانه

4-5

(٦)

ایدرک ذکر وتوبه استغفار | بکندی مرصلق باشنه طوتدی قرار
آلوب آبدست اولوب نمازه روان | مسجده داخل اولدی بسمه خوان
کلدی فریاده کیردی محرابه | دیدی التوبه یارب التوبه
یا الهی کناهکارم بن | جرمم عفو ایت که شرمسارم بن
بونجه کیم قانلر ایلدم ناحق | بو کون آخر طوتار بنی مطلق
توبه یارب توبه استغفار | اورتق اچم سیجانلره آزار
بر دها یرده کورسم موش | فرشودن قالقوب ایلرم کوروش
اوقدر فریاد ایدوب او بیچاره | که صداسنی اشتدی بر فاره
کدیده کوردی بونجه زار ونیاز | صاندیکه طوغریدر اوسوز کذار
واروب ایتدی سیچانلره حالی | وصف ایدوب بر برینه احوالی
کدی طوتمش طریق زهادی | ایلمش ترک ظلم بیدادی
مسجد ایچره ایدردی استغفار | ایتمسون بر دها بزلره آزار
فاره‌لر بوندن اولدیلر دلشاد | دیدیلر بر برینه مبارک باد
دیدیلر دوستلق کرک ایدهلم | پیشکشله حضورینه کیدهلم
وار ایدی قومشوده بر بقال | بوقاچ عیارلر ایدوب ارسال
ایتدیلر بقالک اوینی ویران | قیلدیلر جمله وار یوغنی تالان
چونکه تدارکاری تمام اولدی | یدی طباقه طعام ایله طولدی
برینی جیوز فندیقی بادم | بری حلوا نقل شکر مام
بری انواع میوه‌لرله طولی | المه آرمود نار شفتالی
بری پرنج بری قوش کباب | برینی شربت شروب شراب
برینی بکنهاد کوره کی تلی | برینی قهوه جزوه‌سی فنجان
حاصلی یدی طبله پرناز | آلدیلر باشنه یدی موش کبار

(٧)

کیمی آلتنجی شکرجی کتخداسی | کیمی حلواجی بقال اوستاسی
طبله‌لر باشنده طمطراق ایله | دوشدیلر یوله اتفاق ایله



کدی محرابده ایدردی نیاز | باقدی ناکاه کلدی بر آواز
کلدیلر یدی موش ثابت جاق | دیدی یارب سکین اول رزاق

6-7

(٨)

سکا کیم یوز طوتارسه صدقله / بیلدوکمز اونا امید رزقله
سنسین اول رزاق کریم / که ایتدك بزه قسمت تقسیم
چون ایروب فاره‌لر ایدوب تعظیم / ایشدیلر پیشکشلرین تسلیم
خوف وخشیتله جمله بر برده / چکیلوب صف چکوب برابرده
چوق دعا و ثنالر ایدیلر / دیدیلر قبل عنایت ای سرور
کرم ایله بزی کل ایتمه ملول / ایت بو جزئی هدایه‌مزی قبول
کدی بر لحظه هیچ سویلمدی / صانکه هیچ ایرتکاب ایلمدی
گاه سجده ایدردی گاه قیام / چونکه قاندیرمق ایدی اصل مرام
ویره تسبیح چکدی ماکندی / تاکه بیچاره فاره‌لر قاندی
کچدی برساعت مکره ایتدی نظر / دیدی خوش کلدیکز مسافرلر
بونه زحمتدر ایلری یورك / جمله کز صفره باشنه اوتورك
تاکه برلکده آزیملك بیه‌لم / ایچه‌لم می محبت ایلیه‌لم
فقرا فاره‌لر مسافر وار / اوطوروب صفره باشنه ناچار
کدی تعظیم یوزیله ایتدی قیام / سوزده ایلردی آنلره اکرام
اوقدر حیله ایتدی الحاصل / تاکه صاندی صیچانلری غافل
صیچرایوب قالقدی بر پلنك مثال / آوجی شاهین کبی آچوب چنکال
اویله ضرب ایله اوردی فاره‌لره / که یاتوردی اونی بدیسنده یره
اولا آنلری یسوب بیتدی / طونیوب صفره باشنه کتدی
فاره‌لر بوندن اولدیلر مخبر / که طوتلمش او یدی موش کیر
چکدیلر ناله ایشدیلر فریاد / دیدیلر وای ظلم الندن داد
بزه چوق بویله ظلم ایدر دائم / ظلمدن هیچ اوصانمز اول ظالم
یازق اولدی او پهلوانلریمز / یدی سردار قهرمانلریمز

(٩)

دیدیلر بویله کچمه بر قاچ کون / حیله‌دامن قوروب ایدوب افسون
بزی بر بر طوتار او مکاره / قالماز عالمده بر نفر چاره
ایی‌سی شمدی برلشوب کیده‌لم / شاه موشانه عرضحال ایده‌لم
بلکه شاه بزلره ترحم ایدر / یازه هر یانه طوبلاه عسکر
کوره بو امری کندینه واجب / که او ملعونی ایلیه تأدیب
ایتدیلر چون بو رأیه قول قرار / دیدیلر شاه ایچون هدایا وار
هر بریکز شمدی بر دکانه کیدك / شاه ایچون هدیه تدارك ایدك
دردی صراف دکاننه طالدی / اله بیلدیکجه سیم وزر آلدی
بشی حلواجی‌یی / آلتیسی بر مناوی قاندیردی
سکزی بر لوقانطه‌یی کیدی / اونی بقال دکانی باصدی
بری قاپدی مقرنا صندلیغی / بری طوتدی فصولیه زنبیلی
هر بری برشیئه قوشاردی همان / بریسی بر طرفده طوتدی بیان
کوردیکم مشکل اولدی قورتولمق / دیدی لازم بر آرقداشی بولمق
کلدی فریادده آرقداشلر امان / شاهه لایقدر بو تحفه روان
کلمیوردر کلین شونی آلالم / هپکز برله شکه قالیرم
پك تحف شیدر ایرسه شاهه اکر / بزه چوق احترامل ایلر
صاندیلر طوغری سویلر اول ناکار / طوپلانوب طوتدیلرکه قالدیرمار
دام چاروب اوچ دخی طوتدی / اوته‌کی فاره کوروب شکرایتدی
دویدی ناکاه قپان سسین بقال / کلدی باقدیکه بشقه در احوال
آلتی فاره اوفق تفك طوتیلر / هر بری آرقه‌سنده بر کوه بار
دکانك واربوغی اولوب یغما / باقدی دردین قپان طوتوبلما
قوشه‌رق بقال ایچرو کچدی / فاره‌لر یوکلرك دوکوب قاچدی

8-9

(١٠)

کلدی بقال قپانی قالدیردی / قیردرك بری بارمغن ایصیردی
قپانی آتدی چکدی بر خنجر / دیدی پیغمبریکزی ای حیوانلر



نه قدر چکمشم زیان سزدن / یدیکز سرمایه‌می طوپ آندن
اوقدر صانمدم دکاندن مال / که اوچ اونجه سز ایتدیکز پامال

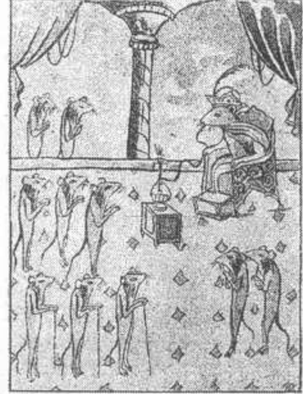
(١١)

اولدیروب آنلری سیاستله / کتوروب طشره آتدی ذلتله
آلتی فاره کوروب ایتدی شیون / هر بری قالدیروب یرین برون
ایکیسی قارشوجه کیدوب خبره / وصف ایدوب ماجرایی فاره‌لره
چون دویوب فاره‌لر ایدوب فریاد / دیدیلر ای فلك الکدن داد
بزی ظلمیله باغری قان ایتدك / داغلر اوزره داغ ایتدك
اوردی چون مرده‌لر ایدوب شیون / باشنه طپراق سریدیلر بردن
کیتوب فاره‌لر طوتدیلر ماتم / جاغریشوب آغلشورلردی هردم
دیدیلر هپ بو داغی تازه ایله / کیده‌لم شاهه درت جنازه ایله
ایده‌لك آه وناله افغان / اولدیلر سمت شاهه طوغری روان
چون ایروب اذن قیلدیلر حاصل / مجلس شاهه اولدیلر داخل
قیلدیلر شاه ایچون دعا وثنا / ایتدیلر پیشکشلرینی ادا
اولدی چون پیشکش قبوله قرین / قویدیلر اورته‌یه جنازه‌لرین
دیدیلر ای شهنشه دوران / دردیمز چوقدر ایله‌سن درمان
شهر ایچنده اولوردی مسکنمز / واردی آنده بر اولو دشمنمز
کیجه کوندز او خرسز کافر / بزه هر وقت بویله ظلم ایلر
واراییدی چوق حیله‌دوبارلری / حیله ایله دوکدی فاره‌لری
شمدی دیرلرکه اهل زهد اولمش / راه تزویری کندینه بولمش
سابقا بیله بر ایدردی شکار / شمدی هر کون یدی فاره طوتار
دونکی کون طوتدی یدی موش کبار / هم بو کون اولدیروب تکرار
قویدیلر بقالك ایشین کیرویه / طوتی ثابت ایتمیلر کیرویه
دکلیوب بر بر بو سوزلری شاه / قصه کریه‌دن اولوب آکاه
دیدی غم چکمیك کلك اوتورك / دفن ایدك هم اولنلری کتورك

10-11

(١٢)

آلوردم آندن انتقامکزی … ایدرم شادمان ماتمکزی
ایدملم شمدیلك بر ایلچی بوان … یازمش اوله خبیثه بر فرمان



کلدی بر کاتبی عماد قلم … هم بو مضمونی ایله یازلدی رقم
اوله نامه نامی قانی یتیر … تا بیاکه کنیج خانهٔ کارکیر

(١٣)

مختصراً بن که شاه موشانم … یعنی بر داور جهانبانم
سکا ای کربهٔ حرامزاده … نه مجبدر بو ظلم بیداد
سکا یردکده نامه‌سنه ایله سفیر … اوقویوب ایت اطاعتی قبول
عجزله پای تخته کلسن اکر … عفو اولور او کچن قباحتلر
فاره‌لر قانی استرم سندن … سکا چوق قهر یتر ایسه‌دن
انتقامم اولور سکا اظهار … ایدرم عسکره سنی سردار
یوقسه بر شقه فکر اولورسه همان … حاضر اول جنکه کلدم اشته دایمان
ار بو فرمانه ایتمدك اقرار … بیلکی باشنده چوق بلالر وار
وار ایدی بر وزیر پر تدبیر … اکا سلندی ای مدبر پیر
سن بو فرمانی اول خبیثه یتور … لا واللا چابوق جواب کتیر
سکا برشی صورارسه حدتله … قورقمه دیر قارشیلق جسارتله
آلدی اوپدی وزیر فرمانی … ایلدی شاه ایچون ثنا خوانی
اذن آلوب حضره‌ چیقدی اولدی سوار … ایکی فاره یانجه خدمتکار
سوردیلر سرعتله الحاصل … شهر کرمانه اولدیلر داخل
چیقاروب نامه وزیر الیسه … کلدیلر طوغری کربه منزلینه
کدی یانیکه اوچ سواری حاضر … وار ایدی الرنده بر فرمان
ادبله کیروب وزیر ایچرو … وردی فرمانی شاهه دوندی کیرو
کدی سلندی بونه کیمسین سن … دیدی بر ایلچی یم افندم بن
دیدی کیمدن کلور بزه پیغام … شاه موشان دیدی کوردی سلام
دیدی باعث ندر سلامه وار … دیدی مکتوب ایچنده یازمشلر
کدی مضمون نامه‌یی بیلدی … اوقودی قهقهه ایله کولدی
دیدی بیلمکه فاره خطی بن … کل بقین اوقو شو نامه‌یی سن

12-13

(١٤)

کلدی بافسون وزیر فرمانه … کدی برینجه آلدی شیرانه
دفعةً چیقدی جانی اولدی هلاك … ایکی خدامه یوز قویوب پاك



قوشدی طوتدی بریسنی هلاك ایتدی … اوته کی جان خلاص ایدوب کیتدی
دیدی کیت بندن ایله شاهه سلام … سویله ملعون نه نامه در نه پیام

(١٥)

نه که الحق که قلیل کتیر … ایچسون حقمزده هیچ تقصیر
یتوروب شاهه فاره بو خبری … شاهك اشك ایله طولدی دیده‌لری



دیدی اونسون یارقك کندی وزیر … یوق ایدی بو مصاحب تدبیر
خشمدن رنکی دوندی قطرانه … امر نامه یازلدی هر یانه

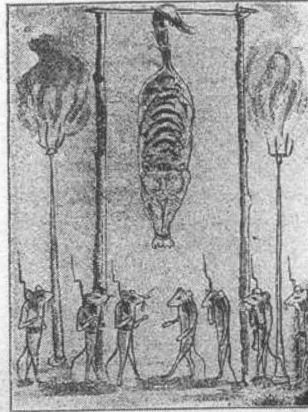
14-15

(١٧) (١٦)

16-17

(١٩) (١٨)

چالدیلر طبل شادمانه‌لری ایتدیلر فتح ایچون نشانه‌لری
فتح نامه یازدی هر یانه بو خبر ایرشدی چون کرمانه



کدی‌یی فاره‌لر ایدوب بر دار هم‌یارین امر نامه قتله وار
شهر کرمانیده اولان کدیلر طوپلنوب جمله مجلس ایلدیلر

18-19

(٢٠)

کوردیلر داری هم یاتورمشلر — کدی‌یی داردن قاچورمشلر

عرض ایدوب حالی شاهه سرداردن — شاهك عقلی شاشوب اولدی حیران



دیدی فریاد کیم اوصاندم بن — بیقدم آخر بو قوم نفساندن

امر ایدوب چیقسون آتلی هربانه — دخی بر قاچ رئیس کرمانه

(٢١)

آراسونلر نه یانده کیم کدی وار — باغلیوب جمله‌سنی طوتسونلر

کدیلر چون اشتدی بو خبری — آرادر شاه موش کربه‌لری

باقدیلر کیم دکل بو ایش آسان — اولدیلر جمله بر طرفده نهان

چارهٔ دفع شاه موشانه — کتوروب یازدیلر خراسانه

یازدیلر ای امیر بلدهٔ طوس — دوستك شاد دشمنك مأیوس

فتح حکمنده بولسون ابطال — نصرت امرنده ایتسون اهمال

خبرك اولسون ای امیر غیور — ایلمش بشقه قضیه ظهور

فارهلر شاهی طوپلنوب عسکر — شهر کرمانه ایتمشلر سفر

طوتدی اول رئیس کرمانی — قتلنه بویله اولدی فرمانی

بز بو احواله چارهسز قالدق — کیجه شبخونیله کیدوب آلمق

آوادر شمدی بزلری هربان — ایلشوز حاله کوشه‌لرده نهان

شاه موشان یمین ایدوب تکرار — که طوتوب بزلری ایده بردار

بزی کر طوتسه‌لر اوقوم دغا — اولورز هم رذیل هم رسوا

اکر اولمازسه سندن استمداد — عار ناموسمز اولور برباد

ایتدیلر جمله مطلبی اظهار — اوستنه مهر اوروب بوکوب طومار

آنی تاتاره ایتدیلر تسلیم — دیدیلر شاهه بزدن ایت تعظیم

سویله البته ایتسون اهمال — ایلمه‌دن اسم رسمز پامال

قویدی تاتار یوز بیابانه — تا ایروب کشور خراسانه

اذن آلوب بزم شاهه چون کیردی — ایتدی تعظیم نامه‌سین ویردی

شاهه کوستروب اوقوردی اصول — کندوسی اولدی نامه‌یه مشغول

باقدی سر مهره والی کرمان — اوقویوب نامه‌یی اولدی حیران

اولدی مضمون نامه کندیسنه معلوم — آتش غیرت ایتدی شاهه هجوم

20-21

(٢٢)

کیم اولور سویلدی شه موشان — که ایده قصد والی کرمان

شهر کرمانه بندنی کیدەرم — عسکریله آنی اسیر ایدەرم



امر ایدوب حکمی چیقدی هربانه — طوپلنوب چوق ندی خراسانه

هر بری بر نهنك شیر شکار — پهلوان عدو کش خونخوار

(٢٣)

ویریلوب شاه کربه‌دن رخصت — چالنوب طبل کوس اولوب رحلت

عسکری کربه باهزار شکوه — بویله عزم ایتدیلر کروه کروه



بورندی بر بوزیکی قاره دومان — هم طوتولدی کونش یوزی توزدن

ایردیلر چون سنور کرمانه — بو خبر شایع اولدی هربانه

22-23

(٢٥)



(٢٤)

24-25

(٢٧)



(٢٦)

26-27

(۲۸)

هر کیمه که اورسه گورز گران — آنی ایندردی خاکه یکسان

فاره‌لر شاهی مثل شیر ژیان — کدیلر ایچره ایلیوب جولان



هر کیمه اورسه خنجر بران — آنی ایلردی قانیله غلطان

دوکیلوب ال آیاق هیزم وار — لاشه‌دن ذره‌دست اولوب انبار

(۲۹)

خنجر تیغ گورز طوپ تفنك — چکدی کلدکجه شویله آتش جنك

او کون آقشام اولنجه اولدی جدال — ویرمدی بر برینه هیچ بری ال

او کیجه صبح اولنجه جنك اولدی — هم او کون جنك ایکندویی بولدی

نه بوکه نصرت ایلیوب امداد — نه اکا فتحدن بر استمداد

یوریلوب جمله دوشدی طاقتدن — چیقه‌میلر هب سلاح آلتدن

تیغ دندان خنجر ناخون — ایلدی دست دامنی پر خون

کیمی طوتش حریفی دیشلردی — کیمی طرنقیله تیشلردی

کدیلر شاهی ایلیوب فریاد — دیدی یارب سندن استمداد

قایجك جکدی کلدی میدانه — کندوسین وردی قلب موشانه

اولنجی صفی ایدوب برهم — هم ایکنجی صفه قویجه قدم

آیمدو مثال شیر دژنده — طاغیدوب ایلدی پراکنده

هم اوجنجی صفه ایدنجه کذار — قاریشوب بر برینه یمین و یسار

طوتدی آفاقی بانك جوش خروش — طویلنوب باشنه عسکر موش

کدیلر غیرت ایلیوب جمله — شاهك اردنجه ایندیلر حمله

اولدیلر قویه‌نك صداسندن — هم طونك باغلیك نداسندن

آشکار اولدی روز رستاخیز — فاره‌لر عسکرینه دوشدی کریز

باشلنوب آه ناله و شیون — قویدیلر یوز هزیمته یردن

شاه موشان باتوب بوزولدی سباب — قالمدی طاقت واقامت شاه

کوردیکم غیری نصرت اولدی محال — ایلدی کندو کندوسنه خیال

چون بوزلدی عسکر فاره — قاجدن بشقه قالمدی چاره

قارشودن شاه آرقه‌دن عسکر — جمله‌سی یردن فرار ایلدیلر

کیمی شهره کیمی حصاره قاچوب — کیمیسی دشت کوهساره قاچوب

(۳۰)

کیمی صحرایه کیمی طاغلره — کیمی بوستانه کیمی باغلره

چوقلری ایندیلر یره آلتنه جان — [illegible] دیوار ایچنده اولدی نهان



کدیلر فتح ایدوب بولوب نصرت — بولدیلر هب غنیمت وثروت

ایتدیلر فاره اردوسین غارت — ایتدی پادشاه ایچون دعا وثنا

(۳۱)

کدیلر شاهی شاد اولوب غایت — ویردی عسکرلرینه چوق خلعت

قوچقوچ ایتدی عسکرنی وزمان — ایتدی هر فرقه‌یی بر دیاره روان

امر ایدوب یرده فاره بولنسونلر — ویرمسونلر امان طوتسونلر

اوزمانده یره کچوب کتدیلر — شهرلر ایچره مسکن ایتدیلر

شمدی یرده اولورسه فاره مکان — کدیلر ویرمز هیچ آمان

کدیلر فاره‌نك عنادینه هب — ایکی علت جهانده اولدی سبب

اولنجی عداوتك سببی — کمینه داستان نوح نبی

هم ایکنجی عناده باعث اولان — بو حکایه ایلدك دستان

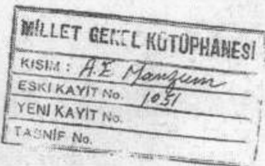
الله الله نه در بیهوده لاف — بعض عصیان دکلمی بونجه گزاف

نه کدی جنکی یرده کچدی موش — اولمدی بو عالمده خوش

بیلی الله بیلور دکل بو گزاف — صدق معیندر نه بیهوده لاف

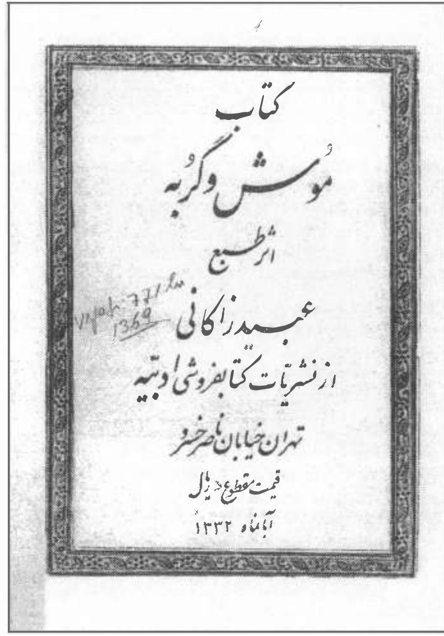
گرچه بن کدیله موشی وصف ایتدم — اهل ادراکه صوردکه بن [illegible]

سوك



28-29

30-31



کتاب
موش و گربه
اثر طبع
عبید زاکانی
از نشریات کتابفروشی ادبیه
تهران خیابان ناصرخسرو
قیمت ... ریال
آبانماه ۱۳۳۲

1





2-3





4-5





6-7





8-9





10-11

12-13

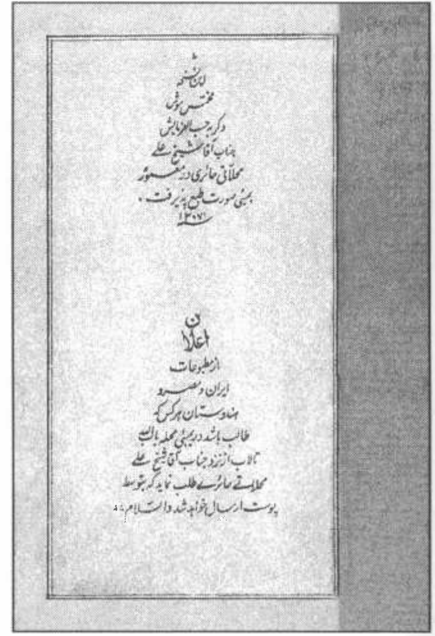
14-15



16

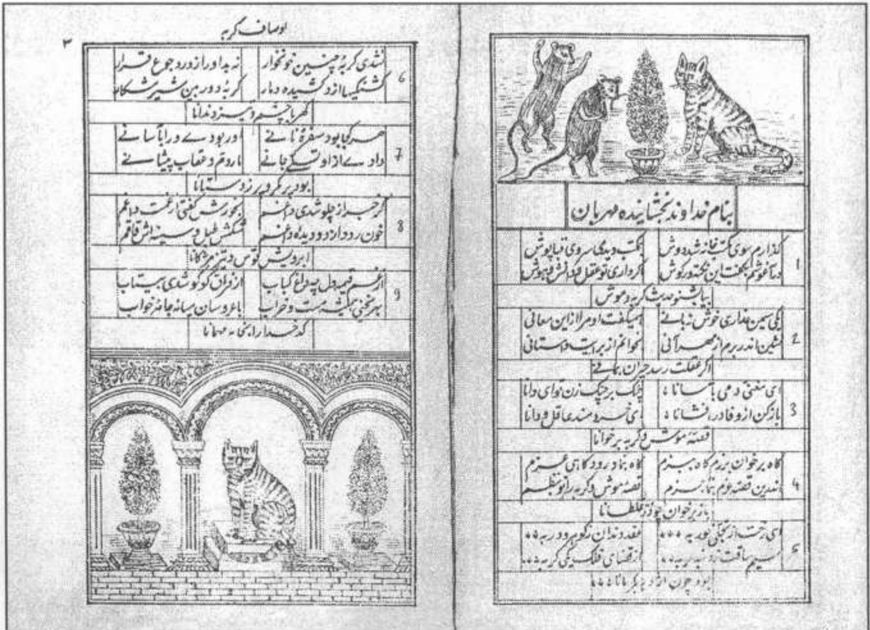
Muhammes-i Mûş u Gurbe

Hâ'irî


این نسخه
مخمس موش
و گربه حسب الفرمایش
جناب آقا شیخ علی
محلاتی حائری در معمور
بمبئی صورت طبع پذیرفت .
۱۳۰۷

اعلان
از مطبوعات
ایران و مصر و
هندوستان هر کس که
طالب باشد در بمبئی محله بالک
تالاب از نزد جناب آقا شیخ علی
محلاتی حائری طلب نماید که بتوسط
پوست ارسال خواهد شد والسلام

1


۳
اوصاف گربه

بنام خداوند بخشاینده مهربان

قصهٔ موش و گربه برخوانا

2-3

4-5

6-7

یا کریم و قدیم و سبحانا

32 حال زارم نگر تو ای جبار — یا شه این زندگی مراد شوار
ایکشم خویش را به استغفار — کار من توبه است و استغفا

ای خداوندگار رحمانا

33 من ز خوف جهنمم نالان — باشم اندر جحیم اگر سوزان
بود دایم مدام ورد زبان — بهر این خون ناحق ای رحمان

من تصدق دهم دو من نانا

34 من عبادت کنم بهر شب تار — ایسکنز و قف یکید و آب انبار
معصیت پیشه‌ام نموده نزار — تو ببخشی گناه بس استغفار

از گنه گشته‌ام پشیمانا

35 الغرض زین فغان و زاری‌ها — بستر خود را بوریایی سود
از جهل هر دو دیده خون آلود — در مکر و فریب باز نمود

بس که بیچاره گشت گریانا

36 گاه بر سر نمود خاکستر — گاه ویل لکل خواند از بر
بر زبان می‌زدی بسینه و سر — موشکی بود در پس منبر

زود برد این خبر به موشانا

37 گفت گویا که حکم ایزد شد — گربه گذارم سوی مسجد شد
زودتر این بلا ز ما رد شد — مژده کاین که گربه عابد شد

زاهد و مومن و مسلمانا

38 یا که نقل معاد بشنیده — جامه بر تن ز خوف بدریده
دست از مال و جاه پوشیده — بود در مسجد آن پسندیده

زار و گریان و آه و نالانا

39 داشت فریاد و ناله و افغان — رو به قبله ستاده گریه کنان

بود دایم مدام ورد زبان — بگذر از جرم هم الهی جهان

گر غلط کرده‌ام چه تاوانا

40 گاه خواندی کلامهای صحیح — سوره نجم با زبان فصیح
بلکه بهتر ز آستان مسیح — داشت در دست دائما تسبیح

ذکر میکرد و بهچه ملانا

41 در جزع با هجوست مد موشان — خون بر خساره چون غضب پوشان
کز خوف هجیر بود جوشان — این خبر چون رسید بر موشان

همه گشتند شاد و خندانا



42 خوش به بزم نشاط بنشستند — چونکه از عیش و نوش وارستند
بسوی گربه ظرف بر بستند — هفت موش گزیده بر جستند

هر یکی کدخدا و دهقانا

43 بهر این زنگ دور سپهر — از وفا بر زدند غازه بچهر
ریختند برکه آب باطل سحر — بر گرفتند برای گربه مهر

هر یکی تحفه‌های الوانا

44 کدخدا حقه گلاب بدست — لاله و پنبه حباب بدست
چنگ تار و دف و رباب بدست — آن یکی شیشه شراب بدست

وان دگر بره‌های بریانا



45 گاه گاهی اگر رسد خششش — بکشد شربت از وفا خششش
شانه خواهد اگر زند ششش — آن یکی طشتکی پر از کشمش

وان دگر حقه نمکدانا

46 قرص جامی و نقل بادامی — هم فسنجان و قیمه شامی
عسل و شیره یکدو سه جامی — وان دگر جوز و مغز بادامی

وان دگر نقل و آب دندانا

47 آن یکی کاسه پر ز شیر بدست — تنگ قلیان نارجیل بدست
عنبر و عود و با عبیر بدست — آن یکی قالب پنیر بدست

وان دگر کله‌های قندانا

48 چنگ و با غلوا و روح افزا — مستعلی لوسس توفیک و حلوا

نقل بید مشک قرص جا بجا — آن یکی یک طبق پر از خرما

وان دگر سنجد و پستانا

49 آن یک از زود ق بار پرستا — وان دگر دیگی آش جو بردست
پنجه یک تخم آفتاب پرست — آن یکی دوری پلو در دست

افشره آب لیمو عمانا

50 آب نارنج با جنگ بلور — هم انار و کلابی و انگور
کوچه و سیب مر چه بود مغرور — کاسه‌های نبات و تخمه فغفور

فندق و پسته‌های خندانا

51 چونکه اسباب سور بر پا شد — بهر گربه همه مهیا شد
کدخدا زین سرور دل وا شد — از میانه زمیش بر پا شد

بسوی گربه شاد و خندانا



52 چونکه بیرون ز سوی خانه شدند — با نوا و دف و چغانه شدند
با دو سه منقه طرانه شدند — با ادب جملگی روانه شدند

12-13

14-15

١٦

زاری کردن موشان در پیش شاه خود



١٧

شکایت کردن موشان از گربه پیش شاه خود

١٨

رفتن موشکان بقربانشان



١٩

حکم کردن شاه موشان در جمع آوری لشکر

رفتن سفیر شاه موشان بجانب گربه

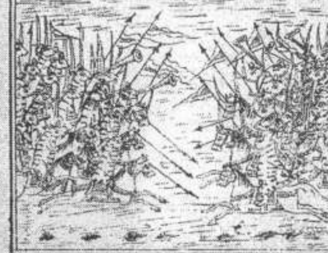
اردوی لشکر موش



20-21

رو برو شدن لشکر گربه با لشکر موش

کس فرستادن گربه بخراسان جمع آوری لشکر



22-23

شکست خوردن سپاه گربه

۲۴



گربه نیامد حساب چندانا

۱۲۱ آن دلاور چو دست بر نی کرد / راه بار فته را جهان طی کرد
پسر زال این هنر کی کرد / موشکی اسب گربه را پی کرد

گربه افتاد و گشت نالانا

۱۲۲ گربه چو دید قوت ایشان / بر وحشت بزور بازوشان
از غضب رفته رنگ از رخشان / ... بر موشان

همه با تیغ ... برانا

۱۲۳ شاه از آن نبرد شد شگفت / خود سواره بسوی میدان رفت
گربه افتاده و ز هوش برفت / موشکی جست و گربه را بگرفت

وهزیمت شدن آنها

۲۵

زود بر دوش ... شاهانا

۱۲۴ بار لشکر هجوم آورده ... / دست اندر قلیچها برده
گربه را در زمان شکست خورده

رو نهاد و ز ... گریانا

۱۲۵ لشکر موشکان ترانه زدند / چند ابلق بسر نشانه زدند
گربه را بسوی خانه زدند / در زمان طبل شادیانه زدند

با نفیر و دل ... اوانا

۱۲۶ اندر آن روز ... شد سخت / موشکان جمله خرم و خوش بخت
بر زند نی لوا بپای درخت / شاه آمد نشست بر سر تخت



گرفتاری گربه و عتاب شاه باو

۲۶

گفت پیش آورید گربانا

۱۲۷ صف لشکر بهم خوردند / موش گربه هجوم آوردند
غل بگردن ورا در آوردند / گربه را پیش شاه خود بردند

شاه گفتا ای لعین تا و آنا

۱۲۸ چون بما سر فرو نیاوردی / دل خویشان من بیازردی
این گناهها بخود نمی بردی / تو چه لشکر مرا خوردی

می ترسی ز شاه موشانا

۱۲۹ حکم شه شد زنند دار بلند / گربه را ... کشند
بخشندش ... بند / گربه از ترس سر بزیر افکند

گشت خاموش زار و گریانا

۱۳۰ شاه گفتا ای لعین بد کردار / بکشیدش ... کینه
گربه گفتا ... دست بدار / شاه گفتا ... جانب دار

این سگ رو سیاه ...

۱۳۱ ... / زود حاضر کنید تیر و کمان
بکشیدش ... / ...

... اورا ... موشانا

۱۳۲ لشکر موشکان ... / همه با تیغهای آتش بار
بر زند گربه را ... دار / در زمان شاه شد بفیل سوار

رفت با موشکان ...

۱۳۳ ... از موشکان ... / باد و صد افتخار و با عزت
... فیل شاه را حرکت / موشکان ایستاده در خدمت

تا کند حکم شاه موشانا

۱۳۴ شاه خود ایستاده زیر علم / موشکان دور او همه ...

آوردن گربه پیش دار

۲۷



هر یکی در مصاف ... / گربه را هر دو دست بسته بهم

پای دار ایستاده نالانا

۱۳۵ حکم شد گربه را ... / تن او را ... خون بکشید
... / ... دار کشید

... تیغ برانا

۱۳۶ حکم شد ... با عظمت / ... چار جهت
... گربه با ... عظمت / ... این جرات

گر کشد گربه را بدار ...

غلبه کربه بر موشان

شتاب کردن شاه بر موشان





28-29

منتخبات دیوان اطعمه واشربه

30-31

۳۲

یکشب ز لبو کنند سیرم	هیهات نه حد کائنات ست
بر قورمه سبزیم بود میل	بگذر ز همه که ترهات ست
از بهر پیاز و نان و سبزی	آفاق ز دیده ام فرات ست
بس غصه ز رشته زرد گفتم	گفت این سخن ز مضحکات ست
خط خوش نغز اشرف الحق	منسوخ کن مرقعات ست
آفاق شده معطر او را	دوده نگر که مشک در دوات ست
زاهد ز کباب کرده منعم	چون قافیه ز مسکرات ست

یک کاسه دوغ استمارا
بهتر ز دو کاسه نبات ست

رباعی

آن خال هاشمی که نگارم برو زده است
منت خدای را که نکو بر نکو زده است
قصاب وار حلقه چشمان بچابکی
مژگان قناره کرده و دلها برو زده است

رباعی

از آمدنت اگر خبر داشتمی
در رهگذرت گل و سمن کاشتمی
نگذاشتمی که پای بر خاک نهی
خاک قدمت بدیده برداشتمی

تمت بالخیر
سنه ۱۳۰۲

Three Corrections to the Critical Edition of the Bābur-nāma

Eiji Mano*

The author published a critical edition of the *Bābur-nāma* in Arabic script in 1995.[1] Fortunately, the critical edition was well received in the academic world. Favorable reviews were published in Russia, the United States, and Japan, as well as in Uzbekistan, the birthplace of Bābur.[2] However the critical edition is only a starting point for the restoration of Bābur's original.

The author had employed four variant Chaghatay texts[3] and one Persian text[4] in publishing the critical edition. Since then he has collected the other Chaghatay and Persian texts and have compared them with the critical edition. It is fortunate that not many corrections are necessary,[5] but the author must confess that important corrections should be made in the beginning of the critical edition. Here the author reports three corrections made on the bases of two Chaghatay manuscripts in Sankt-Peterburg and one Persian manuscript in London. The users of the critical edition are requested to make corrections.

I

First the Chaghatay and Persian manuscripts of the *Bābur-nāma* available are listed as follows:

1 Chaghatay manuscripts[6]

(1) India

① Hayderabad MS, Sālār Jang Museum, Lughat-i Turki 21[7]

② Culcutta MS, Asiatic Society of Bengal, D. No.121

* Professor, Ryukoku University, Kyoto.

[1] *Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur, Bābur -nāma (Vaqāyiʿ). Critical Edition based on Four Chaghatay Texts with Introduction and Notes* by Eiji Mano, Kyoto, 1995; *Ẓahīr ad-Dīn Muḥammad Bābur, Bābur -nāma (Vaqāyiʿ). Concordance and Classified Indexes* by Eiji Mano, Kyoto, 1996. The author refers to this edition as the critical edition hereafter.

[2] T. Sultanov, in *Vostok*, 1996 No. 5 (Moskva); English version: T. Sultanov, in *Manuscripta Orientalia*, 2-1 (St. Petersburg-Helsinki. 1996); Abdurashid Abdugafurov va Asomiddin Urinboev, in *Uzbekistan Adabijoti i San'ati*, 15 Mart 1996 (Tashkent); Abdurashid Abdugafurov, in *Uzbekistan Adabijoti i San'ati*, 24 Janvar 1997 (Tashkent); R. Dankoff, in *Journal of American Oriental Society*, 117-4, 1997; M. Sugahara, in *Journal of Oriental Researches* (in Japanese), 56-1, 1997.

[3] Hayderabad MS, Edinburgh MS, London MS1 and Kazan edition of Ilminski.

[4] Persian translation by ʿAbd al-Raḥīm Khān-i Khānān, London MS1.

[5] The complete results of the comparison will be reported in future.

[6] As the author wrote in many occasions Chaghatay manuscripts of the *Bābur -nāma* were studied with ardor by Annette Susannah Beveridge. She wrote many excellent articles to which the author owes much. As for the works of Beveridge, see "A. S. Beveridge and the Hayderabad manuscript (in Japanese)" in Eiji Mano, *Bābur and his Times*, Kyoto, 2001.

[7] Published in Annette S. Beveridge, *The Bábur-náma. Being the Autobiography of the Emperor Bábar, the Founder of the Moghul Dynasty in India, written in Chaghatáy Turkish; now reproduced in Facsimile from a Manuscript belonging to the late Sir Sálár Jang of Haydarábád, and edited with a Preface and Indexes*, London, 1905.

(2) Great Britain

③ Edinburgh MS, National Library of Scotland, Adv. 18. 3. 18

④ London MS 1, British Library, Add. 26,324

⑤ London MS 2, British Library (India Office), I. O. ISL 2538

⑥ Manchester MS, John Rylands Library, MS number unknown

(3) Iran

⑦ Tehran MS, Kitābkhāna-yi Salṭanatī, 2249[8]

(4) Russia

⑧ Sankt-Peterburg MS 1, known as Kehr MS, Sankt-Peterburgskij Filial Instituta Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, D685

⑨ Sankt-Peterburg MS 2, known as Senkovski MS, Sankt-Peterburgskij Filial Instituta Vostokovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, D117

⑩ Sankt-Peterburg MS 3, Sankt-Peterburgskij Universitet, MS number unknown

II Persian manuscripts[9]

(1) Persian translation[10] by Shaykh Zayn al-Dīn Khwāfī Wafā'ī[11]

① Rampur MS, Rampur Raza Library, 258

② Paris MS, Bibliothèque Nationale, Ancien fonds persan 107

③ London MS 1, British Library, Or. 1999

④ London MS 2, British Library, Add. 26,202

(2) Persian translation by Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznawī and Muḥammad Qulī Moghūl Ḥiṣārī

① London MS 1, British Library, Add. 6588

② London MS 2 , British Library (India Office), I. O. ISL 913

③ Cambridge MS, Cambridge University Library, Catalogue Nr. 1351

④ Oxford MS, Bodleian Library, Oxford University, Catalogue Nr. 179

(3) Persian translation by ʿAbd al-Raḥīm Khān-i Khānān

There are many manuscripts of this translation. The following two manuscripts are most famous because they have beautiful miniatures.

① London MS 1, British Library, Or. 3714

② New Delhi MS, National Museum, 50. 326

The author uses the following manuscript together with ① and ②.

③ Paris MS, Bibliothèque Nationale, Suppl. persan 265.

The following two printed editions are available.

① Mīrzā Muḥammad Shīrāzī, *Bābur-nāma mawsūm ba-Tūzuk-ī Bāburī u Futūḥāt-i Bāburī*, Bombay, 1308/1891.

[8] Introduced in Eiji Mano, "The Collected Works of Bābur preserved at the Salṭanatī Library in Tehran," *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko (The Oriental Library)*, No. 57, 1999.

[9] As for the Persian manuscripts. see A. S. Beveridge, "The Haydarābād Codex of the Bābar-nāma or Wāqiʿāt-i-bābarī of Zahīru-d-dīn Muḥammad Bābar, Barlās Turk (Concluded from p. 762, Oct. 1905)," *JRAS*, 1906, p. 89; Charles Ambrose Storey, *Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey*, I, London, 1927, pp. 532-534.

[10] This is not a word-to-word translation. Depending on the *Bābur-nāma*, Shaykh Zayn described the activities of Bābur in 932 and 933 in rhetorical Persian. It contains some original information by Shaykh Zayn, too.

[11] Translated as *Zain Khan's Tabaqat-i Baburi*, trnsl. S. Hasan Askari & annotation B. P. Ambastha, Delhi, 1982. S. Hasan Askari expressed his opinion that this is not a translation but an original work by Shaykh Zayn.

② Wheeler M. Thackston, Jr., *Zahiruddin Muhammad Babur Mirza, Bâburnâma, Chaghatay Turkish Text with Abdul-Rahim Khankhanan's Persian Translation, Turkish Transcription, Persian Edition and English Translation* by W. M. Thackston, Jr., 3 Vols., Cambridge, Mass., 1993.

The author focuses I-(4)-⑧ Sankt-Peterburg MS 1, I-(4)-⑨ Sankt-Peterburg MS 2 and II-(2)-② London MS 2 in this article.

II

The three corrections are concerned with the beginning of the *Bābur-nāma*.

Correction 1: Thanks to Allāh, Muḥammad and four orthodox caliphs

After the *basmala* the critical edition of the *Bābur-nāma* begins with the following sentence:

"Ramaḍān ayı tārīkh-i sekiz yüz toqsan toquzda Farghāna vilāyatıda on iki yashta pādishāh boldum."

"In the month of Ramaḍān of the year 899, at the province of Farghāna, I became the ruler in my twelfth year."

Such important Chaghatay manuscripts as Hayderabad MS, Edinburgh Ms and Tehran MS all agree with this sentence. Persian translations by Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznawī and 'Abd al-Raḥīm Khān-i Khānān also agree.

However two Russian manuscripts (Sankt-Peterburg MS1 and Sankt-Peterburg MS2), which the author had a chance to investigate in 1999, differ from them.

In the Sankt-Peterburg MS1, before the above-mentioned sentence, Bābur expresses his thanks to Allāh, Muḥammad and four orthodox caliphs as follows:

"tengri ta'lā-nıng 'ināyatı birlān[12] vä ḥaḍrat-i ān sarwar-i kā'ināt-nıng shafā'atı birlän vä chahār yār-i bāṣafālarɪ-nıng himmatı birlän"

"With the favor of the supreme God, with the intercession of that lord of universe, with the grace of four pure friends"

Words of thanks exist in the Sankt-Peterburg MS2, too. Although the Kazan edition of Ilminski[13], which was edited on the basis of the Sankt-Peterburg MS1, had this thanks, the author quoted the thanks only in the footnote in the critical edition. However, since the two Russian manuscripts have the thanks, the author would like to correct the critical edition and add this thanks to the main body of the critical edition.

In front of the words of thanks the Sankt-Peterburg MS2 has Bābur's long praises of Allāh and Muḥammad. These praises are absent in such

[12] bilän in the Sankt-Peterburg MS1. Corrected on the basis of the Sankt-Peterburg MS2.

[13] N. Ilminski, *Bābur-nameh diagataice ad fidem codicis petropolitani*, Cazani, 1857.

important Chaghatay manuscripts as Hayderabad MS, Edinburgh MS, Tehran MS and even in Sankt-Peterburg MS1. They are absent in Persian translations by Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznawī and 'Abd al-Raḥīm Khān-i Khānān, too. Since the Sankt-Peterburg MS2 was made in the nineteenth century and contains some additions by later hands[14], the author assumes the praises also were added lately. For that reason the author thinks it is unnecessary to add this praises to the critical edition.

Correction 2: The date of accession

In the critical edition the date of accession of Bābur appears as follows:

"Ramaḍān ayı tārīkh-i sekiz yüz toqsan toquzda Farghāna vilāyatıda on iki yashta pādishāh boldum."

"In the month of Ramaḍān of the year 899, at the province of Farghāna, I became the ruler in my twelfth year."

For the date of accession the name of month only is mentioned here. As the author mentioned before, important manuscripts all agree with this point.

Nevertheless, when Bābur refers to events, he usually mentions not only the name of month but also the name of date and day of the week. The above sentence is unusual in this sense.

The two Russian manuscripts again differ from most of the manuscripts.

First in the Sankt-Peterburg MS1, after the thanks to Allāh, Muḥammad and four orthodox caliphs, the following sentence is found:

"se sanba kü ramaḍān ayını beshidä tārīkh-i sekiz yüz toqsan toquzda Farghāna vilāyatıda on iki yashta pādishāh boldum."

Second in the Sankt-Peterburg MS2 the following sentence is found:

"sana-yi kūfī ramaḍān ayınıng beshidä tārīkh-i sekiz yüz toqsan toquzda Farghāna vilāyatıda on iki yashta pādishāh boldum."

Both manuscripts have mistakes. Sanba in the Sankt-Peterburg MS1 is shanba, kü is küni, and ayını is ayınıng. Sana-yi in the Sankt-Peterburg MS2 is shanba and se is missing before shanba, and kūfī is küni. When we compare the two manuscripts it is easy to reconstruct the correct sentence as follows:

"se shanba küni ramaḍān ayınıng beshidä tārīkh-i sekiz yüz toqsan toquzda Farghāna vilāyatıda on iki yashta pādishāh boldum."

"On Tuesday fifth of the month of Ramaḍān of the year 899, at the province of Farghāna, I became the ruler in my twelfth year."

This sentence, which contains the name of date and day of the week, is more usual than that of the critical edition. Abu'l Faḍl also adopted the same date in his *Akbar-nāma*[15]. He might find this date in a manuscript of the *Bābur-nāma* that he consulted. For these reasons the author would like to adopt this sentence in the critical edition[16].

After the *basmala* the beginning of the *Bābur-nāma* should be corrected as follows:

[14] For example Sankt-Peterburg MS2 adds headings for explaining contents like "a description of Farghāna" in Bābur's main sentence.

[15] "rūz-i se shanba panjum-i ramaḍān hashtṣad u navad u nuh" or "Tuesday, fifth ramaḍān E99." Maulawī 'Abd-ur-Rahīm (ed.), *The Akbarnamah by Abul Fazl i Mubārak i Allāmī*, Edited for the Asiatic Society of Bengal, Vol. 1, Calcutta, 1877, p. 87; H. Beveridge (trsl.), *The Akbarnama of Abu-l-Fazl*, Bibliotheca Indica, Vol. 1, Calcutta, 1897, p. 225.

[16] The Russian scholar G. F. Blagova seems to have the same opinion. She quotes the sentence as "[säšänbä küni] rämäzan ajy [ny bešida] in her book." G. F. Blagova, *"Babur-name". Jazyk, pragmatika teksta, stil'*, Moskva, 1994, p. 48.

"tengri ta'lā-nıng 'ināyatı birlän vä ḥaḍrat-i ān sarwar-i kā'ināt-nıng shafā'atı birlän vä chahār yār-i bāṣafāları-nıng himmatı birlän ramaḍān ayının beshidä tārīkh-i sekiz yüz toqsan toquzda Farghāna vilāyatıda on iki yashta pādishāh boldum."

"With the favor of the supreme God, with the intercession of that lord of universe, with the grace of four pure friends, on Tuesday fifth of the month of Ramaḍān of the year 899, at the province of Farghāna, I became the ruler in my twelfth year."

Correction 3: Oṭrār or Ṭarāz?

After the above-mentioned sentence a description of Farghana follows in the *Bābur-nāma.* According to the critical edition, Bābur describes the towns in the four directions of Farghana and tells about the northern direction as follows:

"shimālda agarchä burun shahrlar bar ekän dur, mithl-i Almalıgh, Almatu vä Yangı kim kutubda AṬRĀR (Oṭrār) bitirlär, Moghūl vä Özbeg jihatıdın bu tārīkhda bozuluptur, aṣla ma'mūra qalmaydur"

"On the north, though formerly it seems there were towns such as Almalıgh, Almatu and Yangı, which they write Oṭrār in books, they are ruined now because of the Moghūls and the Uzbeks. No populated towns remain."

Such important manuscripts as Hayderabad MS, Edinburgh MS and Teheran MS all agree with the sentence. Persian translations by 'Abd al-Raḥīm Khān-i Khānān also agree. According to the critical edition Yangı was Oṭrār.

However there are differences between the critical edition and two Russian manuscripts. The Sankt-Peterburg MS1 has "Yangı kim kutublar-da ṬRĀRKNT bitirlär" and the Sankt-Peterburg MS2 has "Yangı kim kutublarda ṬRĀZKND bitürlär."

Kutublarda of the Sankt-Peterburg MS1 and MS2 seems to be a mistake by scribe for kutubda of the critical edition. Kutub is Arabic plural of kitāb and there is almost no possibility that Bābur made such a mistake as adding Turkic plural suffix –lar to Arabic plural kutub. ṬRĀRKNT of the Sankt-Peterburg MS1 is a simple mistake for ṬRĀZKND of the Sankt-Peterburg MS2. The scribe of the Sankt-Peterburg MS1 dropped a dot of the Arabic letter Z. Bitürlär of the Sankt-Peterburg MS2 is again a simple mistake for bitirlär of the critical edition and of the Sankt-Peterburg MS1.

Then the sentence of the two Russian manuscripts can be mended as follows: Yangı kim kutubda ṬRĀZKND (or ṬRĀZKNT) bitirlär." According to this sentence Yangı was Ṭarāzkänd (or Ṭarāzkänt).

Which is better, Oṭrār of the critical edition or Ṭarāzkänd (or Ṭarāzkänt) of Russian manuscripts?

If some other materials are consulted, Ṭarāzkänd (or Ṭarāzkänt) is better. According to the *Tārīkh-i Rashīdī*[17] and the *Haft 'Iqlīm*,[18] Ṭarāz was called

[17] N. Elias & E. Denison Ross, *The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát, A History of the Moghuls of Central Asia*, London, 1895, p. 63; *Tārīkh-i Rashīdī*, MS British Library, Or. 157, 47a.

[18] Amīn Aḥmad Rāzī, *Tazhkirat-i Haft Iqlīm*, jild 3, ed. Sayyid Mu'ammad Riḍā Ṭāhirī, Tehrān, 1999, p. 1662.

Yangı. *Yang-yi*, or Yangı, in Chinese sources in the fifteenth century also coincides with not Oṭrār but with Ṭarāz. Did Bābur make a mistake[19] or is the critical edition mistaken?

In order to get the answer the Persian translation by Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznawī and Muḥammad Qulī Moghūl Ḥiṣārī[20] is useful. The Persian translation translated the passage as "Yangī ki ba-ṬRĀZ mashhūr ast" or "Yangī, which is known as Ṭarāz." This means that an old Chaghatay manuscript used by Mīrzā Pāyanda Ḥasan Ghaznawī had ṬRĀZ instead of Ṭarāzkänd. Then it is assumed that Bābur's original had ṬRĀZ. It is also assumed that the Arabic letter R of AṬRĀR is a mistake for Z and A of AṬRĀR was added by a later hand to make sense. Ṭarāz is the usual name and Ṭarāzkänd (or Ṭarāzkänt) is not usually met in sources. Then it is assumed that –känd and –känt, suffixes meaning "a town", was added to the original Ṭarāz by later hands.

With these assumptions the author would like to correct AṬRĀR of the critical edition and adopt ṬRĀZ instead. Bābur did not make a mistake. Most important manuscripts and the critical edition were mistaken.

The corrected sentence is as follows:

"shimālda agarchä burun shahrlar bar ekän dur, mithl-i Almalıgh, Almatu vä Yangı kim kutubda Ṭarāz bitirlär, Moghūl vä Özbeg jihatıdın bu tārīkhda bozuluptur, aṣla ma'mūra qalmaydur"

"On the north, though formerly it seems there were towns such as Almalıgh, Almatu and Yangı, which they write Ṭarāz in books, they are ruined now because of the Moghūls and the Uzbeks. No populated towns remain."

The author would like to continue his task to revise the critical edition and to get near to the original *Bābur-nāma*, a great master-piece of Bābur, even little by little.

19 Bābur made a mistake in the description of Farghāna. He is mistaken when he says "Sayḥūn daryāsı...tamām qumgha singär (The Sayḥūn River...sinks into the sands completely)." The Sayḥūn River or the Jaxartes River does not sink into the sands. It flows into the Aral Sea.

20 For the Persian translation the author uses London MS2.

Divan Şiirinde Metinlerarası İlişkiler

Mine Mengi*

Men ki pişürdüm bu leziz aşnı
Şeyh Nizami'den alup çaşni
Mir Haydar[1]

Edebi metinlerin döneme, topluma, yazara, yazarın amacına vb. göre değerlendirilmesi edebiyat eleştirisinin bilinen yöntemleridir. Ancak 1960'lı yıllardan başlayarak Batı'da edebiyat eleştirisinde yeni bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüş; metinlerin iç içe geçtikleri, eserlerin birbirleriyle karıştıkları dolayısıyla bir edebi metnin aslında "çok sesli" özellikte olduğunu ileri sürerek yeni bir metin tanımı ve anlayışı ortaya koyar. Metin çözümlemelerinde metinlerarası ilişkilerin öne çıkarılmasıyla, sadece yazanının, yazarın ürünü gibi görülen klasik yazı düşüncesi de değişir. Artık metin bir alıntılar mozaiği, değişik unsurların bir araya gelerek oluşturduğu bir bütün olarak tanımlanır. Böylece metinlerarası ilişkiler olduğu görüşüyle, sanat eseri yazardan ayrılamaz anlayışından bölünmüş, parçalanmış bir özne anlayışına, kaynak ya da etki anlayışından yapıda farklı unsurların genel ve belirsiz bir oluş içerisinde bulunduğu dolayısıyla metnin başka metinlerle bir alış veriş yeri olduğu anlayışına geçilir.[2]

Kısacası, bir edebi metnin kimliği tıpkı kendi kimliğimiz gibi aslında bir çokluktur. Başka bir ifadeyle edebi metinler tek başına ve bağımsız değillerdir. Her metin kendi döneminin başka metinleriyle ya da daha önce yazılmış öteki metinlerle yer yer, biçim, içerik, tür ve anlatım özellikleri bakımından alıntı, yakınlık, benzerlik ilişkisi içinde bulunur. Bununla; edebi metinlerin sürekli bir ilişki içinde başka metinlerin etkileri ve katkılarıyla ortaya çıktığını söylemek istiyoruz. Daha açıkçası pek çok metin açık ya da kapalı bir biçimde başka metinlerle iç içedir; başka metinlere göndermede bulunur. Çünkü her edebi metin doğal olarak belirli bir kültürün içinde ortaya çıkar. Bu durum her metnin aslında kültür ortaklığı yönünden bir alıntılar mozaiği olarak okunması gerektiğini; başka metinleri de içine alabileceğini ifade etmektedir.

* Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] *Türk Dünyası El Kitabı III (1998), Edebiyat*, Ankara, s. 109.

[2] Kubilay Aktulum, *Metinlerarası İlişkiler* (2000), Öteki Yayınevi, Ankara, s. 7-15.

Buradan *metinlerarası ilişkiler (intertextuality)* kavramı doğar.[3] Her okuma bir ya da birkaç düzeyde bir metinlerarası ilişkidir. Bu durumda okumak, aynı zamanda bir metni başka metin ya da metinlerle ilişkilendirmek, onda yeni bir tat bulmak, o metnin zenginliğini ve ilginç yanlarını yakalamaktır.

Metinlerarası ilişkiler olduğu görüşü, özellikle son yıllarda postmodern anlayışla yazılan yeni romanlarda geniş bir uygulama alanı bulur. Postmodern yazıyı, romanı artık gelenekselden ayıran en temel özellik; onun metinlerarasına açılabilir olmasıdır. Böylece edebi metin farklı metinlerin kesişme yeri olur. Yani aynı metin içinde değişik biçim, içerik ve türlerin varlığından söz etmek mümkündür. Bu durumda da bir metnin başka metinlerle ilişkisini biçim, içerik ve tür yönünden değerlendirmek gerekir. Söz konusu biçim, içerik, tür değerlendirmesi kültür ortaklığı düşüncesini de beraberinde getirir.

Ancak, metinlerarası ilişki yalnızca bir metnin başka metinlerle birlikte var olduğu kültür ortaklığı sonucu doğmaz. Çünkü her edebi eser ya da metin aynı zamanda kendince yeni ve özgündür. Yeniliğine ve özgünlüğüne karşın; var olan öteki eserler ağı içindeki yerini alır ve onlarla bir yansıma, uyum ve benzeşim ilişkisi içine girer.

Metinlerin arasında ilişkiler bulunduğu, yani her metnin başka metinlerle şu ya da bu biçimde bağlantılı olduğu, her yazının bir *çok seslilik* niteliğiyle ortaya çıktığı görüşü postmodern akımın temel özelliklerinden biri olarak günümüzde edebiyat eleştirisindeki yerini almıştır. Ayrıca söz konusu anlayış; yalnızca postmodern romanda değil, bugün karşılaştırmalı edebiyat incelemelerinde olduğu kadar uzmanlık alanları arası çalışmalarda da önem kazanmıştır. Artık değişik alanlarda yapılan çalışmalarda da bilim dalları arası alışverişe oldukça fazla rastlanmakta; bilim alanlarının sınırlarında karışmalar olmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda bilimde, disiplinlerarası çalışmaların öne çıktığını görüyoruz.

Ancak; edebiyatta metinlerarası ilişkilerin varlığını yalnızca günümüzün postmodern anlayışıyla bağlantılı düşünmemek gerekir. Bu bakış açısından bakıldığında edebi metinlerdeki *ortakbirliktelik* ilişkisinin her dönem için geçerli olduğu; kısacası yeni dönem metinlerinde olduğu gibi geçmiş dönem metinlerinde de bulunduğu düşünülmelidir.[4] Nitekim bu bağlamda divan edebiyatı metinleri arasında da söz konusu metinlerarası ilişki değişik biçimlerde bulunmaktadır. Çoğu *Nedim Divanı*'ndan seçilmiş olan aşağıdaki örneklerle bu ilişkilerden bazılarını göstermeye çalışalım.

Elde mey dîvân-ı Câmî vü Neşâtî der-mîyân
Beyt okurken şîve-i nâhîd-i şâhân üstüne

Râsihin bu matla'ın tazmîn edip sâkî-i kilk
Nukl sundu çekdigim sahba-yı 'irfân üstüne

[3] Zeynel Kıran-Ayşe Kıran (2000), *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Seçkin Yayınevi, Ankara, s. 277.

[4] Aktulum, s. 11.

Bezme çeşmin gelmesin müjgân müjgân üstüne
Urma zahm-ı sineme peykân peykân üstüne

...

Halvet-i sâfî-zamîrân hâne-i âyînedir
Sıklet olmaz gelse de mihmân mihmân üstüne[5]

Sadrazam Ali Paşa'yı övmek için yazdığı kasidenin yukardaki beyitlerinin arasında Nedim, çağdaşı şairlerden Rasih'in ünlü "üstüne" redifli gazelinin bir beytine yer vermiş; ayrıca anılan gazelin bilinen bir beytinin ikinci dizesini de anımsatmıştır.[6]

Biraz bu tarz ile güft ü şinîdden sonra
Biraz da sohbet-i eş'âra gösterip ikbâl

Alıp o şevk ile Dîvân-ı Enverî'yi ele
Güşâde eyledi niyyet tutup ol dem bir fâl

Garib fâtiha ki oldu nâgehân lâyıh
Firâz-ı safhada bu matla'-ı huceste-meâl

Be-sa'd ahter-i meymûn-zamân u hurrem-fâl
Be-nîk tâlî'-i ferhunde rûz-ı ferruh-fâl

Be-bârgâh-ı vezâret be-ferruhî bînişest
Hudâyegân-ı vezîrân u kıble-yi ikbâl[7]

Yukarıdaki beyitler de yine Nedim'in başka bir kasidesinden alınmıştır. Nedim bu kasideyi Damat İbrahim Paşa'nın sadrazam oluşu nedeniyle yazmış; kasidenin sonunda da İranlı şair Enveri'nin adını anarak onun beytini *tazmin* etmiştir.

Aşağıdaki iki örnekten ilki Baki'nin Kanuni'nin ünlü gazelinin *tahmisi* yoluyla tanziri; ikincisi ise İzzet Ali Paşa'nın Nedim'in ağzından söylediği gazele Nedim tarafından yapılan tanzirdir:

Câme-i sıhhat Hudâdan halka bir hil'ât gibi
Bir libâs-ı fâhir olmaz cisme ol kisvet gibi
Var iken baht u sa'adet kuvvet ü kudret gibi
Halk içinde mu'teber bir nesne yok devlet gibi
Olmaya devlet cihânda bir nefes sıhhat gibi[8]

Hasılı 'İzzet Nedîm-i bezm-i hâse'l-hâsını
Eylemiş lutfuyla memnûn anlayıp ihlâsını
Söyledip erbâb-ı nazmın hâme-i kassâsını
Bulmuş ol gavvâs dürrün dür dahı gavvâsını
Tâ seher efsâne-hân-ı kîl ü kâl eylerdi yâr[9]

[5] *Nedim Divanı*, Haz. Muhsin Macit (1997) Tazmin-i Beyt-i Rasih Der-Medh-i Sadr-ı a'zam Damad Ali Paşa, Akçağ Yay. Ankara, s. 13 vö.

[6] Rasih; Olamaz bir hanede mihman mihman üstüne, *Eski Türk Edebiyatında Nazım*, Haz. Fahir İz (1966) İstanbul, s. 406.

[7] *Nedim* Divanı, Tazmîn-i Beyt-i Enverî Der-Zımn-ı Vezîr-şoden-i İbrahim Paşa, s. 36 vö.

[8] *Baki Divanı*, Haz. Sabahattin Küçük (1994), Tahmîs-i Gazel-i Sultan Süleyman Han, TDK Yay. Ankara, s. 90.

[9] *Nedim Divanı*, Tahmîs-i Mutarref Be-Gazel-i İzzet Ali Paşa ki Ez-Zebân-ı Nedîm Gofte-bad, s. 232 vö.

Çoğu Nedim'e biri de Baki'ye ait bu örnek manzum metinlerin ortak yanları iki şairin ortaklığıyla ya da söyleyeni farklı birden çok metnin iç içe geçmesiyle meydana gelmiş olmalarıdır. İlk iki örnekteki metinlerarası ilişki, birincisi Rasih'e ikincisi Enveri'ye ait beyitlerin Nedim'in kasidelerine alınarak kullanılması; öteki iki örnekte ise biri Baki, öteki de Nedim tarafından tanzir edilen iki gazelin iki değişik biçimdeki tahmise dönüştürülmesiyle sağlanmıştır. Görüldüğü gibi, örneklerdeki metinlerarası ilişki, biri dışında alıntıya dayanmaktadır. Bir yerdeki ilişki ise anımsatma amacına yönelik kurulmuştur. Nedim tazmine yer verdiği söz konusu kasidelerde tahmisine başlık koymuş; böylece alıntıya dikkat çekmiştir. Aynı özellik Baki'den verilen örnek için de geçerlidir. Yani o da, tahmisine başlık koyarak kimden ne aldığını bildirmiştir. Bu aslında gelenek gereğidir. Başka bir ifadeyle tazmin edilenle tanzir edilenin tanzir eden tarafından söylenmesi zaten gelenekte vardır. Ancak burada konumuzla bağlantılı olarak üzerinde durulması gereken önemli nokta; Nedim'in tazmin ve tanziri hangi amaçla ve nasıl yapmış olduğudur. Örneğin Rasih'in beyti; Sadrazam Ali Paşa'yı övme amacıyla yazılan kasideye ne katmıştır?

Öncelikle kasidenin biçimine bakacak olursak; Rasih'in beytinin kaside içinde rastgele değil belli bir amaca yönelik olarak bir yere yerleştirilmiş olduğunu görürüz. Çünkü Nedim, Rasih'e ait söz konusu beyitle kaside içinde tegazzüle geçmektedir. Bilindiği gibi tegazzül kasidede girişten beri süren anlatımın tekdüzeliğini kırmak, yeni bir solukla kasidenin yoluna devamını sağlamak için yapılır. Bu kasidede de böyle olmuş; anlatımda değişikliği sağlayarak kasideyi sürdürebilmek; ayrıca övgüye geçmek için tegazzül yapılmış; Rasih'in beytine de tegazzül için matla beyti olarak önemli bir yer verilmiştir. Nitekim Nedim Rasih'in matla beyti için ilginç bir benzetme yaparak onu nukla yani içki içilirken yanında yenilen mezeye benzetir. Şair kendi ifadesiyle irfan sahbasını çekmek yani şairlik hünerini göstermek için nukla yani hünerini göstermesine yardımcı olacak Rasih'in ünlü beytine ihtiyaç duymuş ve ona kasidesinde yer vermiştir. Kısacası burada Nedim'in amacı kasideyi daha güzel, daha etkileyici kılmaktır. Bunun için şair, büyük olasılıkla döneminde bilinen, tanınmış bir gazelin seçkin bir beytiyle daha etkileyici olma ve kıvrak zekasını, şairlik gücünü gösterme yoluna gitmiştir. Böylece anılan güzel beyitle şair kasidesini daha etkileyici kılmış; şairlik gücünü göstermiştir. Nedim aynı ustalığı bir sonraki örnekte de Enveri'nin beytini kasidenin sonuna yerleştirerek yapmış; uzun sözden sonra anılan kasidedeki esas amaç olan Ali Paşa'nın sadrazam oluşuna Enveri'nin beytiyle dikkat çekmiş, en sonda da Paşa'nın sadaret makamına geldiğini söyleyerek kasideyi bitirmiştir.

Baki, Muhibbi'nin çok bilinen ünlü gazelini tanzir ettiği tahmisinde ise insan için sağlığın önemini başa eklediği üç dizeyle başarılı bir şekilde dile getirmiş, daha doğrusu Muhibbi'nin beytinde söyleneni tekrarlamış; pekiş-

-miş; anlama güç katmış ayrıca belli biçim, ölçü, kelime kadrosunu önce-kiyle uyum içinde kullanma ustalığını, şairlik gücünün üstünlüğünü göstermiştir. Son tahmis örneği ise Nedim'in muakkibi İzzet Ali Paşa'nın Nedim tarzında söylediği gazelinin Nedim tarafından tanziridir. Bu ilginç tahmis örneğinde ise Nedim'in aşıkane tarz şiir söylemekteki bütün ustalığını gösterdiği görülmektedir.

Biri dışında tamamını Nedim'den verdiğimiz bu örneklerin benzerlerini başka şairlerde de bulmak mümkündür. Verdiğimiz *tazmin* ve *tahmis* örneklerinden başka; *terbi*, *taştir* de yine *tanzir* geleneğiyle bağlantılı olan ve bizi metinlerarası ilişkilerin varlığı düşüncesine götürecek kavramlardır. Ayrıca *tevarüt*, *iktibas*, vb.de bu bağlamda düşünülmelidir.

Yukarıda değindiğimiz terimler bize öncelikle aynı kültür içindeki ortak kullanımları; başka bir deyişle, bir edebi dönemin eserlerindeki ortak malzemenin varlığını hatırlatırlar. Örneğin anılan terimlerden *tevarüt*; divan şiirinde iki şairin birbirinden habersiz aynı ya da çok benzer beyit yazmaları anlamına gelmektedir. Bu bir bakıma geleneğin kuşattığı sanatçının gideceği doğal yoldur. Ancak tevarüt uygulama açısından düşünüldüğünde divan şiirinin ötesinde bugün için de geçerlidir. Ayrıca değişik kültürlerle bağlantılı olarak da düşünülebilir. Çünkü tevarütte bilerek yapılan bir alış yoktur. Aradaki ilişki rastlantı nedeniyledir. Yine de tevarütte çoğunlukla; kültür birlikteliğine dayalı ortak yaratma ön plandadır demek yanlış olmaz.

Öteki terimlerden öncelikle *tanzir* yani *nazire söyleme*; divan şiirinin önemli bir özelliği olarak gelenek içindeki yerini ve önemini yüzyıllarca korumuştur. Bilindiği gibi eski şiir geleneğinde hemen her şair tanzirle şiire başlar; acemilik dönemini tanzirle sürdürür; hatta ustalık döneminde de yukarda Nedim ve Baki'den verilen örneklerde görüldüğü gibi, az ya da çok nazire söylerdi. Bir şairin başka bir şairin yazdığını model kabul ederek biçim ve konu bakımından benzer şiir söylemesi demek olan tanzirin, beğenilene benzer ya da daha üstün şiir söyleme, boy ölçüşme amacıyla yapıldığı bilinmektedir. Ancak amaç ne olursa olsun nazirenin varlığı, bir metni başka bir metinle doğrudan bağlantıya götürmekte; bir metnin başka bir metne biçim ve konu bakımından benzemesini; bazen o metinden alıntı yapılmasını dolayısıyla birden fazla metnin iç içe geçmesini ya da beyitlerin üst üste gelmesini gerektirmektedir. Bu özellik divanlarda daha çok gazeller ve kasidelerle yapılan *terbi*, *tahmis* ve *taştirler*de görülmektedir.

Divanlardaki varlıklarını erken dönemlere kadar götürebileceğimiz terbi, tahmis, taştir vb. nazire örneklerini eski şiirimizdeki metinlerarasılığın bir göstergesi olarak hemen her yüzyılda divan şiiri geleneğinin bitimine kadar hatta daha sonra bile görebiliyoruz. Metinlerarasılıkla yakın ilişkisi olan tanzir geleneğinin eski şiirimizdeki önemiyle bağlantılı olarak örneğin; 14., 15. yüzyıllar Anadolu sahası Türk şiirinin önemli eserlerinden olan Ahmedi, Ahmed-i Dai, Şeyhi vb. şairlerin divanlarındaki gazel, kaside vb. tanzi-

rinin daha sonraki yüzyıllarda birçok şairin yetişmesine katkıda bulunduğunu; ayrıca örneğin Necati Bey'in ünlü "döne döne" redifli gazelinin Necati'den Baki'ye 15. ve 16. yüzyıllarda birçok şair tarafından tanzir edilerek şairini ve gazeli yaşattığını;[10] Bağdatlı Ruhi'nin ise edebiyat tarihindeki yerini daha çok Terkib-i Bend'i daha da önemlisi onun tanzirleriyle kazandığını biliyoruz. Bu bağlamda 18. yüzyılda yazılmış divanlardaki nazirelerin sayısındaki artışın dikkat çekici olması nedeniyle bu yüzyıl için *divan şiirinin nazire yüzyılıdır* dendiği de bilinmektedir. Kısacası divan şiirinin değişik metinleri arasındaki ilişkinin ve bu ilişkideki sürekliliğinin önemli bir kanıtı olan tanzir; gelenekteki yerini başlangıçtan bitişe kadar korumuştur.

Öte yandan edebi eserlerdeki Kur'an ayetlerinden ve hadislerden yapılmış *iktibaslar* da yine metinlerarası ilişkilerle bağlantılı düşünülmelidir. İktibasta bir ana kaynaktan yapılan alıntı, değişik metinlerde rastlanan aynı ayet ve hadis kullanımı da tıpkı daha önce sözünü ettiğimiz bir şairin bir mısra ya da beytinin tazmininde olduğu gibi yine metinlerarasılığı ilgilendirir.

Yukarıda metinlerarası ilişkiler konusuyla bağlantılı düşündüğümüz birkaç kavram üzerinde durduk ve bunlardan tanzirin eski şiirimizdeki yerine kısaca değindik. Kuşkusuz metinlerarasılık ve tanzir geleneği divanları olduğu kadar eski şiirimizin önemli yapı taşları olan mesnevileri de ilgilendirmektedir. Bu bağlamda, mesnevilerde görülen metinlerarası ilişkiler; divanlardaki çeşitli manzumelerde gördüğümüz ilişkilerden daha girift ve kapsamlıdır.

Ayrıca divanlardaki metinlerarasılık yalnızca tanzir geleneğiyle de bağlantılı değildir. Çünkü edebi metinlerde rastlanan *ortakbirliktelik* ilişkileri, daha önce de değindiğimiz gibi, aslında bir metin içindeki değişik biçim, içerik, anlatım tekniği ve tür özellikleriyle bağlantılı düşünülüp bu yönlerden değerlendirilmelidir.

Divan şiirinde söz sanatları olarak bilinen *telmih, benzer teşbih, kalıplaşmış istiare* ve *mecaz* da yine yukarıda değindiğimiz aynı kültür içindeki ortak kullanımlar olarak anılan metin ortaklıkları ile bağlantılıdır. Çünkü, telmihte bilinen belli bir olay, durum ya da şahıslara yapılan gönderme; kalıp mecaz, mürsel mecaz ve istiarede belli durum, şahıs ve varlıklara yapılan gönderme, teşbih ve istiarede ise benzer varlık, durum ve olayları anımsatma, dolaylı ya da örtülü anlatım yoluyla yine ortak kültürün değişik metinleri arasındaki ilişkiyi sağlamaktadır. Kısacası; bütün bu ortak kullanımlar ve anlama dayalı söz sanatlarının bazıları metinlerdeki ortak kullanımlarla bağlantılıdır ve bir bakıma, aynı bir dönemin, bir geleneğin içinde bulunmakla ve bilinmekle vardır. Örneğin serv-i hıraman, gonce-i handan, la'l-i dür-efşan, nergis-i mest vb. kalıp istiarelerle, büt, sanem, şahid vb. mecaz kullanımlarına birçok divan şiiri örneğinde, pek çok metinde rastlarız. Ortak çağrışım malzemesi olarak bunların hepsi bizi divan şiirinin güzeline ve güzellik anlayışına götürürler. Aynı şekilde, değişik metinlerde rastladığımız vahdet-i vücut, bezm-i elest, ibn-i vakt vb. mecazlar da tasavvuf kültürünün

[10] Osman Horata, "Necati Bey'den Baki'ye Döne Döne", *Bilig*, S.7, Güz 1998, s. 44-66.

kalıp malzemesinden birkaçı olarak metinlerarası ortaklığı sağlamaktadır.

Divan şiiri metinlerinin ortak yapı taşları olan yukarıda değindiğimiz kav-
ramların eski şiirimizin metinleri arasında ilişki kurulmasında önemli yerleri
vardır. Ancak bunlar, metinlerarası ilişkilerin anlamla bağlantılı bilinen mal-
zemesi ve şüphesiz metinlerarasılığı sağlayan unsurların yalnızca bir kısmıdır.
Oysa eski şiirimizde metinlerarası ilişkilerle doğrudan bağlantılı düşünülmesi
gereken sözünü ettiğimiz alıntı, aktarma, anımsatma, gönderme, örtülü an-
latım vb. yoluyla kurulan ilişkilerin yanı sıra metinlerin birbirleriyle ilişkileri-
ni ortaya koyan başka kullanım ya da tasarruflardan da söz edebiliriz.

Öte yandan, açıkça görülen alıntılar, metin aktarımları, açık gönderme-
ler okur tarafından çabuk anlaşılacağından metinlerarasılığı ilgilendirmek-
le birlikte; edebi ustalığı, yazarın ya da şairin sanat gücünü göstermeleri ba-
kımından sınırlı kalmaktadırlar. Bu tür tasarruflar metnin içine girmekte,
onu anlatmakta, açıklamakta şair ya da yazara; anlamakta da okuyucuya
kolaylık sağlamaktadır. Ancak metinlerarasılıktan esas amaçlanan edebi
metni sanatsal zenginliğe, çok renkliliğe, çok yanlılığa ulaştırmakta sınırlı
kaldıkları da dikkate alınmalıdır. Bu durumda; bir metinde en küçüğünden
en büyüğüne yer alan her metin dışı kullanım, kültüre dayalı ortak kulla-
nımda olan her unsur metinlerarasılığı işin içine sokmakta mıdır sorusu da
akla gelmektedir.[11]

Yukarıda, metinlerarası ilişkileri, biçim, içerik, söyleyiş, tür vb. benzerlik-
ler ya da ortak kullanımlar açısından değerlendirmek gerekir demiştik. Bu
bağlamda ilk örneklerini erken yüzyıllarda gördüğümüz ve yüzyıllar geçtik-
çe divanlardaki örneklerinin arttığı *müzeyyel gazel* söyleme geleneği, gazelle
kaside arasındaki yaklaşımın ya da iç içe geçişin; örnekleri müzeyyel gazel-
ler kadar fazla olmamakla birlikte yine kaside ile gazelin birbirine yaklaşım-
larının tezahürü olan *kaside-i beççeler*in varlığı; ayrıca mesnevi ile kasidenin
ya da başka nazım biçimlerinin iç içe girdiği *küçük mesneviler* de metinlerara-
sı ilişkilerle bağlantılı düşünülmelidir. Öte yandan; kaside içinde tegazzüle
yer verilmesi, ilk dönem mesnevilerinden başlayarak hemen her dönemin
mesnevileri içine serpiştirilen gazel, dörtlük, rubai, kıt'a, terkib-i bent, ter-
ci-i bent kullanımları; kuşkusuz anlatımı tekdüze olmaktan kurtarma, anla-
tıma çeşitlilik ve renklilik katma amacına yöneliktir. Anlatımı tekdüzelikten
kurtarma, şiirde yenilik yapma amacına yönelik söz konusu değişik anlatım
yollarını deneme; şiirin biçimine vb. ilişkin farklı uygulamalar, geleneğin
başlangıcından bitişine kadar sürmekle birlikte özellikle divan şiirinin son
dönemlerinde eski geleneği sürdürme çabalarının bir tezahürü olarak artış
göstermiştir. Ancak, temelde belli bir nazım biçimiyle yazılmış bir ana me-
tin içindeki farklı nazım biçimleri kullanımına ve bunlar arasındaki geçişle-
re dayanan bu tür biçimsel kullanımların da yine metinlerarasılıkla bağlan-
tılı olduğu düşünülmelidir. Ayrıca özellikle uzun söz götüren nazım şekille-
ri olan kaside ve mesnevilerde rastladığımız değişik türlerin iç içe geçmesi

[11] Metinlerarası ilişkiler içerik söz konusu edildiğinde sorun yaratan bir kavramdır. Daha doğrusu metinlerarasılığın kavram olarak sınırlarını çizmek zordur. Bu bağlamda örneğin, metinlerarasılık kaynak eleştirisinin öteki adı mıdır; yoksa ondan tümüyle ayrı düşünülmesi gereken bir olgu mudur sorusu akla gelmektedir. Kısacası, metinlerarasılık ile kaynak eleştirisi arasında sürüp giden bir karmaşa vardır. Bununla birlikte son zamanlarda, kaynak eleştirisinin metinlerarası olmadığı ama onunla bağlantılı olduğu görüşü Batılı kuramcılar arasında benimsenmektedir. Bkz. Aktulum , 256.

ya da belirli bir nazım şekliyle yazılması gelenekten sayılan bir türün başka bir nazım şekli içinde türü anımsatarak verilmesi hep eski şiirimizdeki metin ortaklıklarını ilgilendirir.

Kaside nesiplerinde örneklerini gördüğümüz iç içe geçen değişik anlatım teknikleri bizi yine metinlerarası ilişkilerin varlığı düşüncesine götürmektedir. Örneğin 17. yüzyılda Nâbî'nin, 18. yüzyılda da Nedim ve Şeyh Galib'in muhtelif kaside nesiplerinde yer verdikleri mesnevilerde görülen tahkiyeye dayalı anlatımın varlığı kaside ve mesnevi biçimleri arasındaki iç içeliği gösterdiği gibi konu çeşitliliğine bağlı olarak türler arası geçişlerin de örnekleridir. Kısacası değişik kullanım biçimleriyle türlerin, nazım biçimlerinin, anlatım tekniklerinin iç içe geçmesi divan şiirinin ilginç özelliklerindendir. Bu bağlamda, 15. yüzyılda yaşamış Rumelili Mesihi'ye ait olan aşağıdaki gazel, edebiyatımızdaki örneklerini genelde mesnevi nazım biçimi içinde görmeye alışık olduğumuz şehrengiz türünün gazel biçiminde yazılmış ilginç bir örneğidir:

Ben umardum ey sanem bir meh-likâdan mu'cizât
Senden ey çeşmi siyâhum bir tevâzu'dur murât

Salihüddin-zâde dirler bir büt-i şimşâda kim
İsmine *Bostan* dirler vaslına yokdur necât

Biri *İbrahim*'dür anun kûşe-i mektebdedür
Gabgabı 'ilm okumakdur kaşları ve'l-'adiyât

Bir güzel gördüm bu gün ismi *Hızır Bali* durur
Dürr-i la'linden dökilür dün ü gün âb-ı hayât

Bir *Hasan Bali* durur amma kamer-tal'atludur
Biri *Yusuf Bali*'dür kim lebleri kand ü nebât[12]

Kişi tanıtımının öne çıktığı şehrengiz türünü anımsatan yukarıdaki gazel örneğinin benzerlerine başka şairlerin divanlarında da rastlayabiliriz. Aslında yukardan beri vurgulamaya çalıştığımız gibi eski şiirimizde metinlerarasılık, nazım biçimlerinin, anlatım tekniklerinin, konuların dolayısıyla türlerin v.b. özelliklerin iç içe geçmesi biçiminde değişik görünümlerle eski şiirimizin birçok örneğinde vardır. Tekrar edelim: Bütün bu uygulamalar temelde şairin ya da sanatçının değişiklik, yenilik arayışlarının, farklı olma ve bu yolla dikkat çekme isteğinin, amacının sonucudur. Ancak yapılan, metinlerdeki farklı biçimlerin, biçimsel unsurların, anlatım tekniklerinin, türlerin aynı bir metin içinde karışması, birinin ötekinin içine girmesi yoluyla yapılmaktadır.

On yedinci yüzyılın ünlü divan şairi Nâbî, şiirde yenilik yapma isteğini şiirlerinin içeriğinde olduğu gibi biçiminde de göstermiş bir sanatçıdır.

[12] *Mesihi Divanı* (1995), Haz. Mine Mengi, AKM Yay. Ankara, s. 129 vö.; ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 139, 148.

Divan, gazellerinin kafiye değişimlerinde araya rubai koyması divanının bir düzenleniş ya da biçim özelliği olduğu kadar bize divan düzenlemesinde de metinlerarası ilişkinin varlığını düşündürten bir özelliktir. Ancak; Nâbî'nin hacimli divanındaki manzum metinler konumuz açısından başka özellikler de göstermektedir. Örneğin aşağıda üzerinde duracağımız küçük mesnevilerin bu bağlamda yeri önemlidir. Öncelikle *Divan*'daki küçük mesnevilerin sayı çokluğu ve içerik bakımından başka divanlarda pek bulunmayan mesnevi biçiminde yazılmış küçük mesnevilerden farklı olduklarını söyleyelim.[13] Müstakil mesnevilerinin yanı sıra Divan'da çok sayıda kısa mesnevisinin bulunuşu bir bakıma Nâbî'nin hakimane şiir üslubunda tahkiyeye dayalı anlatıma önem verdiğinin göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Nâbî'nin söz konusu mesnevileri Divan'da gazellerden önce ayrı bir bölüm halinde yer almış olup on tanedir. Biz burada söz konusu mesneviler arasından seçtiğimiz "*Makâle der Şân-ı Hakîm Senâyi Kaddesa'llahu Sırrahu'l-'Azîz*" ve "*Makâle-i Diğer*"[14] başlıklı iki kısa mesneviye metinlerarası ilişkiler penceresinden bakmaya çalışacağız.[15]

Makale karşılığı sözlüklerde, söz, bahs, bir konu hakkında yazılmış yazı, tanım vb. anlamlar verilmekte olup eski edebiyatımızda kelimenin; bir konu hakkında yazılmış yazı anlamıyla bağlantılı olarak risale, edebi eser, kitap anlamları da vardır. Nâbî'nin söz konusu mesnevilerinin başında bulunan makaleyle kastettiği ise kısa mesnevi ya da daha doğrusu küçük hikâye, kıssadır. Çünkü her iki manzumede de olayların kahramanları olan kişiler ve onların çevresinde gelişen olaylar, olayların geçtiği mekân ve zaman vardır. Her iki mesnevide de konu itibariyle dini, didaktik, hamasi yapı ve tahkiyeye dayalı anlatım esastır. Ayrıca söz konusu mesnevilerin sonlarında, mesnevi geleneğinin bir özelliği olarak bulunması gereken kıssadan hisse çıkarma, okuyucuya ders verme de göz ardı edilmemiştir. Bu özellik de geleneğin gereği olduğu kadar yine Nâbî'nin hikmetçiliğiyle bağlantılıdır. Makale; söz konusu ettiğimiz metinlerde manzumelerin başlığı olarak kıssa karşılığı kullanılmıştır dedik. Anılan mesnevilerde kişi ya da kişiler etrafında gelişen olağan üstü durumlara, olaylara yer verilmiş hatta bu yapılarıyla manzumeler, özellikle birinci mesnevi bir menakıpname görünümü kazanmıştır. Bilindiği gibi din ulular, ünlü mutasavvıfların kıssalarının, başlarından geçenlerin anlatımı eski şairler ve halk tarafından rağbet görmüştür. Nâbî'nin dini, hamasi, didaktik özellikler gösteren, okuyucuya ders verme amacının güdüldüğü bu mesnevileri de bu nedenle bir bakıma pendname ve menakıpname türleriyle içiçedir. Söz konusu mesnevilerin dini-tasavvufi içerikleri tasavvufi neşve de taşımaktadır. Bu özellikleriyle anılan mesnevileri eski şiirimizin sakiname geleneğiyle bağlantılı da düşünebiliriz. Kısacası, her iki metinde de metinlerarası ilişkiler bağlamında türlerarası geçişlerin varlığı dikkat çekmektedir.

Gösterdikleri biçim ve bazı içerik özellikleri itibariyle mesneviyi ve mes-

[13] On sekizinci yüzyılın tanınmış tezkire yazarı ve divan sahibi Mirza-zade Mehmed Salim'in de divanında mesnevi kafiyesiyle kafiyelenmiş ya da başlığı mesnevi olan çok sayıda manzume vardır. Bunlar, "Mesnevi, SD. 160"; hasbıhal tarzında yazılmış "Fahriyye Mesnevi, s. 170; "Sergüzeşt Manzume, s. 179"; "Vakı'a-i Manzume Der Beyan... s. 186"ayrıca; "Mekâtib ü Mürselat" başlığı altında verilmiş olan 11 mektup ki bunlardan bazıları manzum tezkire başlığını taşır. s. 216" Bkz. *Mirza-zade Mehmed Salim Divanı*, Haz. Adnan İnce. Öte yandan Nabi'yle başlayıp daha sonraki yüzyılların bazı şairlerinin divanlarında da gördüğümüz bu küçük mesneviler giderek uzun soluklu mesnevilerin yerini almış; özellikle 19. yüzyılda uzun mesnevilerin sayısı çok azalmıştır.

[14] *Nabi Divanı 1*,Haz.Ali Fuat Bilkan, MEB Yay. İst.1997, s. 434-449.

[15] Nabi'nin söz konusu mesnevilerinin uzunluğu nedeniyle metin verilmemiş; ancak konunun beyit numaraları verilerek özetlenmesi yoluna gidilmiştir.

neviyle yazılan türleri andıran Nâbî'nin anılan manzumeleri, kişilerin fiziksel ve ruhsal özelliklerinin tanıtımı ya da tasviri sırasında övgüye yer verilmesi bakımından da kasideyi anımsatırlar. Çünkü her iki manzumede de dini yanıyla ön plana çıkan ve hikâyenin olay akışında rolü olan kişilerin övgüye değer kişilikleri öne çıkarılarak bu kişiler övülmektedir.

Nâbi Divanı'ndaki makale başlıklı ilk mesnevi yukarıda sözünü ettiğimiz on mesnevinin dokuzuncusudur. Yüz bir beyitten ibarettir. Mesnevide İranlı mutasavvıf Hakîm Senâyî'nin mutasavvıf kimliğini kazanma hikâyesi şöyle anlatılmaktadır: Nâbî Halep'teyken Halep'e vali olarak giden İbrahim Paşa'nın katıldığı bir sohbet toplantısında Nev'izade Atayi'nin *Hamse*'sinden söz açılır ve eserden bir bölüm okunmaya başlanır. Okunan bölümde Hakîm Senâyî'nin mutasavvıf kimliğini kazanmasına vesile olan ünlü hikâye anlatılmaktadır. Hikâyeden etkilenen toplantıdakiler aynı hikâyeyi bir de Nâbî'nin anlatmasını isterler (8-32). Bu istek üzerine Nâbî, Hakim Senâyî'nin kıssasını anlatmaya başlar. Gazneli Mahmut döneminde sarayda şair olan Senâyî; bir gün saraya giderken atının hamam külhanı önünde durduğunu görünce atından iner, etrafina bakınır ve külhanda Lâyhâr ile Külhenî arasında geçen kendi hakkındaki konuşmaları duyar (61-76). Daha sonra Lâyhâr'ın daveti üzerine külhana giren Senâyî'ye bir kadeh içki sunulur (79-82). İçkiyi içen Senâyî eski halinden sıyrılıp mutasavvıf kimliğini kazanır. (82-89) Söz konusu manzume, "Allah insanların yaptıkları iş ve görünüşlerine değil; kalplerinin temizliğine bakar" nasihatiyle sonuçlanır. Biçim ve konu özetinden de anlaşılacağı gibi anlatım tekniği bakımından mesnevi olan söz konusu manzumede kişilerin övgüsüyle mesnevi içinde kasidenin varlığı ortaya çıkar. Manzumede Vali İbrahim Paşa'yla birlikte dini kimlikli kişiler övülmüş ve dini kimliği olan kişilerin tanıtımına ön planda yer verilmiştir. Böylece yukarda da belirtildiği gibi mesnevi ve kaside aynı manzume içinde iç içe yer almıştır.

Hikâyede Senâyî, Külhenî ve Lâyhâr ön sırada yer alan kahramanlardır. İkinci sıradaki kahramanlar ise sohbete katılan Halep valisi İbrahim Paşa, şair Nâbî, Halep kadısı ve divan kâtibidir. Nâabi hikâyeyi dinleyen kişilerden İbrahim Paşa'nın tanıtımına daha uzun yer verirken (2-8); ötekilerin tanıtımını daha kısa tutmuş; ancak, Senâyî ve Lâyhâr'ın bütün özellikleri ayrıntılı olarak anlatılmıştır. Olayın anlatım yeri Halep'te bir evdir. Olayın yaşandığı yer ise Gazne Sarayı ile Senâyî'nin evi arasındaki bir hamam külhanıdır.

Uzunluk, daha doğrusu beyit sayısı bakımından aynı bölüm içindeki öteki mesnevilere göre üçüncü sırada olan bu manzume gerek olay kurgusu, gerek şahıs kadrosu ve kullanılan makale başlığıyla diğerlerinden farklıdır. Anılan mesnevi Nâbî'nin hikmetçiliğiyle bağlantılı olması ya da sanatçının hikemi yanını ortaya koyması açısından da ötekilerden ayrılır. Ancak kurgu, kişiler, mekân ve zaman kullanımı itibariyle mesnevi klasik mesnevilere benzemektedir.

Yukarıda konumuzla ilgili olarak sözünü ettiğimiz ikinci mesnevi ise Nâbî'nin kısa mesnevilerinin sonuncusudur. Yetmiş beş beyitten oluşmaktadır. Manzume yine kafiye düzeni, başlığı ve içeriği itibariyle mesnevi görünümündedir. Mesnevide İstanbul'da Galata meyhanelerinden birinde bir dervişle karşılaşan dört arkadaşın başından geçenler anlatılır. Bu küçük mesnevide de Nâbî okuyucuya öğüt verme amacını gütmüştür. Böylece Nâbî yine bazı düşüncelerini masal kurgusu içinde tahkiyeye dayalı bir anlatımla okuyucuya iletmek istemiştir. Mesnevi Nâbî'nin hikmetçiliğini hikâye tarzında yansıtması bakımından ilginçtir.

Nâbî'nin yukarda sözü edilen on manzumesine bakıldığında çoğunun biçim kısmen de içerik olarak mesnevi oldukları ancak; övgüye yer vermeleri bakımından da kasideye benzedikleri görülür. Anılan manzumeler yazılış nedenleri itibariyle övgü ağırlıklı dolayısıyla kaside görünümünde olsalar da mesnevi biçiminde yazılmış olup çoğunun başlığında da mesnevi kelimesi kullanılmıştır. Ancak gerçek anlamda mesnevi tarzında yazılmış olan dokuzuncu ve onuncu mesnevilerin başında değişik olarak makale başlığının kullanılması ilginçtir. Sanki Nâbî onları ötekilerden içerik ve anlatım tekniği farkı nedeniyle alışılmış başlıklardan daha değişik başlık altında vermeyi uygun bulmuştur. Ayrıca öteki manzumelerden farklı olarak yedinci manzumenin tahkiye ağırlıklı bölümü ile; söz konusu ettiğimiz dokuzuncu ve onuncu mesnevilerin dillerinin daha sade olduğu görülmektedir.

Bilindiği gibi divan şiirinde binlerce beyitlik uzun mesnevilerin yanı sıra birkaç beyitlik ya da beyit sayıları yüze varan kısa mesneviler de bulunmaktadır. Uzun mesneviler yalnızca divan şiiriyle sınırlı kalmayıp bir anlatı türü olarak gösterdikleri değişik özellikler-özellikle metinlerarasılık- bakımından Türk edebiyatındaki yerlerini ve önemlerini günümüzde de korurlarken küçük mesneviler de metinlerarası ilişkiler bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Nâbî'den örnek verdiğimiz küçük mesneviler; kaside ile mesnevi arasında kaside ve mesnevinin iç içe geçtiği bir ortak manzume türü olarak dikkat çekicidir. Bu durum bir taraftan divan şairinin değişik olma isteğinin ve bu amaçla yenilik arayışının tezahürü, öteki taraftan da ana nazım biçimlerinin ve türlerin iç içe geçişlerinin; aynı metin içindeki birlikteliklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Aslında, iki ya da daha fazla metin arasındaki *ortakbirliktelik* çoğu zaman bir metnin başka bir metindeki somut varlığı anlamına gelir.[16] Bir edebi metnin başka bir metindeki somut varlığı denildiğinde de eski şiirimizin önemli yapı taşları olan mesneviler akla gelir. Çünkü metinlerarası ilişkiler açısından mesneviler dikkat çekici özellikler göstermektedir. Eski edebiyatta, kuruluş dönemi mesnevi örneklerinden başlayarak divan şiirinin son döneminde yazılmış mesnevilere kadar metinlerarası ilişkiler bağlamında söz konusu açıdan bakılması gereken birçok mesnevi yazılmıştır.

Mesneviler arasındaki metinlerarasılık bir yandan Fars ve Türk edebiyat-

[16] Aktulum, 102.

ları arasındaki ilişkiyi; öteki yandan da Türk mesnevilerinin kendi aralarındaki ilişkiyi ilgilendirir. Çünkü özellikle değişik zamanlarda değişik sanatçıların yazdığı aynı ya da benzer adlı mesnevilerin önemli bir kısmı arasında biçim, içerik, tür, anlatım tekniği vb. açılardan benzerlik, dolayısıyla bağlantı bulunmaktadır.

Fars ve Türk edebiyatlarında gördüğümüz ortak mesneviler, çeviri mesneviler daha doğrusu asıllarının Fars edebiyatının edebi ürünleri, Türk edebiyatındaki aynı ya da benzer adlı olanların ise onların çevirileri olarak kabul edildiği eserlerdir. Ancak geçmiş edebi kültürdeki çeviri eser anlayışı bugününden farklıdır.[17] Söz konusu çeviriler çoğunlukla, asıl metne sadık kalınarak kelime kelime yapılan çeviriler olmayıp, serbest çevirilerdir. Serbest çeviride çeviriyi yapan sanatçının hüner göstermesi, daha doğrusu yaratıcı olması beklenir. Nitekim bu bağlamda 15. yüzyıl Çağatay şairi Mirza Haydar aşağıdaki beytinde Nizami'den çevirdiği *Mahzenü'l-esrar* mesnevisi için;

Men ki pişürdüm bu lezîz aşnı
Şeyh Nizâmî'den alup çaşni

diyerek Nizami'den aldığını yeni pişirdiği aş için aşına çeşni katıcı, lezzet verici olarak nitelemiştir. Belli ki esas olan kendisinin ortaya koyduğu eserdir. Mesnevi tercüme geleneği içinde yaratıcılık, hüner gösterme, konuda yapılan bazı değişiklikler, ekleme ve çıkartmalarla yapılmıştır. Söz konusu değişiklikler, ekleme ve çıkartmalarla kimi zaman ilk metinle, çeviri metin arasında ana kurgu dışında ortaklık bulmak zordur. Hacim olarak ilkinin beyit sayısının birkaç katı olan mesneviler vardır. Örneğin Şebusteri'nin bin beyitlik Farsça mesnevisi *Gülşen-i Raz*; 15. yüzyıl Anadolu sahası mesnevicilerinden Şeyh Elvan-ı Şirazi tarafından Türkçeye çevrildiğinde eserin beyit sayısı üç bin beyte ulaşmış; aynı şekilde Ahmedi, konusunu Nizami'den aldığı *İskendername*'de önemli değişiklikler yapmış; olaylar zincirinden bazılarını çıkarıp bazı yeni olaylar eklemiş; esere edebi görünüm kazandırmak amacıyla İskender'in gönül maceralarına yer vermiş; olayların sonuna koyduğu öğüt verme amacına yönelik kıssalarla anlatıma renk katmış, daha da önemlisi esere bir Mevlit bölümü ile bir de Osmanlı Tarihi bölümü eklemiştir. Bütün bu değişiklik ve eklemelerle Ahmedi'nin *İskendername*'sinin Nizami'ninkinden çok farklı bir biçim ve içerik kazandığı ortadadır. Ancak, yaratıcılığın ön plana geçtiği çeviri mesnevilerde ilk metnin ruhunu vermek her zaman önemli olmuştur.

İlk örneklerinin Farsça verildiği eski mesnevi geleneğimizin önde gelen örneklerinden olan *Yusuf u Züleyha*, *Leyla vü Mecnun*, *Hüsrev ü Şirin* mesnevileri Fars edebiyatı sanatçıları tarafından olduğu gibi Türk edebiyatı temsilcileri tarafından da tekrar tekrar işlenmiştir. Ancak her seferinde kimi değişiklikler ve eklemelerle yazılmış olan söz konusu mesneviler, aslen tercüme

[17] Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi I* (1988), TTK, Ankara, s. 80-88; Ataemi Mirzayev, *Füzuli' nin "Hadiqatüs-süeda" eseri, orta asrlar tercüme abidesi kimi* (2001), Bakı, s. 3-21.

eserler olarak kabul edilmektedir. Ancak bunlar ve başka mesneviler, ana konuya yapılan kimi eklemeler ya da değişiklikler nedeniyle te'lif tercümeler olarak da tanınagelmişlerdir. Edebiyatımızın ilk mesnevilerinden olan *Yusuf u Züleyha*, önce İran edebiyatında yazılmış sonra Türk edebiyatındaki bilinen ilk örneği Doğu Türkçesiyle Şair Ali tarafından *Kıssa-i Yusuf* adıyla verilmiş; Anadolu'da ise 14. yüzyıldan başlayarak değişik yüzyıllarda *Yusuf u Züleyha*'lar yazılmıştır. Geçmişin klasiklerinden sayılıp benzerini hatta daha üstününü yaratma amacıyla değişik kalemler tarafından yazılan *Yusuf u Züleyha* mesnevisi her yazılışında da öncekilerle metin olarak ilişkisini sürdürmekle birlikte yazarına göre yeni bir eser kimliğiyle ortaya çıkmıştır. Örneğin Anadolu sahasının erken dönem mesnevilerinden olan Süle Fakih'in yazdığı *Yusuf u Züleyha*'nın konusunda, aynı yüzyılda yazıldığı sanılan başka bir *Yusuf u Züleyha* sahibi Şeyyad Hamza kısaltma yapmıştır. Yine ilk örneğinin Farsça verildiği *Hüsrev ü Şirin* mesnevisi 15. yüzyılda Ali Şir Nevai tarafından da yazılmış; ancak Nizami-i Gencevi ve Emir Hüsrev'in hamselerine cevap olarak yazdığı *Hamse*'si içinde Nevai esere alışılmışın dışında *Ferhad u Şirin* adıyla yer vermiş; ayrıca baş kahraman olan Ferhad'a bu sefer, hükümdar oğlu yani soylu kimliği vermeyi uygun görmüştür. Başka bir ünlü mesnevi *İskendername* ise önce Farsça olarak Firdevsi ve Nizami tarafından yazılmıştır. İlk Türkçe *İskendername*'yi 14.yüzyılda Ahmedi yazmış ancak ekledikleriyle eserin yapısında önemli değişiklikler yapmış; mesnevinin içine koyduğu Mevlid bölümü ve sonuna eklediği edebiyatımızdaki ilk vekayiname örneği olarak kabul gören *Dastan-ı Tevarih-i Müluk-ı Al-i Osman*'la *İskendername*'ye türler arası bir görünüm kazandırmıştır. Ahmedi, ayrıca konuyu daha geliştirmiş; metin içine öğüt verme amaçlı kıssalar serpiştirmiş, ekledikleriyle eserin beyit sayısını artırmıştır. *İskendername*'nin 15.yüzyılda Çağatay edebiyatındaki örneğini veren Nevai de eserde yaptığı bazı değişikliklerin yanı sıra eserin adını *Sedd-i İskenderi* olarak değiştirmiştir. Kısacası yalnızca bu örneklerden anlaşılacağı gibi biçime, türe ve içeriğe dayalı metinlerarası ilişkilerin varlığı mesneviler açısından çok önemlidir ve kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır.

Mesnevilerdeki metinlerarasılığın yukarıda da belirtildiği gibi her metnin başka metinlerle ortak bağlantı ilişkisi içinde bulunduğu ve bu durumun önceki eserlerle bir çok seslilik yaratma niteliğini kazanarak ortaya çıktığı görüşüyle değerlendirilmesi önemlidir. Bu bağlamda özellikle Fars ve Türk edebiyatları arasındaki ilişkinin bugüne kadar ortaya konduğundan daha değişik, söz konusu metinler arasındaki ilişkinin adına *taklit denen klişe söylem* dışı, yansız, eleştirel bakışla değerlendirilecek, karşılaştırmalı metinlerarası çalışmalar olması gerekmektedir. Bu çalışmaların günümüze kadar olduğundan başka, yani benzerlik ilişkilerinden çok farklılıklar dikkate alınarak bunların yeni metne kazandırdıklarının değerlendirilerek yapılmasına özen gösterilmesi ortak bir kültüre dayalı edebi ürünlerin alt kültüre ve farklı sa-

natçıya ait olanın belirlenmesine yarar sağlayacağı ortadadır.[18] Ayrıca eserlerdeki yeni uygulamalar, ekleyip çıkarmalarla yeni kimlik kazanan söz konusu eserlerin İslam uygarlığının güçlü sentezi içinde mozaiğin bir parçası olarak yer aldığı unutulmamalıdır

Bütün bu söylediklerimizden sonra eski metinlerin biçim, tür, anlatım vb. özellikler itibariyle iç içe geçtiklerini, birbirleriyle karıştıklarını, her edebi metnin aslında "çoksesli" özellikte olduğunu bir kez daha belirtelim. Bu bağlamda; Batı edebiyatı araştırmalarında olduğu kadar yeni ve eski Türk edebiyatı araştırmalarında da metinlerarası ilişkiler konusu günümüzün önemli bakış açılarından olmalıdır. Özellikle edebiyat eleştirisi ve karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında, bir metnin başka metinlerle, başka söylemlerle kurduğu ilişkiler; bir söylemin sürekli olarak başka söylemlere açık olduğu, her söylemin aynı zamanda başka söylemlere yer vererek bir çok seslilik özelliğiyle belirdiği görüşü önemlidir. Böylece günümüzde edebiyat araştırma ve incelemelerinde önem kazanmış olan metnin ve anlamın büyük ölçüde önceki metinlerden gelen kesitlerin iç içe geçmelerine bağlı olarak üretildiği tezinin eski metinlerimizin değerlendirilmesinde de önemli olduğu ortadadır.

Konunun karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarını ilgilendiren yanına bakıldığında; metinlerarasılık bizi uluslar üstü birikim ve beraberlik düşünce ve hedefine de yönlendirecektir; yönlendirmelidir. Çünkü karşılaştırmalı edebiyat araştırmalarındaki taklit, etki, özgünlük konularına metinlerarasılık daha değişik ve hoşgörülü bir yaklaşım getirmektedir. Bu pencereden bakıldığında geçmişteki Türk ve Fars edebiyatları arasındaki ilişki, birinin ötekini taklidi olarak değil, anılan iki edebiyat arasındaki doğal alış-veriş olarak değerlendirilecektir.[19] Çünkü İslam uygarlığının edebi geleneği içindeki metinlerarası ilişkilerin varlığı bizi güçlü bir sentezin yapısına götürür.

[18] Bu bağlamda karşılaştırmalı edebiyat çalışmaları ile metinlerarasılığın ilişkisine rağmen amaçlarının farklı olduğu unutulmamalıdır. Karşılaştırmalı edebiyat benzerlik, yakınlık, etki araştırması yoluyla karşılaştırılan eserleri daha iyi tanımak, tasvir edebilmek için metinleri bir araya getirir. Metinlerarasılıkta ise, çoğu zaman yazarın ya da şairin belirlediği amaç, strateji doğrultusunda sokulan ya da sokulanlar önemlidir. Böylece, metinlerarasılıkta iki metin arasındaki benzerlik ya da ayrılıkların yorumundan çok sokulanların yeni metne getirdiği değişiklikler, kazandırdığı zenginlikler dikkate alınır. Bkz. Aktulum, 260.

[19] Adnan Karaismailoğlu, "Karşılaştırmalı Edebiyat Araştırmaları Açısından Klasik Türk Edebiyatı ile İran Edebiyatı", *Bilig*, Güz 2002, sayı 23: 141-156.

Lives of a Sixteenth Century Ottoman Sheikh: Serḫōş Bālī Efendi (d. 980/1572) and His Biographers[1]

Aslı Niyazioğlu*

During the 1520s, a young *medrese* student, Bālī Efendi, had a dream that would change his life. In this dream, he found himself in a marketplace with friends. He heard loud voices recollecting the name of God. Following them, he entered a Sufi lodge where he saw a group of Sufis practicing their litany (*ẕikr*). When the sheikh invited him to join them, Bālī Efendi excused himself, because he had to meet with his professor. The sheikh accepted his excuse, but told him that he would come back. A few years passed. Bālī Efendi finished his studies and began a career in the *ʿilmiyye*. Then one day, as he was passing through markets near the Grand Bazaar in Istanbul, he heard loud voices recollecting the names of God, just as in his dream. He followed the voices, and lo and behold! He found himself in the company of the same sheikh, whom he had seen in the dream. Without any hesitation, Bālī Efendi joined the gathering and entered the Sufi path under the direction of this *Ḫalvetī* sheikh, Ramażān Efendi (d.952/1545).[2]

I first encountered this initiation story of sheikh Bālī Efendi in the *Ḥadāʾiḳüʾl-Ḥaḳāʾiḳ fī Tekmileti'ş-Şaḳāʾiḳ* (c.1634), a prominent seventeenth century biographical dictionary written by the poet and ʿālim, Nevʿī-zāde ʿAṭāʾī (1583-1635).[3] The story attracted my attention because of its two elements: the role of the sheikh in the initiation dream and the crucial role of the vocal *ẕikr* gathering. These elements, as I will discuss in detail in this article, are among the significant issues that concerned the *Ḫalvetī* sheikhs during the late sixteenth and the early seventeenth centuries. Interestingly, both of these elements appear together in a story about Bālī Efendi's initiation in ʿAṭāʾī's biography of Bālī Efendi. While I was identifying ʿAṭāʾī's sources for this entry, I found myself facing an even more interesting situation; not all of the five biographers of the sheikh, who wrote their works in the sixteenth century before ʿAṭāʾī completed the *Ḥadāʾiḳ*, presented the same story about Bālī Efendi's initiation. They narrated different stories of Bālī Efendi's life, including his initiation to Sufism. Which of these works did ʿAṭāʾī choose to use for his entry? Do

* Dr., Oxford University.

[1] In our seminars at Harvard, Professor Şinasi Tekin has always insisted that we should ask questions to the sources, engaging them in a conversation. I am grateful for the guidance he provides to this often bewildering world of sources.

[2] Ramażān Efendi was a disciple of Ḳāsım Çelebi (d.924/1518), who was a disciple of Çelebi Ḫalīfe (d.899/1493-94), the founder of the influential Cemālī branch of the Ḫalvetī order. When Bālī Efendi met with Ramażān Efendi, he was a sheikh at ʿAtiḳ ʿAlī Paşa lodge in Istanbul. Since the lodge is located near Grand Bazaar, this must have been the lodge where Bālī Efendi met him. For more information on Ramażān Efendi and Cemālī branch of the Ḫalvetī order, see Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu' da Sufiler, Devlet, ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, (Istanbul: 2000), pp. 42-54.

[3] This work covers the lives of on the ulema and sheikhs who died between the years 1558 and 1634. Nevʿī-zāde ʿAṭāʾī, *Ḥadāʾ iḳü' l-Ḥaḳāʾ iḳ fī Tekmileti' l-Şaḳāʾ iḳ*, facsmile with index published by Abdülkadir Özcan as vol. 2 of *Şakaik-i Numaniye ve Zeyilleri* (Istanbul: 1989), pp. 208-212.

his choices reflect changes in the perceptions of a *Ḥalvetī* sheikh from the sixteenth to the early seventeenth century?

Biographical writing is always an exercise grounded in changing historical contexts. As new influences shape our perceptions of past figures, earlier biographies become inadequate. Since what we want to know does not equal what we have been told or how we want to say it, we produce new biographies compatible with our new expectations. Along with these historical developments, personal experiences, affinities, and antipathies also influence the biographer. Thus, in addition to the factual information they provide, biographical works offer insight into changes in perceptions and the existence of different social positions within a society.[4] These characteristics of biographical dictionaries have not been examined thoroughly in the field of Ottoman studies.[5] One probable reason for this neglect is the implicit assumption that Ottoman biographers were passive transmitters of earlier sources. In this paper, through the example of ʿAṭāʾī's entry on Bālī Efendi, I will illustrate that Ottoman biographers were in fact not passive transmitters of earlier sources. On the contrary, in choosing their sources, emphasizing certain aspects of the lives of their subjects, and neglecting controversial issues, they reinterpreted earlier sources according to their own personal interests and in accordance with the expectations of their contemporaneous audience.

Bālī Efendi and his late sixteenth century biographers

While ʿAṭāʾī was composing the *Ḥadāʾiḳ*, the writing of biographical works generally, and the lives of the sheikhs specifically was already an established and admired tradition among Ottoman learned circles. Lives of the sheikhs circulated in various biographical works such as autobiographies, hagiographies, biographical dictionaries, and biographical sections of chronicles.[6] Since many sheikhs wrote poetry, their lives were also covered in the biographical dictionaries of poets.[7]

Until the *Ḥadāʾiḳ*, Bālī Efendi's life was treated in five biographical works. All of these earlier biographers were Bālī Efendi's contemporaries and

[4] For the recent scholarship on biography writing which explores some of these issues, see Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography: the heirs of the prophets in the age of al-Ma'mūn* (Cambridge and N.Y.: 2000); Jürgen Paul, "Au Début du genre Hagiographique dans le Khorassan" in *Saints Orientaux*, edited by Denise Aigle, (Paris: 1999), pp. 15-38; Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography, Saints and their Biographers in the Middle Ages* (New York: London: 1988); Ira Bruce Nadel, *Biography: Fiction, Fact and Form* (New York: 1984).

[5] In the field of Ottoman studies, a few exceptional studies which examines the agendas, strategies, and contexts of biographies are Derin Terzioğlu, "Man in the Image of God in the Image of Times: Sufi self-narratives and the diary of Niyāzī-ı Mışrī (1618-94)", forthcoming in *Studia Islamica*. I thank Derin Terzioğlu for allowing me to use this unpublished manuscript; Barbara Flemming, "Glimpses of Turkish Saints: Another Look at Lamiʿi and Ottoman Biographers," in M. E. Subtelny, ed. *Essays Presented to Annemarie Schimmel on the Ocassion of her Retirement from Harvard University, Journal of Turkish Studies* 18: 1994; pp. 59-73; Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik bir Yaklaşım)*, (Ankara: 1992); Zeynep Sabuncu, "Mevlevi, Bektaşi, Bayrami Tarikatlerine Bağlı Dört Evliya Menakıpnamesi Üzerine Bir İnceleme" Unpublished Ph.D. dissertation, Boğaziçi Üniversitesi, 1989; Cemal Kafadar, "Self and Others: The Diary of a Dervish in Seventeenth Century Istanbul and First Person Narratives in Ottoman Literature," *Studia Islamica* 59 (1989).

[6] For Ottoman tradition of biographical writing on the lives of the sheikhs, see Ocak, ibid. Also the manuscript catalogue on biographical works in Istanbul libraries gives a general overview on the sources and their copies, see *İstanbul Kütüphaneleri Tarih Coğrafya Yazmaları Kataloğu*, (Istanbul: 1943).

[7] Mustafa İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri" in *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, edited by Mehmet Kalpaklı (Istanbul: 1999) and Harun Tolasa, *Sehi, Latifi ve Aşık Çelebi Tezkirelerine göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi* (Izmir: 1985), pp. 119-124.

belonged to the same intellectual milieu. Like Bālī Efendi, all had received a *medrese* education. Although none chose a career in Sufism and most of them continued a career in the *ʿilmiyye*, most had an affiliation with the Sufi orders in different degrees, which must have influenced their interest in the experiences of Bālī Efendi in Sufism. The earliest biographical entry is by ʿĀşıḳ Çelebi (d. 975.1571), kadi of Skopje. He wrote about the sheikh in his biographical dictionary of poets, the *Meşāʿir*, completed in 976/1568 while Bālī Efendi was still alive.[8] The next entry appeared in 991/1574, five years after the death of the sheikh and fifteen years after the completion of the *Meşāʿir*. It was the *ʿİḳdü'l-Manẓūm* by ʿAlī b. Bālī (d.992/1574), a *müderris* with a *Bayrāmī* affiliation. *The ʿİḳdü'l-Manẓūm* was a continuation of the *Şaḳāiḳ al-Nuʿmānīye*, the first biographical dictionary of the ulema and sheikhs.[9] After ʿAlī b. Bālī, Kınalızāde (d.1012/1604), a high ranking *müderris*, included Bālī Efendi's life in his biographical dictionary of poets, the *Teẕkiretü'ş-Şuʿarā'* (c.994/1585-86).[10] He was followed by Muṣṭafā ʿĀlī (d.1009/1600), a bureaucrat with a *Ḫalvetī* affiliation, who covered Bālī Efendi's life in his chronicle named the *Künhü'l-Aḫbār* (c.1009/1600) in his section on the sheikhs of the reign of Murād III.[11] After this work, the biography of Bālī Efendi appeared in Münīrī Belgirādī's *Silsiletü'l-Muḳarrabīn ve Menāḳibü'l-Muttaḳin*, completed in early seventeenth century. Münīrī Belgirādī, a *müderris* with a *Ḫalvetī* and Bayrāmī-Melāmī affiliation (d.1026/1617?) included Bālī Efendi's life in his collection of those sheikhs, mostly *Ḫalvetī*, who were active in the Balkans.[12]

From these biographers we learn significant factual information about Bālī Efendi's life. They report that he was born in Tire (in Western Anatolia) to a high ranking *ʿālim*, and, much like his father, chose a career in the *ʿilmiyye* and received a *medrese* education in Istanbul. However, after his appointment as a *müderris*, he left his *ʿilmiyye* career to enter the Sufi path under the guidance of the *Ḫalvetī* sheikh Ramażān Efendi. After completing his spiritual training, he became a sheikh at Ḳurşunlu Türbe. He served there until his death in 980/1572. Bālī Efendi was also a poet who wrote under the pen name Cevherī. Except for a few couplets cited in his biographical entries, none of his poetry survives today.[13] He also composed a commentary on Ibn ʿArabī's *Fuṣūṣü'l-Ḥikem*.[14]

Although the biographers share the same factual information, their presentations of Bālī Efendi's life vary in relating different anecdotal stories

8 ʿĀşıḳ Çelebī, *Meşāʿirü' ş-Şuʿarā'*, Facsimile and Critical Edition by G. M. Meredith-Owens (London: 1971), 69a and Filiz Kılıç, "*Meşāʿirü' ş-Şuʿarā'* İnceleme, Tenkitli Metin", unpublished Ph. D. dissertation, Gazi Üniversitesi, 199, vol 1, pp. 245-47. For a selected bibliography of the scholarship on this work and a list of its manuscripy copies, See Haluk İpekten, *Türk Edebiyatının Kaynaklarınadan Türkçe Şu' ara Tezkireleri* (Erzurum: 1991); pp. 49-56.

9 ʿAlī b. Bālī, *El-ʿİḳdü' l-Manẓūm fī Ẕikr-i Efāżili' r-Rūm* (Beirut: 1975), pp. 427-29. On this work and other continuations to *Şaḳāiḳ*, see Behçet Gönül, "İstanbul Kütüphanelerinde Al- Şaḳāiḳ al-Nuʿmānīye Tercüme ve Zeyilleri", *Türkiyat Mecmuası*, (1924), pp. 136-168 and Behçet Gönül, "Şaḳāiḳ al-Nuʿmānīye- Tercümeler, Zeyiller, Telhisler, Müntehabatlar" unpublished senior thesis, İstanbul Üniversitesi: 1939-40.

10 Ḳınalızāde Ḥasan Çelebi, *Tezkiretü' ş-Şuʿarā'*, edited by İbrahim Kutluk (Ankara 1989) 2 vols., pp. 271-74; For a selected bibliography of the scholarship on this work and a list of its manuscripy copies, see İpekten, op. cit., pp. 56-61.

11 Muṣṭafā ʿĀlī, *Künhü' l-Aḫbār*, transcribed by Faris Çerçi in his *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü' l-Ahbâr' ında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri*, 2 vols. (Kayseri: 2000); pp. 144-46; For a study on biographical sections on this work, see Jan Schmidt, *Pure Water for Thirsty Muslim, A Study of Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli' s Künhü' l-Aḫbār*, (Leiden, 1991), pp. 246-273.

12 Münīrī Belgirādī, *Silsiletü' l-Muḳarrabīn ve Menāḳibü' l-Muttaḳin*, Süleymaniyye Ktp., MS. Şehid ʿAlī Paşa 2819/3; transcribed by Taxhidin Biti, "Münīri-i Belgrâdî ve *Silsiletü' l-Muḳarrabīn ve Menāḳibü' l-Muttaḳin* Adlı Eseri", unpublished M.A. thesis, Marmara Üniversitesi: 2001; pp. 199-201.

13 Saadettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri* (Istanbul: 1936), vol III pp. 1046-1049 and Nihat Azamat, "Bālī Efendi, Sarhoş", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, vol 5 p.20.

14 Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Istanbul: 1975), vol I, p.182.

(Table I). In the *Meşāʿir*, ʿĀşıḳ Çelebī highlights Bālī Efendi's wanton activities during his youth. According to ʿĀşıḳ Çelebī, before his initiation to the Sufi path, Bālī Efendi occupied himself with excessive drinking parties and love affairs. ʿĀşıḳ Çelebī described this period as "During his early years, he drank a lot. He was intoxicated with the love of beautiful youth. Wherever

Table 2.1. Anecdotal stories in the entry on Sheikh Bālī Efendi

ʿĀşıḳ Çelebī	ʿAlī b. Bālī	Ḳınalızāde	Muṣṭafā ʿĀlī	Belgirādī	ʿAṭāʾī
Drinking habits and love affairs				Regrets for his early wanton life.	
Decision to leave the *ʿilmiyye* and enter Sufism due to a dream of the beloved	Decision to leave the *ʿilmiyye* and enter Sufism due to a dream of his future sheikh		Decision to leave *ʿilmiyye* and enter Sufism due to a dream of his future sheikh		Decision to leave *ʿilmiyye* and enter Sufism due to a dream of his future sheikh
	Miracles of his sheikh				Miracles of his sheikh
	Controversy with Sheikh Nūreddīnzāde	Controversy with Sheikh Nūreddīnzāde			Controversy with Sheikh Nūreddīnzāde
		Dream of his deceased beloved and change in orientation from mundane to spiritual love			Dream of his deceased beloved and change in orientation from mundane to spiritual love
	Controversy upon the discovery of his wealth posthumously.		Controversy upon the discovery of his wealth posthumously.	Controversy upon the discovery of his wealth posthumously.	Controversy upon the discovery of his wealth posthumously.
	People were divided into two camps. Some perceived the sheikh as hypocritical for hiding his wealth. Others argued that the source of the wealth was divine. The wealth was a posthumous miracle.		ʿĀlī dreams about him and decides that he was not a truly esteemed sheikh.	The sheikh wanted to prevent his disciples from the contamination by things, and thus hid the money while he was alive.	This is a miracle from a divine source.

he saw a jar of wine, he would immediately fall down next to it. He laid down his old mat in each tavern corner. Whenever he saw the trace of the beloved, he would identify it with a star in the sky. Following the revolving star in its path to its station, he would find the beloved's home. His chase would end by sleeping over in that place."[15] According to ʿĀşıḳ Çelebī, this wanton behavior ended with a dream of the beloved. At a time when Bālī Efendi was suffering from his beloved, a certain Pīrūze ʿAlī, he had a dream. In this dream, he met with Pīrūze ʿAlī and asked him a cure for his eyes red from crying. Pīrūze ʿAlī presented him the dust of his feet as an ointment for the eyes (*küḥl*).[16] The next morning, when Bālī Efendi told his dream to his friends, he showed them the soil he had received in his dream. Astonished, his friends interpreted it as a miracle.

Why did ʿĀşıḳ Çelebī narrate this dream? The remaining part of this entry suggests that ʿĀşıḳ Çelebī's interest in Bālī Efendi's relationship to Pīrūze ʿAlī, rather than his initiation to Sufism, was the main reason for the story's narration. Although ʿĀşıḳ Çelebī notes that after this dream, Bālī Efendi sought a life on the Sufi path, unlike the later biographers, he makes only brief remarks on Bālī Efendi's experiences in the Sufi path. He only writes that Bālī Efendi was talented in dream interpretation and curing drug addicts. Perhaps the brevity of these remarks is related to the composition date of *Meşāʿir*. Since ʿĀşıḳ Çelebī wrote his entry when Bālī Efendi was still a young sheikh, the controversial life of Bālī Efendi in the *Ḫalvetī* order, which occupied the later biographers, might have taken place after the composition of *Meşāʿir*. Yet, it is still significant that ʿĀşıḳ Çelebī does not indicate which Sufi order Bālī Efendi chose, and misidentifies Bālī Efendi's sheikh as Sheikh Erdebīl.[17] Moreover, after the brief and incorrect information on Bālī Efendi's experiences on the Sufi path, at the end of his entry, ʿĀşıḳ Çelebī returns to Bālī Efendi's love for Pīrūze ʿAlī and ends the entry with Bālī Efendi's poetry for his beloved. Thus, in this entry, ʿĀşıḳ Çelebī presents Bālī Efendi more as a lover of Pīrūze ʿAlī, rather than a Sufi sheikh.

Unlike ʿĀşıḳ Çelebī, ʿAlī b. Bālī does not mention the drinking habits and love affairs of Bālī Efendi.[18] Rather, he emphasizes the life of Bālī Efendi as a Sufi novice and a sheikh. Not only does he omit the love of Bālī Efendi for Pīrūze ʿAlī, but he also narrates a different dream story as the reason for the initiation. In this dream, as summarized in the introduction, it is not the beloved but the future sheikh who initiates Bālī Efendi into Sufism. In addition to this dream, ʿAlī b. Bālī also emphasizes the relation between Sheikh Ramażān Efendi and Bālī Efendi as his novice. He narrates in detail how Bālī Efendi observed Ramażān Efendi's debate with chief mufti Çivizāde Efendi (d. 954/1547) and witnessed his spiritual power.

ʿAlī b. Bālī also devotes significant attention to the life of Bālī Efendi as a Sufi sheikh, especially to the two controversies in which the sheikh was

[15] Evāʿil-i ḥālinde mey-perest ve ʿışḳ-ı şāhid ile mest idi. Her ḳanda ḫum-ı mey görse küp düşerdi ve her kūy-ı ḫarābātda eski ḥaşır döşerdi. Maḥbūb izin görse kebkebi naḳşın noḳta-i ḫāki idüp seyr-i noḳta ile ḫānesin bilürdi. Dil-ber şaydına ḫod yatıya varurdı. In *Meşāʿir*, op. cit., 69a.

[16] For the symbolism of *küḥl* in Ottoman poetry, see Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (Ankara: 1993), pp. 262-63. Since *küḥl* is an ointment for the eyes, improving eyesight in this story must also have a symbolic meaning pointing to the spiritual development of the protagonist - with better sight, he can choose a more fulfilling path.

[17] By Sheikh Erdebīl, ʿĀşıḳ Çelebī is probably referring to another *Ḫalvetī* sheikh, Sināneddīn Yūsuf Erdebīlī (d. 951/1544), who also served in Istanbul, see Öngören, op. cit., pp. 52-53. This sheikh was also alive during Bālī Efendī's youth and his lodge was located near a market place, as described in the initiation story. However, since later sources agree that Ramażān Efendi was the sheikh of Bālī Efendi and relate additional information on this relationship, I assume that it was ʿĀşıḳ Çelebī, and not the later biographers, who was factually incorrect.

[18] ʿAlī b. Bālī, ibid.

involved. The first regards Bālī Efendi's practice of communicating with the dead. According to ʿAlī b. Bālī, Bālī Efendi visited funerals and inculcated the articles of the Muslim faith (*telḳīn*) to the dead.[19] This practice instigated criticism by his contemporaries. Nūreddīnzāde (d.981/1574), a prominent *Ḫalvetī* sheikh, condemned it as an unwanted innovation (*bidʿat*).[20] Bālī Efendi responded to him by pointing out that miracles were of various types, and that lacking a precedent did not necessarily qualify his practices as unwanted innovations. In his description of this controversy, ʿAlī b. Bālī is content to display the arguments of both sides without supporting the one position or the other. The second controversy regarded the posthumously discovered wealth of Bālī Efendi. This discovery surprised Bālī Efendi's contemporaries, especially his disciples, because Bālī Efendi was known for his rejection of patronage, especially from the ruling elite.[21] Since he did not receive gifts or alms publicly, people wondered about the source of his wealth. Did he receive this money in secret? Was he a hypocrite? Or did he receive this wealth through a miracle? Was the source of this wealth divine? Again, ʿAlī b. Bālī displayed different positions on this debate without taking sides. If he did not subscribe to any of these sides, why did he narrate these controversies in detail? His main reason for narrating these debates seems to have been his interest in the experiences of Bālī Efendi on the Sufi path. Consequently, he included information about the controversies as well as the initiation through the future sheikh and their relation. Thus, from ʿAlī b. Bālī, we mainly learn about the life of a sheikh in the *Ḫalvetī* path.

Although ʿAlī b. Bālī presented a different life story for Bālī Efendi, his stories were not forgotten after ʿĀşıḳ Çelebī. In his biographical dictionary of poets written five years after ʿAlī b. Bālī's *El-ʿİḳdü'l-Manẓūm*, Ḳınalızāde relied on the work of ʿĀşıḳ Çelebī rather than that of ʿAlī b. Bālī for his entry on Bālī Efendi.[22] Still, the passage of time between ʿĀşıḳ Çelebī's completion of the *Meşāʿir* and Ḳınalızāde's *Teẕkire* resulted in a significant re-writing of ʿĀşıḳ Çelebī's stories. The wanton activities of Bālī Efendi in his youth became problematic for Ḳınalızāde. He felt a need to emphasize that Bālī Efendi's dream of the beloved was an example of his reorientation from mundane to divine love. Thus, the wanton activities of Bālī Efendi appear in Ḳınalızāde's entry as the product of an earlier period in life, which disappeared with his orientation towards other-worldliness after his initiation.

[19] For an examination of the state of the deceased in Islamic cosmology and their intermission with the dead, see Jane I. Smith and Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany: 1981). For the seventeenth century Ottoman views on the intermission with the death, see Aḥmed Vecdī, *Rāḥatü' l-Eşbāh*, 8b-24a and Maḥmūd Hüdā'ī, *Ḥayātü' l-Ervāḥ*, Süleymaniye Ktp., MS. Esad Efendi 1654/2, 75a-78a. For the critics of those who sought to communicate with the death in the seventeenth century, see Ḳaḍīzāde Meḥmed Efendi, *İrşādü' l-ʿuḳūli' l-müstaḳīme ile' l-uṣūli' l-ḳayīme bi ibāṭāli' l-bidʿatti' s-saḳīme*, Süleymaniye Ktp., MS. Fatih 5407, 175b; and Semiramis Çavuşoğlu, "The Kadizadeli Movement: an attempt of seriat-minded reform in the Ottoman Empire." Ph.D. diss., Princeton University, 1990; pp. 304-303.

[20] For Nūreddīnzāde, see Öngören, op. cit., pp. 49-50; For a survey of "*bidʿat*" in Islamic history and theology, see Rahmi Yaran, "Bidat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, vol 6, pp. 129-31 and J. Robson, "Biʿda" EI 2nd Edition, vol 1, p. 1199.

[21] For the relation of sixteenth century Ottoman sheikhs with ruling circles, see Öngören, op. cit. pp. 235-431. Although Öngören depicts good relations between these two groups, Ocak's study on the sixteenth and seventeenth century persecutions of the sheikhs shed light to the tension between them. See Ahmet Yaşar Ocak, "XVI-XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melamîleri ve Osmanlı Yönetimi," *Belleten* 230: 1997. These studies explicate the need for further research on the relationship between the sheikhs and the Ottoman elite in its complexity. For an indebt study of the architecture and patronage of a sixteenth century lodge, see Zeynep Yürekli, forthcoming article entitled "A Building between the Public and Private Realms of the Ottoman Elite: The Sufi Convent of Sokollu Mehmed Pasha in Istanbul," forthcoming in *Muqarnas* 20: 2003. I thank Zeynep Yürekli for allowing me to use this unpublished manuscript.

[22] Ḳınalızāde, ibid.

The importance of the initiation stories diminishes in Muṣṭafā ʿĀlī's entry on Bālī Efendi.[23] Muṣṭafā ʿĀlī describes the initiation through the dream of the future sheikh, rather than the dream of the beloved. Yet, unlike the previous biographers, he does not mention the dream in detail. His dream story is much shorter than that of ʿAlī b. Bālī, whom he probably used as a source. Exclusion of detailed mention of the dream might have been related to Muṣṭafā ʿĀlī's lack of interest in the experiences of Bālī Efendi in the Sufi path. Muṣṭafā ʿĀlī also does not mention the experiences of Bālī Efendi as a novice of Ramażān Efendi, the debate between Ramażān Efendi and the chief mufti Civizāde, or the debate between Bālī Efendi and Nūreddīnzāde, all of which ʿAlī b. Bālī had described in his work. In the *Künhü'l-Aḫbār*, Muṣṭafā ʿĀlī is more interested presenting his views on the credibility of Bālī Efendi as a pious sheikh. He belonged to a group which doubted the sincerity of Bālī Efendi's conversion after the posthumous discovery of the sheikh's wealth. Muṣṭafā ʿĀlī wrote that he was very surprised when he learned about the wealth. Even though he was very close to Bālī Efendi, he did not receive much-needed financial help from him. Why did the sheikh not help him? Why did he hide his wealth? To resolve his doubts about Bālī Efendi's sincerity, Muṣṭafā ʿĀlī prayed to God to reveal the real nature of the sheikh in a dream (*istiḫāreye yatmaḳ*). His prayers were answered. In his dream, he saw the sheikh in a deserted place. For this reason, upon waking up, he decided that the sheikh was not a blessed person as he had thought.[24]

In the *Silsiletü'l-Muḳarrabīn*, Münīrī Belgirādī also devoted considerable attention to the controversial wealth of the sheikh.[25] He responded to the critics who asked, "Why did he not help the poor?" According to Münīrī Belgirādī, Bālī Efendi regarded wealth as filth and did not want to contaminate others by dispersing it. To prove this point, Bālī Efendi cited a cautionary tale about the demise of a vezir because of his love for material possessions. Aware of the danger of mundane obsessions, Bālī Efendi did not even touch the wealth accumulated in his house. Thus, he kept himself and his disciples safe from its contamination. In addition to controversial wealth, Münīrī Belgirādī was also concerned with Bālī Efendi's wanton behavior prior to his initiation. Unlike ʿAlī b. Bālī, he did not avoid mentioning this period but instead, like Ḳınalızāde, attempted to show them as a part of a previous life which Bālī Efendi left behind when he entered the Sufi path. Citing his teacher Vildān Efendi (d.?) as his source, Münīrī Belgirādī wrote about the repentance of the sheikh.[26] Each time Bālī Efendi took his ablutions, he cried over his previous sinful life. He cried so much that his tears provided the water necessary for the ablutions! With these stories, Münīrī Belgirādī represented Bālī Efendi as an exemplar seeking repentance from a sinful life, and eschewing mundane obsessions in favor of a spiritual quest.

[23] Muṣṭafā ʿĀlī, Ibid.

[24] For a discussion of Muṣṭafā ʿĀlī's relation with Sheikh Bālī Efendi, see Cornell Fleischer, *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: the Historian Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton: 1986), pp. 57-58, 101.

[25] Münīrī Belgirādī, ibid.

[26] For a brief notice on Vildān Efendi, see *Ḥadā'iḳ*, op. cit., p. 688.

In sum, when ʿAṭāʾī composed the *Ḥadāʾiḳ* in the mid-seventeenth century, biographers were mainly concerned with the initiation of Bālī Efendi to Sufism and his controversial wealth. There were three versions of Bālī Efendi's initiation. The earliest was ʿĀşıḳ Çelebī's narrative of the dream of the beloved. This initiation story emphasized the wanton activities of Bālī Efendi prior to his initiation. After ʿĀşıḳ Çelebī, this wanton behavior became problematic for the biographers, who either re-wrote or ignored ʿĀşıḳ Çelebī's stories. Münīrī Belgirādī and Ḳınalızāde chose to rewrite this period of his life as a cautionary tale. On the one hand, Münīrī Belgirādī emphasized how the sheikh regretted those years and sought repentance; on the other, Ḳınalızāde mentioned the dream of the beloved as a turning point in Bālī Efendi's life from mundane to spiritual concerns. Others, such as ʿAlī b. Bālī and Muṣṭafā ʿĀlī, neglected this period of his life altogether. They preferred to focus upon the life of Bālī Efendi in the Sufi order. Consequently, they described the initiation of Bālī Efendi through the dream of the future sheikh, rather than a beloved. Regarding the controversial wealth of Bālī Efendi, biographers were also divided into three camps. Whereas Ḳınalızāde and ʿAlī b. Bālī did not take a side on this issue, Münīrī Belgirādī tried to legitimize the sheikh, and Muṣṭafā ʿĀlī condemned the sheikh, offering evidence from his dream. Which of these stories did the seventeenth biographer ʿAṭāʾī choose to transmit in the *Ḥadāʾiḳ*?

From the years of wanton behavoir to the sufi sheikh

The Ḥadāʾiḳ is a product of ʿAṭāʾī's commitment to transmit the sixteenth century Ottoman traditions. As he explained in the introduction of the *Ḥadāʾiḳ*, he undertook this laborious task of writing nearly one thousand biographical entries of the ulema and sheikhs, because he feared that these learned men might be forgotten. By compiling their life stories, he aimed to transmit a record of their achievements to subsequent generations.[27] Before him, the prominent sixteenth century biographer Taşköprülüzāde Aḥmed Efendi (d. 968/1560) had written a biographical dictionary entitled *Eş-Şaḳāiḳu'n-Nuʿmānīye fī ʿUlemāʾiʾd-Devletiʾl- ʿOsmānīye.* This work covers the lives of the prominent ulema and sheikhs of the Ottoman Empire who lived during the first three centuries of the dynasty, from the reign of the first Ottoman Sultan in the early thirteenth century to the reign of Sultan Süleymān in the mid-sixteenth century.[28] ʿAṭāʾī decided to compose a sequel to this work recording the lives of the ulema and sheikhs who died after the completion of *Şaḳāiḳ.*

What did ʿAṭāʾī want to transmit about the lives of his subjects? What interested this seventeenth century *ʿālim* in the lives of the sixteenth and the

[27] *Ḥadāʾiḳ*, op. cit., pp. 2-3.

[28] Taşköprülüzāde, Aḥmed, *Eş-Şaḳāiḳuʾn-Nuʿmānīye fī ʿUlemāʾiʾd-Devletiʾl-ʿOsmānīye*, edited by Ahmed Subhi Furat (Istanbul: 1985).

seventeenth century sheikhs? 'Aṭā'ī's choice of sources for the entry of Bālī Efendi sheds some light on aspects of these questions. For his entry on Bālī Efendi, 'Aṭā'ī relied mainly on the works of 'Alī b. Bālī and Ḳınalızāde. Following 'Alī b. Bālī, he wrote about the initiation of Bālī Efendi after dreaming about his future sheikh. He also related the relation between Bālī Efendi and his sheikh, Ramażān Efendi. Finally, he wrote about some controversial issues in which the sheikh was involved: the posthumous wealth and intermission with the deceased.[29] At the end of his entry, to prove the spiritual ability of the sheikh to communicate with the deceased, 'Aṭā'ī cited the dream of the beloved from Ḳınalızāde.[30] It follows that, by using the works of 'Alī b. Bālī and Ḳınalızāde, rather than that of 'Āşıḳ Çelebī, 'Aṭā'ī preferred to emphasize the role of the future sheikh in the initiation rather than discussing the wanton activities of his subject.

Since modern historiography regards earlier sources as more reliable primary information, I expected 'Aṭā'ī to use 'Āşıḳ Çelebī, the earliest extant source on Bālī Efendi's life. Interestingly, even though 'Aṭā'ī had access to 'Āşıḳ Çelebī's *Meşā'ir*, he chose to use the works of 'Alī b. Bālī and Ḳınalızāde for his sources. 'Aṭā'ī owned a copy of the *Meşā'ir*, which has survived with his marginal notes.[31] In the *Ḥadā'iḳ*, he used the *Meşā'ir* as a source for some of his other entries, especially when citing examples of his subject's poetry. For Bālī Efendi's entry, 'Aṭā'ī not only avoided the *Meşā'ir*, but he also found Ḳınalızāde's revisions of the *Meşā'ir* more acceptable, such as Ḳınalızāde's divergence from 'Āşıḳ Çelebī's account in describing the beloved as "deceased". 'Aṭā'ī did not question whether this deviation was an alteration of the "original" story. Without any critical remark, he cited the dream from Ḳınalızāde to prove the communication of Bālī Efendi with the deceased.[32]

'Aṭā'ī's preference for the *Teẕkire* over the *Meşā'ir* seems to have been the result of a conscious choice. Not only in this entry, but also in others, 'Aṭā'ī chose to use the *Teẕkire* as his source rather than the *Meşā'ir*.[33] Moreover, 'Aṭā'ī was not the only seventeenth century biographer who made this choice. As illustrated by Gamm, 'Aṭā'ī's contemporary Riyāżī (d. 1054.1644), a biographer of poets, preferred the *Teẕkire* for his selection of

[29] Although 'Aṭā'ī did not cite 'Alī b. Bālī as his source for this entry, in his other entries, he presented the work as a major source for the *Ḥadā' iḳ*, see op. cit., pp. 280 and 352. A comparison of the *Ḥadā' iḳ* entry of Bālī Efendi with that of *the 'İḳdü' l-Manẓūm*, reveals the extent to which 'Aṭā'ī used 'Alī b. Bālī for this entry. For example, regarding the controvery between Nūreddīnzāde and Bālī Efendi, 'Alī b. Bālī wrote that "contemporaneous ulema and sheikhs, especially Sheikh Mūsliḫiddīn, known as Nūreddīnzāde, criticized (Bālī Efendi). (Nūreddīnzāde) used to tell that this was an innovation. None among the great sheikhs or virtues men has done it before. (Bālī Efendi) used to reply 'the field of miracles is vast; stations of the saints are diverse. And something without a precedent does not give us harm'". *'İḳdü' l-Manẓūm*, op. cit., p. 429. 'Aṭā'ī wrote, "Among contemporaneous sheikhs, Sheikh Mūsliḫiddīn, known as Nūreddīnzāde, criticized (Bālī Efendi) saying 'Innovations that were not carried out before cause mischief'. He replied 'the field of miracles is vast; stations of the saints are diverse. And something without a precedent in this field does not give us harm'", *Ḥadā' iḳ*, op. cit., p. 209.

[30] Here, 'Aṭā'ī identified his source as Ḳınalızāde's *Teẕkire*. A comparison of this passage with Ḳınalızāde's entry also shows the faithful rendition of the source.

[31] 'Āşıḳ Çelebi, *Meşā 'irü' ş-şu 'arā*, Hacı Selim Ağa Ktp., MS., Hüdayi Efendi, 1157. A note tells that in 1033/1623-24, the copy was bought by 'Aṭā'ī.

[32] In discussing the fact that 'Aṭā'ī did not use the *Meşā 'ir* for this entry, we should also note that although he owned a copy of *Meşā 'ir*, he might not have read all of the work and thus may not have known about the entry. In fact, there are no marginal notes surrounding the entry of this sheikh on the copy of *Meşā 'ir* owned by 'Atā'ī. Furthermore, even if he read the entry, he might have forgotten about it prior to composing the life of Bālī Efendi. Still, it is still puzzling that he did not refer to 'Āşıḳ Çelebī while composing *Ḥadā' iḳ*. If he had wanted to use *Meşā 'ir* as a source, rather than Ḳınalızāde's *Tezkire*, he could have referred to it.

[33] For example, see *Ḥadā' iḳ*, op. cit., pp. 76 and 192.

subjects and anecdotal stories.[34] Gamm explains this choice as a result of stylistic preferences. She points out that Riyāżī praised Ḳınalızāde for his embellished style whereas he criticized the "awkard" style of earlier biographers, specially ʿĀşıḳ Çelebī. ʿAṭāʾī's use of sources, however, suggests that the seventeenth century biographers' preference for the work of Ḳınalızāde instead of ʿĀşıḳ Çelebī was not only due to stylistic concerns. In this period, some aspects of ʿĀşıḳ Çelebī's representation of the lives of his subjects, like the emphasis on the wanton years, had become problematic for the biographers. Because Ḳınalızāde revised some of these problematic passages in his work, his work became more attractive as a source.[35]

In our brief survey of the biographical entries of Bālī Efendi from ʿĀşıḳ Çelebī to ʿAṭāʾī, we have observed that after ʿĀşıḳ Çelebī, the narration of his wanton behavior during his earlier years had either disappeared or was presented as a cautionary tale. ʿAṭāʾī also showed his dislike towards narrating the wanton behavior of a sheikh by following Ḳınalızāde, rather than ʿĀşıḳ Çelebī, as his source for the biography of Bālī Efendi. Another example of ʿAṭāʾī's dislike for relating the wanton activities of a sheikh is his entry on the Yaʿḳūb Efendi (d. 976/1571).[36] Like Bālī Efendi, Yaʿḳūb Efendi also left a career in the *ʿilmiyye* for the *Ḫalvetī* order. ʿAṭāʾī described this initiation as resulting from a dream of the resurrection. In the *Ḥadāʾiḳ*, ʿAṭāʾī wrote that when Yaʿḳūb Efendi was a young *ʿālim*, he dreamed of the last judgement. He saw the desolate condition of the sinners. Searching for help in extreme heat, Yaʿḳūb Efendi noticed a comfortable group gathered around the shadow of a tree, who were the followers of the *Ḫalvetī* sheikh Sünbül Sinān. When he woke up, he left behind his career in the *ʿilmiyye* and entered the Sufi path under the guidance of this sheikh.

Interestingly, the *Ḫalvetī* sheikh Yūsuf Sinān (d.987/1579), son of Yaʿḳūb Efendi, presented a very different initiation story in his biographical dictionary completed in the late sixteenth century, namely his biographical collection of the lives of the *Ḫalvetī* sheikhs.[37] He wrote that before his initiation, Yaʿḳūb Efendi was a regular at drinking parties, but one night he dreamed himself in hell, being punished for his sins. When he woke up from this nightmare, he sought repentance and changed his previous way of life. Although ʿAṭāʾī used Yūsuf Sinān's *Tezkire* for other entries, for the initiation of Yaʿḳūb Efendi, like that of Bālī Efendi, ʿAṭāʾī preferred not to narrate a different initiation dream which omitted his formerly wanton behavior and emphasized the future sheikh.[38]

[34] Necai Gamm, "Riyāżī's *Riyāżu' ş-Şuʿarā*", unpublished Ph.D. dissertation, University of Chicago 1976; pp. 90-119.

[35] The dated manuscript copies of these two works given by İpekten also support the popularity of the work of Ḳınalızāde instead of ʿĀşıḳ Çelebī among the seventeenth century readers. Among the 31 dated copies of Ḳınalızāde's work listed here, 23 were copied between the years 1004/1595- 1043/1633. Among the 15 dated copies of ʿĀşıḳ Çelebī's work, only two were dated from this period. The majority of the copies (10) were dated from 971/1563 to 988/1580. These numbers suggest that although the seventeenth century readers might have read ʿĀşıḳ Çelebī's work from earlier copies, they did not want to produce more copies. See İpekten, op. cit., pp. 55-56 and 59-60.

[36] *Ḥadāʾiḳ*, op. cit., p. 204.

[37] Yūsuf Sinān, *Risāle-yi Ḫalvetiyye*, Süleymaniye Ktp., MS., Esad Efendi 1372,, 30b-31b; For the same story transmitted from Yūsuf Sinān's work by an early seventeenth century *Ḫalvetī* sheikh, see Ḥulvī Maḥmūd Cemāleddīn, *Lemezāt-ı Ḥulviyye ez-Lemezāt-ı ʿUlviyye*, Fatih Millet Ktp., MS. Şeriyye 1100, 169b-170a.

[38] Changing attitudes towards the narration of wanton behavior after the second half of the sixteenth century has also been noted by Selim S. Kuru. In his study of the reception of an erotic work of the sixteenth century Ottoman poet Deli Birāder (d.1535), Selim S. Kuru argues that the second half of the sixteenth century was the beginning of a religiously more stratified era during which the erotic voice of this poet was constrained, stabilized, and appropriated, see Selim S. Kuru, forthcoming article entitled "Reading the Cannon from the Margins: Deli Birader and the Ottoman Literary Cannon" in *Empire and Ethnicity*, edited by Sarah A. Stein and Reşat Kasaba 2004. I thank him for allowing me to use this unpublished manuscript. For a discussion of the influence of the orthodox religious climate in the Ottoman art and architecture in the 1550s, see Gülru Necipoğlu "A Kânun for the State, A Cannon for the Arts" in *Soliman le Magnifique et son Temps*, Edited by G. Veinstein (Paris: 1992), 195-216. These articles explicate the need for further research on the depiction or neglect of wanton years in biographical works in the context of developments in the religious and moral attitudes during the late sixteenth century.

This emphasis on the future sheikh in initiation dreams is not unique to biographical works.[39] Sufi manuals from the same period display a similar concern for the importance of such dreams. Although dreams have always played a significant role in the spiritual development of a *Ḫalvetī* disciple, in the early seventeenth century we observe a new kind of interest in the dreams of a future sheikh. For example, in his work, the fifteenth century *Ḫalvetī-Aḥmedī* sheikh Aḥmed Şemseddīn-i Marmaravī (d.910/1504-1505) describes the initiation as a visit to the sheikh and discusses what the novice should say, how he should sit, and how he should address the sheikh.[40] In this manual, even though he emphasized the importance of dreams in the spiritual path and explained how an adept should relate his dreams to his sheikh, he does not mention any novices' dreams of a sheikh prior to initiation. However, Bolulu Himmet Dede (d. 1096/1684), a seventeenth century *Ḫalvetī-Şaʿbānī* sheikh, describes the initiation as choosing a sheikh from those whose miracle a novice had witnessed. Otherwise, he recommends the novices to pray God to show the future sheikh in a dream (*istiḫāreye yatmaḳ*).[41] During this time, so many adepts seem to have practiced this method of choosing a sheikh that another seventeenth century *Ḫalvetī-Şaʿbānī* sheikh, ʿÖmer Fuʿādī (d. 1046/ 1636), felt a need to warn his readers about the misuse of this practice. He noted that many adepts did not enter Sufism, because they waited for a sheikh to appear to them in their dreams. He warned these adepts not to defer their initiation in search of a dream.[42]

This new emphasis on the role of the future sheikh in the initiation, appeared at the same time that biographers chose to emphasize significant practices of the *Ḫalvetī* order in their biographies of its sheikhs. For example, when ʿAṭāʾī narrated the initiation of Bālī Efendi, like Muṣṭafā ʿĀlī, he could have avoided describing the role of the vocal *ẕikr* gathering. However, as we have already mentioned, the *ẕikr* gathering plays an important role in ʿAṭāʾī's entry. Both in the dream and daily life, Bālī Efendi decides to enter the lodge after hearing *loud* voices recollecting God's names. Interestingly, practicing vocal *ẕikr* was among the debated issues in the Ottoman learned circles during the sixteenth and the seventeenth centuries. *Ḫalvetī* sheikhs practicing vocal *ẕikr* had to confront their critics, mainly among the ulema, who found this practice contrary to the *şerīʿat*.[43] In the dream, Bālī Efendi refuses the invitation of the sheikh, excusing himself with his studies in *ʿilm*. However, when he meets with Ramażān Efendi the "second" time, he cannot resist anymore: he has witnessed a miracle of the sheikh. By narrating this dream and changes in Bālī Efendi's decision ʿAṭāʾī, like ʿAlī b. Bālī, reveals his sympathies for the practice of vocal *ẕikr*.[44] Thus, for him, the biography of Bālī Efendi became an opportunity to transmit his views on this controversial practice concerning the *Ḫalvetī* order.

[39] Katherine P. Ewing, "The Dream of Spiritual Initiation and the Organization of Self Representations among Pakistani Sufis", *American Ethnologist* 17.1: 1990.

[40] Aḥmed Şemseddīn-i Marmaravī, *Miʿyār-ı Ṭarīḳat*, transcribed with an introduction and notes by Mustafa Tatçı and Cemal Kurnaz, *Tasavvufi Gelenekte Miyarlar ve Karabaş-ı Veli' nin Miyarı* (Ankara: 2001), pp. 134-35. See also Ahmed Ögke, *Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, Hayatı, Eserleri, Görüşleri* (Istanbul: 2001); pp. 162-63, 248, 252-265.

[41] Bolulu Himmet Dede, *Ādāb-ı Ḫurde-i Ṭarīḳat*, transcribed by Tahir Hafızalıoğlu, *Vahdet Aynasında, Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler*, vol 1 (Istanbul: 2001), pp. 137-38.

[42] ʿÖmer Fuʿādī, *Menāḳıb-ı Şaʿbān-ı Velī*, transcribed with an introduction by Nihal L. Yazar in *Halvetiliğin Şaʿbaniyye Kolu Menakıb-ı Şaʿban-ı Veli ve Türbename*. (Ankara: 1985); pp. 102-5.

[43] For surveys of these debates, see Öngören, op. cit. pp. 369-384 and Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-ī Mīṣrī (1618-1694)", unpublished Ph. D dissertation, Harvard University, 1999; pp. 190-275.

[44] For ʿAṭāʾī's sympathetic views on vocal *ẕikr*, See *Ḥadāʾiḳ*, op. cit. p. 359.

Legitimizing a controversial sheikh

When discussing Bālī Efendi's controversial wealth and his intermission with the dead, 'Aṭā'ī's entry differs from that of 'Alī b. Bālī, which he rendered faithfully when relating the initiation of the sheikh. Unlike 'Alī b. Bālī, who did not take a side in his description of these debates, 'Aṭā'ī chose to support the sheikh and even legitimize him. According to him, the wealth of the sheikh was divine in origin, and even a miracle. Additionally, he notes that Bālī Efendi was able to communicate with the death. His dream of the deceased beloved constituted proof for it. These diversions from 'Alī b. Bālī helped 'Aṭā'ī to portray the sheikh in a more positive light vis-à-vis his critics.

'Aṭā'ī's wish to portray Bālī Efendi in a positive light was probably due to the relationship between the sheikh and 'Aṭā'ī's father Nev'ī Efendi (d.1007/1598). Nev'ī Efendi was a high ranking *'ālim*, a tutor for princes, and interested in Sufism. He was especially close with the *Ḫalvetī* sheikhs; In the *Ḥadā'iḳ*, 'Aṭā'ī wrote about his meeting with the sheikhs 'Alī Beg b. Ḫusrev (d.1018/1609) and Meḥmed Dā'ī (d. 1020/1611) in his house.[45] However, as noted by 'Aṭā'ī, Nev'ī Efendi had a special relationship with Bālī Efendi.[46] Nev'ī Efendi even wrote a mystical *mes̱nevī*, double rhymed poetry, narrating his spiritual development under the guidance of Bālī Efendi.[47] 'Aṭā'ī showed his respect for this relationship by discussing it in the biographical entry of Nev'ī Efendi.

With his respect for the sheikh, 'Aṭā'ī sought to respond to Bālī Efendi's critics. In his description, 'Alī b. Bālī did not take essay to take sides, but rather mentioned the existence of two different positions: those who believed in the spiritual power of the sheikh and those who did not. Muṣṭafā 'Ālī's account represented the views of the latter. On the other hand, Münīrī Belgirādī defended the sheikh by writing that he did not disperse the wealth because he found it as a danger to his disciples. 'Aṭā'ī chose another route to legitimize the sheikh, not even discussing his critics. He simply stated that the origin of the wealth was divine: it was a miracle. It is interesting that, in his response to the criticism, 'Aṭā'ī did not mention the critics. Was he aware of Muṣṭafā 'Ālī's dream? Would he have responded to it in his biography? Since fabricating dreams were considered as a great sin, readers of Muṣṭafā 'Ālī would not have doubted its sincerity. Moreover, many of the ulema from this period referred to dreams when describing the state of the dead in the afterlife. For Bālī Efendi, Muṣṭafā 'Ālī's dream of his desolate condition would have been interpreted most likely as his disgrace. Thus, even if 'Aṭā'ī had access to Muṣṭafā 'Ālī's biography of Bālī Efendi, he might have chosen not to refer to it. Consequently, 'Aṭā'ī's sympathies for Bālī Efendi seem to have influenced his portrayal of the controversial aspects of the life of the sheikh.

45 *Ḥadā' iḳ* , op. cit., pp. 597 and 600.

46 *Ḥadā' iḳ* , op. cit., p. 423.

47 Nev'ī Efendi, *Ḥasb-i Ḥāl*, Süleymaniye Ktp., MS. Hacı Mahmud Efendi, 3659/2. Since the work is a symbolic mystical *mes̱nevī*, there is no reference to any people. Also, there is not a section on dedication or a description of the reason for composition. Thus, *Ḥadā' iḳ* is the only extant source for the relation between Nev'ī Efendi and Serhōş Bālī. Unfortunately, I was unable to locate Hande Özer's unpublished senior thesis on this work, "Nev'ī'nin *Ḥasb-i Ḥāl*i", Marmara Üniversitesi, 1995, which might have clarified these problems for me.

Conclusion

This study demonstrates that Ottoman biographies cannot be considered as passive regurgitations of earlier sources. Through omission, emphasis, and alteration, Ottoman biographers shaped their biographies according to their interests and personal affiliations. A comparison of the *Ḥadā'iḳ* with earlier sources on the life Bālī Efendi suggests that during the late sixteenth century, any wanton behavior during the earlier years of a sheikh's life was considered to be problematic. At the same time that passages discussing drinking and love affairs was being deemphasized, the role of the future sheikh in an initiation to the Sufi path became emphasized. In the *Ḥadā'iḳ*, 'Aṭā'ī transmitted these late sixteenth-century developments. However, he also differed from his sources regarding the controversial wealth of the sheikh. Diverging from the work of 'Alī b. Bālī, his main source for this entry, 'Aṭā'ī promoted a favorable view of the sheikh against his critics.

The changes in the narration of the life of Bālī Efendi throughout the late sixteenth and early seventeenth centuries raise interesting questions: why did wanton activities of the sheikh discussed in earlier sources become problematic in the later works? Why did the dream narratives come to the foreground in the initiation narratives of biographers after 'Āşıḳ Çelebi? How did the society perceive the patronage received by the sheikhs? And how did these views change from one biographer to another in time? Only further research will allow us to shed light on these thus far unexplored questions about the changing perceptions and the different positions in Ottoman society, which a comparative reading of biographical works raises.

Türkiye Türkçesi ve Osmanlıca Sürecine İlişkin Tarihsel Bir İnceleme

Yusuf Oğuzoğlu*

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

Türkçe -tıpkı Latince gibi- bir çok lehçe ve dil doğuran bir ana dildir.[1] Doğan Aksan, Orhun ve Yenisey Yazıtları üzerinde yaptığı sözcükbilim, anlambilim ve biçembilim incelemelerine dayanarak, anlatım, yineleme, karşıt kavramların kullanılışı ve söz sanatlarından yararlanılmış olması nedenleri ile, Türkçenin bu dönemde bir yazım dili niteliği taşıdığını belirtir.[2]

Türkçe, Türkmenlerin Anadolu'ya yerleşmelerinden sonra yeni bir oluşum geçirmiştir. Andreas Tietze, Türkçenin bu dönemini Türkiye Türkçesi, Eski Osmanlıca, Orta Osmanlıca ve Bugünkü Standart Türkiye Türkçesi olarak ele alır.[3] Şinasi Tekin ve Andreas Tietze Türkiye Türkçesinin Anadolu'da yazı dili olarak ilk kuruluşunu XIV. yüzyıl olarak kabul ederler.[4]

Bu dönemde Farsça yapıtlar veren Mevlâna Celâleddin-i Rûmî ve Sultan Veled gibi kültürel şahsiyetler olmasına rağmen genelde Eski Anadolu Türkçesi yazı dili olma özelliğini taşımıştır. Buhara'nın güneyinde Belh'de doğan (1207) Mevlâna şiirlerini Farsça yazmış ancak Farsça olarak /aslem turkest, eğerçi, parsî guyem; her ne kadar Farsça söylüyorsam da aslım Türk'tür/ der. Mevlâna'nın 1226'da Karaman'da doğan oğlu Sultan Veled Türkçe şiir denemelerine de girişmiştir.[5]

Osmanlı Devleti'nin merkezileştiği ve klasik kurumlarının oluştuğu XV. yüzyılda Türkçe yazışma adabı benimsenmiştir. Şinasi Tekin, bu Türkçe yazışma geleneğinin Osmanlılar'ın Anadolu'daki siyasi başarılarından çok önce, Aydın-Kütahya-Konya kültür çevrelerinde (Orta ve Batı Anadolu) ortaya çıkmış olduğunu belirtir.[6]

XIV. yüzyıl başlarında eser veren Âşık Paşa yazı dili olarak Türkçeyi ne kadar önemsediğini dile getirmiştir:[7]

Kamu dilde varıdı zabt u usûl — *bunlara düşmişidi cümle 'ukûl*
türk diline kimsene bakmazıdı — *türklere hergiz gönül akmazıdı*
türk dakı bilmezidi ol dilleri — *ince yolı ol ulu menzilleri*
bu garîb-nâme anın geldi dile — *kim bu dil ehli dakı ma'nî bile*
türk dilinde ya'nî ma'nî bulalar — *türk ü tâcik cümle yoldaş olalar*
yol içinde bir birini yirmeye — *dile bakup ma'nîyi hôr görmeye*
tâ ki mahrûm olmaya türkler dakı — *türk dilinde anlayanlar ol hak[k]ı*

[1] Türkçenin kökenine ilişkin bkz. Doğan Aksan, *En Eski Türkçe' nin İzlerinde*, Simurg Yay., İstanbul, 2000.

[2] Doğan Aksan, *a.g.e.*, s. 141.

[3] Andreas Tietze, *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı*, Birinci Cilt, Simurg Yay., İstanbul-Wien, 2002, s. 26.

[4] Şinasi Tekin, "XIVüncü Yüzyıla Ait Bir İlm-i Hâl: Risâletü'l-islam", *WZKM*, c.76, Viyana, 1986, s.279-292. Şinasi Tekin, "XIV. Yüzyılda Yazılmış Gazilik Tarikası "Gaziliğin Yolları" Adlı Bir Anadolu Türkçesi Metni ve Gazâ/Cihad Kavramları Hakkında", *Journal of Turkish Studies, Türklük Araştırmaları Bilgisi*, volume 13, 1989, Ed. Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1989, s. 56.

[5] Doğan Aksan, *Türkiye Türkçesi' nin Dünü, Bugünü, Yarını*, Bilgi Yayınevi, 2.basım, Ankara, 2001, s. 49-50.

[6] Şinasi Tekin, "Fatih Sultan Mehmed Devrine Âit Bir İnşâ Mecmuası", *Journal of Turkish Studies, Türklük Araştırmaları Bilgisi*, vol. 20, 1996, s. 290.

[7] Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin Âşık Paşa'nın *Garîb-Nâme*'sinden aldıkları bu dizeleri *Journal of Turkish Studies*'in bazı ciltlerinde ilk sahife yapmışlardır. (Örneğin C. 13/1989)

Yunus Emre, Elvan Çelebi, Hacı Bektâş-ı Velî ve Hacı Bayrâm-ı Velî gibi geniş kitlelere ulaşan şahsiyetler, bu dönemin Türkçesini özgün biçimde kullandıkları gibi, etki güçleri ile daha sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamışlardır.[8] Mesalâ Yunus Emre, duygularını basit, sade bir anlatımla dile getirmeyi aşarak özeleştiri yapabilmenin erdemini Türkçeyi kullanarak filozofça belirtmeyi başarmıştır.[9]

Sen iy gafil aşgıl gözün fikrün yavlak uzatmagıl
Bakgıl kendü dirlüğüne kimse aybın gözetmegil

Eski Anadolu Türkçesinin klasik örneklerinden olan Hatiboğlu'nun *Bahrü'l-hakayık*'ı,[10] Anadolu kültür çevresinin varlığını kanıtlamaktadır. 1387 yılında Germiyan Honas'da doğan Hatiboğlu, Sultan II. Murad'a ve Karamanoğlu Mehmed Bey'in şehzadesi Halil Bey'e eserler sunmuştur. Eski Anadolu Türkçesi ile yazdığı *Ferahnâme*'de *"Türkî dilde nazmidüp kıldum tamam"* demektedir:

Türk dilinde ben bu sözi söyledüm	*Terceme kıldum hem nazmeyledim*
Çün temam oldı bu söz kıldum nazar	*Söz nizamın naşiden kıldum hazer*
Fikridüp gördüm ki bu çerh-i giran	*Kıldı peyda devr bir sahipkıran*
Başına irgürdi devlet tacını	*Ol toyurdı âlemin muhtacını*[11]

Anadolu sahasında yazılmış XIV. yüzyıla ait bir başka Türkçe metin de aynı dil özelliklerini taşımaktadır:[12]

Ve eger müsülmânlar çerisi kuvvatlu olursa kâfir ile illik eylemek gerekmez. Ve eger za'îf olsalar illik eyleseler kayurmaz. Ve eger illik üzerine 'ahd ve kavul eylemiş olsalar, girü sonra savaşı maslahat görseler, / kâfirlerün begine diyeler kim: "Bilmiş olgıl! Sulhumuz bozduk!" diyeler. Ve eger kavul sımak evvel kâfirlerden olursa, begleri dahı anı bilürse, "bilmiş olun sulhumuz bozduk!" dimezden öndin müsülmânlar anlarunıla savaşa başlayalar.

XV. yüzyıla ait Eski Anadolu Türkçesi ile yazılmış olan *Otman Baba Vilâyet-nâmesi*, Otman Baba dervişlerinden Küçük Abdal tarafından yazılmıştır. Kullanılan yazı dili ile onun okurları arasındaki işlevsel ilişkiyi ortaya koyan bir örnektir:[13]

... târih-i Nebevînin sekizyüz otuz üç yılından sonra Rûm vilâyetinde bir/Kutb'ul-Aktâb zâhir oldı ve da'vâsı bu idi kim Muhammed ve Îsâ ve Mûsâ benim dir idi /ve evliyâ'ullâh içinde ana Husam Şah dirler idi; ism-i zâhiri avâm içinde Otman/Baba dirler idi ve kendözi Oğuz dilin söyler idi ve cism-i hey'eti yassı yağrınlu /ala gözlü ve kızıl benizlü, mücessem heybetlü, nazarda ibretlü ve zâhirde kuvvetlü ve bâtında /bî nihâyet, kimse sırrına irmez idi ve kendünin nutkı dahı abdallarına eyle idi kim benim /sırrıma sultanlar dahı irmez, siz kaçan irersiz dir idi ve ben yerden göğe demür direğin /benden key pehlevan gerekdir kim bir yonga kopara dir idi; eyle olsa, var

[8] Ahmet Kabaklı, *Yunus Emre*, 7. baskı, Türk Edebiyatı Vakfı Yayını, İstanbul, 1991, Elvan Çelebi, *Menâkıbu' l-Kudsiyye fî Menâsıbi' l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 1995, Hacı Bektaş-ı Velî, *Makalat*, yay. Esad Coşan, sad. Hüseyin Özbay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1996.

[9] *Yunus Divanı*, haz.F. K. Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1986, s. 86.

[10] Hatiboğlu, *Bahrü' l-hakayık*, yay. İsmail Hakkı Ertaylan, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul, 1960.

[11] *Bahrü' l-hakayık*, s. 18.

[12] Şinasi Tekin, "XIV. yüzyılda Yazılmış Gâzîlik Tarîkası...", s. 159.

[13] Abdülbaki Gölpınarlı, "Otman Baba Vilâyet-nâmesi", *Journal Of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları*, volume 19, 1995, ed. by Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin. *Abdülbaki Gölpınarlı, Hatıra Sayısı I*, ed. Ahmet Turgut Kut-Günay Kut, Harvard University, 1995 (Murat Bardakçı tarafından yayına hazırlanmıştır).

kıyâs eyle /kim ne dimek olur. Eğer zâhirde, eğer bâtında ve bir kimse bilmez idi kim kandandur ve ne yerlidür / Bî mekân ve bî nişan idi; gâh dağda ve gâh taşda, gâh külhanda, gâh vîranda /ve gâh imâretde ve gâh harâbâtda ve gâh mescidde; kimse anun hâlinden haberdâr degül idi.[14]

Türkiye Türkçesinin yazı dili olarak kullanılmasının tarihsel arkaplanı

Bir dilin yazı dili olarak kullanılması, ilgili dönemin düzeni ile yakından ilgilidir. Devlet bürokrasisinin tesisi, mali usullerin kullanılması, hukukun kurumlaşması ve özellikle kent kurumlarının oluşması böyle bir süreç için gerekli şartlardır. XI. yüzyılın sonlarında Tükmenler'in Anadolu'da yoğun biçimde yurt tutmaları ile birlikte bu ülkede yeni bir düzen kurulmaya başlanmıştı. Daha sonra kültürel kimliğe dönüşecek olan bu değişimin köklü bir tarihsel zemine dayandığını söyleyebiliriz.

Yönetilen kesimle uyumlu bir devlet anlayışının tesis edilmesi

Türkiye Türkçesinin yazı dili olarak kullanıldığı süreçte, tüm toplumsal ünitelerin konumunu adaleti uygulayarak korumayı amaçlayan bir düzen vardı. Bu anlayış *Siyâsetnâme* yazarları tarafından aktarılan, bir yönetim felsefesini içeriyordu.

Orta Doğu devlet anlayışının oluşumunda Bizans ve Sasanî İranı'nın önemli payı vardır. Birisi Roma'nın, öbürü ise eski Ahamaniş'lerin mirasçısı olan bu iki siyasal sistemde, mali ve idari kontrol görevi ile bayındırlık ulaştırma gibi hizmetler bir merkez tarafından değil, önemli ölçüde küçük birimler tarafından yerine getirilmekte idi.[15] Böyle bir düzende yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki de yaşatılmış oluyordu. Sasanî idaresinin son dönemlerinde devlet adamlarına etkin bir yönetimin nasıl olması gerektiğini göstermek amacıyla pek çok eser yazılmıştır. Bunlar *Andarznâme* ya da *Pendnâme* genel başlığı altında toplanmaktadır.[16]

Orta Doğu-İslam geleneğinin göreceli olarak hakim olduğu bölgelerde, Sasanî örneğine benzer şekilde yöneticilere öğüt verme ve iyi bir devlet adamı ile iyi bir yönetim nasıl olması gerektiği konusunda geniş bir literatür ortaya çıkmıştı. Mesela Keykavus'un yazdığı *Kâbusnâme* buna iyi bir örnek olarak gösterilebilir.[17]

Farabî de, Orta Doğu devlet felsefesine katkıda bulunup yeni bir yorum getiren bir şahsiyettir. Farabî, (874-950) islamda din-devlet ilişkisini akıl kullanarak yorumladı. Felsefenin siyasal öğretinin içine girmesi olaya yeni bir yön vermişti. Çünkü felsefe esas olarak hakikate sahip olma değil, hakikati arama işi idi. Oysa siyasal teolojide, teoloğun araştırmasının sınırları ilahi

[14] Abdülbaki Gölpınarlı, "a.g.m.", s. LIX.

[15] İlber Ortaylı, *Türk İdare Tarihine Giriş*, Turhan Kitabevi, Ankara, 1996, s. 5, 6., Ann K. S. Lambton, "Islamic Political Thought", *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Variorum Reprints, London, 1980. s. 404.

[16] İslamiyet yayıldığında bu defa eski Sasani etkisi altında, ancak "âdâb" genel başlığı altında eserlerin ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu eserlerde ahlaki kurallar, hükümet idaresi, üst düzey yöneticilerin uyması gereken teşrifat kuralları, gündelik yaşam gibi konular işlenmekteydi. Geniş bilgi için bkz. Halil İnalcık, "Turkish and Iranian Political Theories and Traditions in Kutadgu Bilig", *The Middle East and The Balkans Underthe Ottoman Empire*, Indiana University Press, Bloomington, 1993, s. 3.

[17] Bu çalışma özellikle 14. ve 15. yüzyılda Farsçadan çeşitli defalar Türkçeye çevrilmiştir. Örneğin 741/1340-41 yılında Şeyhoğlu Mustafa'nın, Germiyanoğlu Süleymanşah Mehmed için, 835 yılında ise Mercümek Ahmet'in II. Murad için birer çeviri yaptıklarını biliyoruz. Daha fazla bilgi için bkz. Eleazar Birnbaum, *Mütercimi Meçhul İlk Türkçe Kabusnâme*, Harvard University Press, Cambridge, 1981, s. 4, 5. *Kâbusnâme*'ye göre İdareci "bir güneş gibi" kendinde yararlananlara eşit davranmalıdır. Aksi halde düzen bozulur ve halk yerini terk eder. Ne halkı itaat altına alan askerin, ne de onlara yiyecek sağlayan halkın tarafını tutmamak gerekir. Askeri sınıfın niteliği üzerinde de duran yazar, karışık gruplardan oluşturulmadığı takdirde idareyi kontrol altına alacakları uyarısını yapar. Bkz. Lambton, 1971, s. 423. Ann K. S. Lambton, "Islamic Mirrors for Princes", *La Persia nel Medioevo*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971, s. 422.

yasa tarafından çizilmekte ve bu yasanın kendisi sorgulanamaz bir mutlaklık taşımaktaydı. Farabî bir bakıma filozofun toplumla diyaloğunu tesis etti: *"Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca mutluluğu elde etmesi için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları* yapması gerekir".[18] Bu anlayış, yönetimi halktan kopuk, ulaşılmaz bir yüksekliğe çıkarma yerine, günlük yaşamı ve dolayısıyla da yönetilenleri önemseyen bir felsefeyi içermekteydi.

Devlet/siyaset konusunda yazanlar arasında en önemlilerden birisi, yaptığı etki açısından Gazalî ve onun çalışması olan *Nasihatü'l-Mülûk*'tur. Bu kitap Selçuklu Sultanı Melik Şah'a (1108-1118) sunulmuştur. Gazalî, sultanın sorumluluklarından ve reayanın haklarından bahseder. Ancak unutulmaması gereken özellik, her iki kavramın da ahlaki açıdan ele alınmış olmasıdır.[19]

Yönetici kimliği içinde uygulamadan yola çıkarak devlet/siyaset olgusunu yorumlayan düşünürlerin başında, hem Selçuklu Sultanı Alparslan hem de Sultan Melik Şah için uzun yıllar vezirlik yapmış *Nizamü'l-Mülk* gelir (1018-1092).[20] *Nizamü'l-Mülk*, imâmet teorilerine itibar etmeden güçlü bir merkezi idarenin nasıl olması gerektiğinin üzerinde durur. İmâmet sorunu dışında, *Nizamü'l-Mülk*'ün kaygıları da aynıdır. Buna göre, Sultan suçluları cezalandırmalı, herkesi *hak ettiği konumda* tutmalıdır.[21]

Selçuklular döneminde eski İran, İslam ve Orta Asya geleneği bir araya getirilerek yeni bir oluşum ortaya konulmuştur. Bu süreçte ortaya çıkan kurumlar ve anlayış, kendisinden sonra gelenleri, özellikle de Osmanlıları etkilemiştir.[22]

Türkmenlerin Anadolu'ya egemen olmaları

XIII. yüzyılın sonlarında Anadolu'da derin siyasal değişiklikler oldu. Özellikle Orta ve Batı Anadolu ile Marmara uç bölgesini etkileyen olaylar, XIV. yüzyıl başlarken Türkçenin bir yazı dili olarak yükselişini hazırlayan düzenin oluşmasını sağladı.

1284 yılında İlhanlı Hükümdarı Argun Han, Anadolu Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev'i idam ettirerek yerine Gıyaseddin Mesud'u seçmişti. Türkmen, Karaman ve Eşrefoğlu beylerinin müdahalesi üzerine, Anadolu'ya büyük bir Moğol ordusu gönderildi. Artık Anadolu Selçuklu sultanı, Moğolların elinde bir oyuncak durumuna gelmişti.

Tarihçi Dukas dönemin Türk beylerini ve etkinlik alanlarını belirtir:

> Asya'nın meşhur şehirlerinden biri olan Efesos ve Karia Eyaleti Mantahia (Menteşe) tarafından, İzmir'e kadar Mağnisa ve bütün Magedon Eyaleti Saruhan tarafından, bütün Frigia Eyaleti Germiyan tarafından, Asu şehrinden başlayan ve Çanakkale'ye imtidat eden büyük Frigia Karesi tarafından Bithinia kâmilen ve Paflagonia kısmen Osman tarafından zaptolundu. İsimlerini yukarıda zikrettiğim kimseler Türk beyleri idiler.[23]

[18] Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İstanbul, 1999, s. 94-96.

[19] Ann K. S. Lambton, "The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Muluk of Ghazali", *The Islamic Quarterly*, 1, I, 1954, s. 48, 49.

[20] *Nizam-ül Mülk* 1018-1092 yılları arasında yaşamıştır. Asıl adı Hasan bin Ali Tusî'dir. Erken dönem hayatı hakkındaki bilgilerimiz sınırlıdır. Vezirlik yaptığı dönemde Selçuklular en parlak dönemlerini yaşamışlar ve O'nun bir suikasta kurban gitmesi sonucu ölümünden sonra gerileyerek çökmüşlerdir. *Nizam-ül Mülk* Osmanlılar döneminde zirveye ulaşan merkezileşme çabalarının öncüsüdür denilebilir. O'nun fikirlerini Melikşah'a sunduğu *Siyasetnâme* isimli kitabından takip edebiliyoruz.

[21] İnalcık, 1993, s. 6, Birnbaum, Eleazar, *Mütercimi Meçhul İlk Türkçe Kabusnâme*, Harvard University Press, Cambridge, 1981.

[22] Bu bağlamda konunun genel çerçevesi için bkz. Nurcan Abacı, *Osmanlı Hukuku' nun Bursa Şehrinde Uygulanması, (17. yüzyıl)*, Kültür Bakanlığı Yay, Ankara., 2001.

[23] Bkz. Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. V. L. Mirmiroğlu, İstanbul, 1956, s. 5.

Selçuklu Sultanı tarafından Karahisar-Kütahya yüksek yaylasına yerleştirildiği anlaşılan Germiyan Türkmenleri, Sultan'ın İlhanlılar'a iyice bağımlı olmasından sonra Karamanoğlu Türkmenleri ile bağımsız hareket etmeye başlamışlardı.[24]

Dönemin Batı Anadolu'daki etkin siyasal gruplarından biri de Menteşe Türkmenleri idi. Menteşe Bey 1261 yılından itibaren Muğla (Karia) sahasında genişledi.[25] Türkmenlerin Batı Anadolu'daki yeni faaliyetleri bölgedeki dengeleri değiştirmiş, Ege'de önemli çıkarları olan Venedik ve Cenevizliler yeni bir konum almışlardı. Meselâ, Venedik'e ait Negroponte (Ağriboz)'dan gelen bazı tüccarlar Fethiye (Makri)'ye yerleştiler.[26] Denizli bölgesi, Menteşe Türkmenleri'nin demografik ve iktisadi dayanağını teşkil ediyordu. Bu Türkmenler daha 1280'lerde Güzel-hisar (Tralles) ve Sultan-hisar'ı (Myssia) fethetmişlerdi.[27]

XIV. yüzyıl başlarında Batı Anadolu'da Foça (Phocaea), denizin dolmasıyla Efes'in yerini alan Selçuk (Ayasolug), Kuşadası (Scala Nuova) ve Balat (Miletus) limanları canlı ticaret merkezleriydi. Bizanslılar giriştikleri son hamle sırasında, Cenevizlilerin yardımıyla İzmir'i geliştirmişlerdi.[28] Ancak Germiyan Subaşısı Aydınoğlu Mehmed Bey, Menteşe Bey'in damadı olan Sasa Bey'le birlikte Manisa, Tire ve Efes'i zaptetmişti. Daha sonra Sasa Bey saf dışı bırakılarak bu sahada Aydınoğlu Beyliği ortaya çıkmıştı. Aydınoğlu Mehmed Bey'in (1308-1324) İzmir'i ele geçirmesi (1317) Levanten dünyasında büyük bir dalgalanmaya sebep olacaktır.[29] Bu arada Batı Anadolu'da Manisa'nın kuzeyinde Yund Dağları ile doğusundaki arazide oturan Saruhan Bey (1302-1345) de kendi beyliğini kuracak ve Foça'ya doğru genişleyecektir.[30]

1333 yılında Anadolu'yu gezen İbn-i Batuta, Türk beylerini kendi kentlerini geliştiren, kültüre önem veren birer sultan olarak tanımlar.[31] Şinasi Tekin'in dikkati çektiği, Karaman-Germiyan-Saruhan sahası Anadolu'nun XIII. yüzyılda altyapısı kurulmuş kentleri ile kültürel ilişki içinde idi. Mesela, Mardin'de Türkmen Artuk Oğulları Beyliği'nin oluşturduğu Hatuniyye, Şehidiyye, Hüsamiyye, Muzafferiyye medreseleri bu sıralarda faaliyetteydi.[32] Konya'da ise İplikçi (Altın-pa), Tacü'l-Vezir, Sırçalı, Nizamiyye, Atabey, Darülhadis, Büyük Karatay, Kemaliyye (Küçük Karatay) medreseleri gibi bilim-eğitim kurumları vardı.[33]

Osmanlı devletinin, "devlet" tanımına uygun biçimde ortaya çıkması XIV. yüzyıl başlarında gerçekleşmiştir. Bu tarihlerde, Anadolu'nun Marmara uç bölgesinde yaşayan halkın siyasal yönetim olarak bağlandığı bir düzen kurulmuştu. İlk Osmanlı ordusu, şehir ve kasabalarda adaleti uygulayan kadı/mahkeme, mülkiyet düzeninin ana unsurları olan dirlik/vakıf kurumları bu sıralarda oluştu. Ahi geleneklerine dayalı esnaf örgütünün gerçekleştirdiği üretim-ticaret etkinlikleri ile, canlı kültürel unsurların beslediği toplumsal yaşam, bu yeni düzeni tamamlamaktaydı.

İlk Osmanlı sultanları, devletin kuruluşuna katkı sağlayan gazileri ve ailele-

[24] Germiyanoğulları hk. bkz. Mustafa Çetin Varlık, *Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429)*, Ankara, 1974; İsmail Hakkı Uzuncarşılı, *Anadolu Beylikleri*, II. TTK Yay, Ankara 1969; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, TTK Yay, İstanbul, 1971.

[25] Bkz. Uzunçarşılı, 1969, s. 70 vd.

[26] Bkz. E. A. Zachariadou, *Trade and Crusade, Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydın (1300-1415)*, Venice, 1983, s. 3.

[27] Bkz. Zachariadou, 1983, s. 105-107. Menteşe Oğulları Beyliği için bkz. Paul Wittek, Menteşe Beyliği, çev. O. Ş. Gökyay, Ankara, 1944. Denizli bölgesi için Bkz. Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, 2. baskı, Ankara, 1972, s. 161, 162.

[28] Bkz. Daniel Goffman, *İzmir ve Levanten Dünya (1550-1650)*, çev. A. Anadol-N. Kalaycıoğlu, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 1995, s. 2.

[29] Bkz. Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya ilişkileri I*, İstanbul, 1990, s. 158 vd. Ayrıca bkz. Nicolas Oikonomides, "The Turks in Europe (1305-13) and The Serbs in Asia Minor (1313)", *The Ottoman Emirate 1300-1389*, ed. by. Elizabeth Zachariadou, Crete University Press, Rethymnon, 1993, s. 159 vd.

[30] Bkz. Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası*, TTK Yay, Ankara 1989, s. 17-22, Çağatay Uluçay, "Saruhanoğulları", İA, X, s. 239-244. Bosworth, s. 323, Çağatay Uluçay-İbrahim Gökçen, *Manisa Tarihi*, İstanbul, 1939, s. 22 vd.

[31] Bkz. Muhammed et Tancî, *İbn Batuta Seyahatnâmesi*, yay. Mümin Çevik, I, İstanbul, 1983.

[32] Bkz. Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul, 1969, s. 114 vd.

[33] Bkz. Özer Ergenç, *XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya*, Ankara Vakfı Yay., Ankara, 1995.

rini koruyucu bir siyaset izleyerek onlara yönetimde görevler verdiler. Böylece bir bakıma, bu kadrolarla Türkmen tabanı ile yakınlık sürdürüldü: Mesela, Gazi Genek Bey Bilecik fethi sırasında (1299) Konya'dan gelerek Osman Gazi'nin hizmetine girmişti. Kendisine Sultan Höyüğü (Eskişehir) dirlik olarak verildi. İlyas Bey, Orhan Gazi zamanında Gelibolu Sancak Beyi olmuştu. Torunu Hızır Bey, dedesinin zeameti olan Sultan Höyüğü'nü tasarruf etmiştir. Oğlu Bazarlu Bey, Ankara Savaşı sırasında Sultan I. Bayezid'in yanında yer almıştır. O'nun oğlu Hacı Genek Bey, İstanbul'un fethine katılmış, gösterdiği başarılar sonucu kendisine Edincik zeamet olarak verilmiştir. Nihayet onun oğlu, Türk Firdevsî olarak tanınan Şerefüddin Musa, Sultan II. Mehmed ve Sultan II. Bayezid'in teşvikleri ile eserler vermiştir. Tam bir Abdalân-ı Rum özelliği taşıyan bu ailenin kimliğini ikiyüz yıl sürdürmüş olması ilginçtir. 1453 yılında Edincik'te doğan Şerefüddin Musa'nın ilk yaşantısı Balıkesir-Bursa yöresinde geçmişti. Yazılarında Seyyid Battal Gazi ve Hacı Bektaş-ı Veli hakkında övgü dolu sözlere rastlanması dikkati çekmektedir.[34]

Sivil toplumsal ünitelerin önem kazanması

Halil İnalcık'ın Derviş ve Sultan'ı analiz eden incelemesinde belirttiği gibi, Kutb-ül Aktab/İnsan-ı Kâmil felsefesinin yerzüyündeki temsilcisi olarak kabul edilen Abdallar, yörükler/Türkmenler arasında büyük itibar görmekteydiler.[35] Onların halk desteğine dayalı bu konumları, Sultanlar nezdindeki saygınlıklarının başlıca sebebi olmalıdır. Şerif Mardin de tasavvufi kurumları, tekkeler ve diğer "din" eksenli eğilimleri, cemaatsel yapıları sebebi ile Osmanlı toplumunda "sivil toplum"u çağrıştırıcı roller olarak tanımlar.[36]

Bu guruplar, Anadolu'da 1220'lerde başlayan Moğol istilası sonucu etkin hale gelmişlerdi. Kimileri, büyük kültür merkezlerinde tutunup seçkin tabaka arasında etkili olmaktaydılar. Kimileri ise, medreselerin henüz nüfuz edemediği göçebe ve yarı göçebe çevrelerde yer bulmuşlardı.[37]

Orhan Gazi döneminin etkili sivil liderlerinden birisi de aynı zamanda Bursa'nın fethine katılmış bir gazi olan Geyikli Baba idi. Sultan'ın Geyikli Baba, ile ilişkileri Neşrî'de özel bir bölüm olarak yer alır:

> Rivâyet iderler ki, çünki Orhan Gazi Bursa'ya geldi, Bursa'da bir imâret yapdırub dervişleri teftiş itmeğe başladı. İne-Göl yöresinde Keşiş-Tağı (Uludağ) yanında bir nice dervişler gelüb karar tutmışlardı. Ammâ içlerinde bir derviş varidi, dağda geyicüklerle yürürdi. Turgud Alp ana muhabbet itmişdi. Dâim anunla arkadaşlık iderdi. Turgud Alp ol vakıt gayet pîr olmışdı. Orhan Gazi'nün dervişleri teftiş itdüğin işidüb âdem gönderüb eyitdi: benüm köylerüm dâiresinde bir nice dervişler geyüb vatan edinmişlerdir. İçlerinde bir derviş vardır. Geyicüklerle musâhabet ider, hiç geyicüklerden biri andan kaçmazlar, hayli mübarek kişidür didi. Orhan Gazi işüdüb kimün mü-

[34] Fatma Büyükkarcı, *Firdevsî-i Tavil and His Da' vet nâme*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, s. 1-2.

[35] Bkz. Halil İnalcık, "Derwish and Sultan An Analysis of the Otman Baba Vilâyetnâmesi" *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Essays on Economy and Society, Indiana Universty Press, Bloomington, 1993, s. 19-36.

[36] Adem Çaylak, *Osmanlı'da Yöneten ve Yönetilen, Bir Şerif Mardin Çözümlemesi*, Vadi Yay., Ankara, 1998, s. 93.

[37] Ahmet Yaşar Ocak, "Selçuk ve Osmanlı Dönemi Tekkelerinde Dini-Tasavvufi Eğitime Genel Bakış", *Türkiye I. Din Eğitimi Semineri*, Ankara, 1981, s. 73, 74. Türkmen topluluklarını etkileyen ve kültürel yapıya canlılık katan bu toplumsal-kültürel üniteler için ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Menakıbnameler*, 2. baskı, TTK Yay., Ankara, 1997, s. 18-26, Suraiya Faruqhi, "Vakıf Administration in Sixteenht Century Konya", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. XVII, Part II, May 1974, s. 146. Bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds, The Construction of Ottoman State*, Berkley-Los Angeles, London, 1995, s. 134, Tekeli, İlhan, Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğunda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, TTK Yay., Ankara, 1993, s. 9.

ridlerindendür, sorun deyü yine kendüden istisâr itdiler. Derviş eyitdi: Baba İlyas müridiyem ve Seyyid Elvan tarîkındayım dedi. Gelüb Orhan Gazi'ye didiler. Varun, dervişi bunda getürün didi. Dervişi davet itdiler. Gelmedi. Ve dahi eyitdi: zinhar Orhan Gazi dahi bunda gelüb, beni günaha koymasun didi. Bu haberi Orhan Gazi'ye didiler. Yine âdem gönderüb eyitdi: bizüm derviş hazretiyle buluşmak elbette maksûdımuzdur. Niçün gelmez veya bizi anda varmağa niçün komaz didi.[38]

Orhan Bey-Geyikli Baba ilişkisi XVI. yüzyıl Osmanlı Tahrir Defterlerine de yansımıştır: *"Geyikli Baba Karyesi (Baba Sultan) Orhan Bey'den Baba'ya vakıftır, hane 34"*. Geyikli Baba Evkafı içinde, hamam, değirmen, Bursa'da iki dükkân, Baba Sultan Köyü'nde bahçeler, kestane ve ceviz ağaçları vardı. Yıllık geliri 7783 akçaydı. Ayrıca, bu vakfa bağışlanan altı bin vakıf akça "istirbâh olunup" (ribaya-faize verilip) gelirinden ne hâsıl olursa, hamam ve değirmenin onarımına harcanıyordu.[39]

Anadolu'nun uç alanlarındaki beyler, Türk beyleri, kendilerini halk içinde meşru bir zemine oturtabilmek için sufi çevrelere de yakınlık gösteriyorlardı. Mevlânâ Celaleddin'in torunu Ulu Ârif Çelebi (öl.1320) peş peşe yaptığı seyahatlerle, Menteşeoğulları, Aydınoğulları, Germiyanoğulları ve Eşrefoğulları beyliklerinde Mevlevîliği tanıtıp yerleştirmeyi başardı.[40]

Türkmen Beyleri halk tabanındaki ahi grupları ile yakınlık içindeydiler. Öyle ki, Sultan I. Murad'ın Karamanoğulları devletine tabi topraklardaki Ahiler üzerinde bile etkisi vardı. Şinasi Tekin tarafından yayınlanan kayıtlara göre, Sultan I. Bayezid *"Be-hanedân-ı hazret-i hüdavendigâr-ı a'zâm"* mensubu olarak gösterilmektedir.[41] Niğde şehri adına, bir ahi şeyhi tarafından Sultan I. Bayezid'in beline "kemer-i hidmet" bağlanmıştı. Edirne'de Şehzade Mustafa'nın, devlet merkezi olan Bursa'yı ele geçirmek üzere geldiği sırada Ahilerin son derece etkili bir konumda olduğunu görmekteyiz. Bursalı'lar adına gönderilen "Ahi Yakub ve Ahi Kadem" Şehzade Mustafa ile şehirli arasında arabuluculuk yapmışlar, savaş çıkmasını önlemişlerdi.[42]

Dönemin etkili toplumsal önderlerinden biri de Sultan II. Murad'a kılıç kuşatmış olan Emir Sultan'dı.[43]

Seyyid Ali Sultan *Vilayetnâme*'sinde yer alan kayıtlar dervişlerin Rumeli'nin fethinden sonra da sivil önderler olarak önemlerini koruduklarını gösterir. Horasan'daki yurtlarından Rum illerine giden Seyyid Ali Sultan ile yoldaşları, Rumeli'ye geçmek üzere bekleyen Osmanlı sultanına katılmışlardı. Bu dervişler daha sonra Dimetoka yakınlarına yerleşmişlerdi.[44]

Vakıf düzeni ile sürekli gelir kaynaklarına sahip olan şeyh ve dervişler, taşıdıkları öğretileri Osmanlı düzeninde uzun süre yaşatmışlardır. Bu bağlamda Sarı Saltuk örneğini vermemiz mümkündür. Baba İshak taraftarlarından sanılan XIII. yüzyılın derviş gazisi Sarı Saltuk, Rumeli'ye kadar uzanan serüvenli bir yaşam geçirmişti. 1473 yılında Edirne muhafazası ile görevlendirilen Şehzade Cem, bölgede yaşayan Sarı Saltuk menkıbelerinden

38 Mehmed Neşri, *Kitâb-ı Cihannümâ, Neşri Tarihi*, Yay. F. R. Unat-M. A. Köymen, I. cilt, 3. baskı, TTK Yay., Ankara, 1995, s. 167-171.

39 Barkan, Ömer Lütfi, Enver Meriçli, *Hüdavendigar Livası Tahrir Defteri I*, TTK Yay., Ankara, 1988, s. 109, 110.

40 Ocak, 1996, s. 20, Feridun M. Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevîlik", *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul, 1995, s. 285.

41 Şinasi Tekin, "Fatih Sultan Mehmed Dönemine Ait Bir İnşa Mecmuası", *Journal of Turkish Studies*, 20, 1996, s. 272.

42 Aşık Paşazâde, 1947, s. 160, 161; Müneccimbaşı, 1995, s. 185, 186.

43 Uzunçarşılı, 1995, s. 532, 533. Emir Sultan Külliyesi için de zengin vakıf kaynakları tahsis edilmişti. Bursa'daki Serme Köyü ve yörük cemaatinin vergi gelirleri bu vakfa bırakılmıştı. Ayrıca At-Pazarı yakınındaki Eski Hamam ve Emir Sultan Mahallesi'ndeki Yeni Hamam ile Tahıl Pazarı'nın kira gelirleri de tahsis edilmişti. Emir Sultan Vakfı'na ait kaynaklar arasında, Gökdere'de bir değirmen, Bursa'da 14 ev, 26 dükkân, 34 bağçe bulunuyordu. Balıkesir'deki Sabunhane Mukatası geliriyle birlikte vakfın bir yıllık toplam hâsılatı 112.870 akçe idi.

44 Cemal Kafadar, "İki Cihan Aresinde", *Cogito Osmanlılar Özel Sayısı*, 19, yaz 1999, s. 50, 51.

etkilendi. Ebu'l-Hayr Rumi'den bunları bir kitapta toplamasını istedi. Yedi yıl süresince bütün ülkenin dolaşılması sonucu derlenen kayıtlardan *"Saltuk-nâme"* ortaya çıktı.[45]

İlk Osmanlı topraklarında da toplumun önde gelen kültürel şahsiyetleri için vakıflar tahsis edilmiş, bu bağlamda köyler ve mahalleler oluşmuştur. Örneğin Geyve merkezinde Ali Kemal Zâviyesi çevresinde bir yerleşim birimi vardı. Yine Geyve'de Durud Fakih Köyü Sultan I. Murad'ın verdiği vakıf belgesi ile "vakfiyet üzere" tasarruf ediliyordu. Bursa şehir merkezinde ise Hz. Emir (Emir Sultan), Şeyh Hacı Halife (Şeyh Abdüllatif-i Kutsî dervişleri), Hacı İlyas (Hoca İlyas), Mecnun Dede, Ahmed-i Dâi, Şeyh Hamidüddin-i Aksarayî (Somuncu Baba), Hoca Enbiya (Yalvaç oğlu), Kademeri, Hoca Naib (Koca Naib), Mevlânâ Fenarî (Molla Fenarî/Alaşar), Pîr Emir (Işıklar), Simaviyân, Monla Arab (Molla Arap/Balabancık) gibi mahalleler kurulmuştu.[46]

Osmanlıcanın bir yazı dili olarak ortaya çıkması

Yazı dilimizin Eski Anadolu Türkçesinden, Türkiye Türkçesinin dil devriminin başlangıcına kadarki (XV. yüzyıl sonları-XX. yüzyıl başları) dönemi Osmanlıca olarak adlandırılmaktadır.[47]

Bu süreçte, Arapça ve Farsça sözcükler ve kurallar Türkçede büyük bir yer tutmaya başlamıştır. İçinde hiç Türkçe sözcük bulunmayan şiirler yazıldığı gibi, Arapça, Farsça ve Türkçe karışımı şiirler de yazılmıştır. Mesela divan edebiyatı temsilcilerinden Baki'nin %65, Nefi'nin % 60, Nabi'nin ise % 54 oranında ödünç sözcük kullandıkları saptanmıştır.[48]

Osmanlıcanın egemen olduğu süreçte, eğitim-bilim alanında daha önce yaşanan zenginlik görülmez. Yapılan bir araştırmaya göre 1470-1603 yılları arasında ulemâ tarafından yazılan telif nitelikli 189 eserden sadece 20'si (%10.6) aklî bilimleri içeriyordu. Geriye kalan 169 eser (%89.4) tefsir, hadis, fıkıh, kelam, ahlak ve tasavvuf gibi dini içerikli konularla tarih, edebiyat, belagat gibi din dışı, fakat nakil geleneği bulunan ürünlerden ibaretti. XVII. yüzyılda 648 ulemâ tarafından sadece 32 telif eser yazılmıştı. XVIII. yüzyılın ilk 30 senesinde ise telif eser sayısı 13 olarak gözükmektedir.[49]

Osmanlıcanın kullanıldığı dönemde Osmanlı padişahları da yazılı eserler verdiler. Sultan II. Mehmed (Avnî), Sultan II. Bayezid (Adlî), Sultan I. Selim (Selimî), Sultan I. Süleyman (Muhib, Muhibbî, Meftûni), Sultan III. Murad (Murad, Muradî), Sultan I. Ahmed (Bahtî), Sultan II. Osman (Fârisî), Sultan III. Ahmed (Necîb), Sultan III. Selim (İlhamî, İlham, Selim, Selimî) divanı olan Osmanlı padişahlarıdır.[50] Kendileri Farsçayı, Osmanlıcayı kullandıkları gibi konuşma diline yakın Türkçe şiirler yazmışlar, Osmanlı diplomatikası kurallarına girmeyen özel, resmi kayıtlarını Türkçe kaleme almışlardır.

[45] Fahir İz, *Saltuk-Nâme*, Harvard University Press, Cambridge, 1974-1984, s. 1, 2.

[46] Barkan, 1988, s. 1-9, s. 401-405.

[47] Doğan Aksan, *Türkiye Türkçesi' nin Dünü, Bugünü, Yarını*, Bilgi Yayınevi, 2. basım, Ankara, 2001, s. 45-56.

[48] Kâmile İmer, *Türkiye' de Dil Planlaması: Türk Dil Devrimi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001, s., 40, 41. Krş., Doğan Aksan, "Köktürkçeden Bugüne Türkçede Ödünçlemeler Üzerine Bir Sözcük İstatistiği Araştırması", *Türk Dili*, XXXVI/313, Ankara, 1977, s. 344-347.

[49] Fahri Unan, "Osmanlı Merdreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller", *Türkiye Günlüğü*, 58, 1999, s. 97.

[50] Coşkun Ak, *Şair Padişahlar*, Kültür Bak. Yay., Ankara, 2001.

Padişahlara onaylanmak üzere vezir-i azamlar tarafından sunulan telhislerde padişah hattı ile yazılmış hükümler bulunmaktadır. Bu kayıtlar, Padişahların kendi el yazılarıyla kullandıkları Türkçenin özelliğini yansıtmaktadır.

Sultan III. Mehmed döneminde (1595-1603) artan devlet masrafları karşısında başdeftardarın sorumlu olduğu maliye hazinesi yeterli olamamıştı. Vezir Yemişçi Hasan Paşa Başdeftardar Mahmud'un padişaha ait iç hazineden para talep eden arzını Sultan III. Mehmed'e sunduğunda şu cevabı almıştı:

> Bunun gibi defterdârı bana ne arz eyledün yohsa benüm hazînemi kendüsine tîmar mı eyledi? Mevâcib içerüden, sefer içerüden, bunun gibi defterdâr ne kefrete yarar imdi defterdâr ben olmuşum bir dahı Mahmud vardur çağırdup ana da sual edesin.

Sultan III. Mehmed'e, Vezir Yemişçi Hasan Paşa, Kırım Hanı'nca talep edilen kadırgalar ve mühimmatla ilgili bir telhis gönderdi. Sultanın yazdığı kısa cevap şöyledir:

> Babalarımuz ve cedlerimüz niçe eylediler ise biz de ana göre eylerüz. Kânûndan taşra bir iş olmasun.

Bu dönemde hazinenin artan yükü bürokratik işlemlerde tasarruf gerektiriyordu. Vezir Yemişçi Hasan Paşa'nın gönderdiği iki telhisin altına Sultan III. Mehmed şu kayıtları düşmüştü:

> Kaç kerredür tenbîh ederem arzları göndermeyesiz deyü. Anda okuyasın demişem niçin amel etmezsin?
> Niçe def'a bildürmüş idüm ol kâğıd zâyi' oldu. Gene arz edersün, ukelâ kanda gitdi.[51]

Vezir Yemişçi Hasan Paşa, Belgrad muhafazasında görev yapan Derviş Paşa'nın vezaret rütbesine sahip olması için Sultan III. Mehmed'e bir telhis gönderdi. Sultanın buna verdiği cevap şöyle idi:

> Bir kale almak gerek idi, bir hüner etmek gerek idi, hüner eylemedi. Kolayına verülmez.[52]

Osmanlı padişahlarının kendi el yazılarında resmi işlemlere ilişkin kullandıkları Türkçe, bu kayıtlardan 200 yıl sonra da değişmemiş gözüküyor.

Ayanlar, 1800 Haziranında toplu olarak dağlı eşkiyası üzerine yürümüşlerdi. Ancak isyan bastırılamıyor, ordu için sürekli malzeme isteniliyordu. III. Selim bu istekler karşısında kızgınlığını şöyle belirtmiştir:

> Kazalardan asker çıksın demek abes. Anların hareketi de abes. On seneden ziyâdedir fermânlar gider, bu ilâmlar gelir. Ağustos geldi daha kurşun atılmadı. Yazık bu kadar ihtimâma ve sarf olunan akçeye. Böyle kâğıdlar istemem!.

[51] Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine Ait Belgeler, Telhîsler (1597-1607)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1970, s. 62, 64, 75.

[52] *a.g.e.*, s. 76, 77.

Dağlı isyanlarının bir türlü bastırılamaması ve asker istenilmesi üzerine III. Selim, bu konu ile vezirinin meşgul olmasını şu şekilde ifade etmiştir:

Benim vezirim, ben kim memur olmak münâsibdir bilmem. Bu maddelerde ve cem'-i husûsda seni bilirüm. Bu gâilenin def'ini senden kat'ı matlûb iderim. Delil götür ve götürme. Ne yaparsan yap. Bir gün evvel def-i gâile eyle, artık yetsün![53]

Osmanlıcanın yazı dili olarak kullanıldığı dönemde, Türkçenin konumunu belirlemek için çeşitli yazılı örnekleri incelemenin yararı vardır. Mesela XVI. yüzyılın ortalarında bulunan *Makâlât-ı Seyyid Hârûn* dil tarihi bakımından Osmanlıca sürecine girilmesine karşın Türkiye Türkçesinin karakteristik özelliklerini taşır.[54]

Eşref Oğlı bu hâli görüp sevdâ başından aşdı. Atından inüp oyanı at başında kaldı ve askeri cümlesi hayrân kaldılar ne idüp ve ideceğini cümle halk bilmediler, ser-gerdân oldılar. Bu kez Eşref Oğlı Sultan'a yöneldi. Hemân Seyyid Hârûn Sultân gâib oldı.

Eserdeki bu dil özelliğinde Aydın ve Saruhan illerinden Seyyid Hârûn taraftarlarının talebi üzerine kaleme alınmış olmasının payı bulunmaktadır. Sultan I. Süleyman döneminde (1520-1566) katib sınıfi içinde bulunan Sehi Bey şiirlerini Osmanlıca yerine sade bir Türkçe ile yazmıştır.[55]

Kul olana çoğ itdi şah himmet
Nola itse Sehi'ye dahi şefkat
Olurken pâdişâhun hizmetinde
Bulam dirdüm sa'âdet devletinde
Günâhum noldı bilmem dirlügümde
Sürüldüm kapudan pîrlügümde...

XVII. yüzyılda yaşayan Karacaoğlan ise günlük konuşma Türkçesini kullanmıştır. Sözlü konuşmaya dayalı ağızdan ağıza yayılmayı ifade eden cönklerde söylene gelen şiirlerden derlenen Karacaoğlan'ın dizelerinde Osmanlıca kullanıldığı bir çağda Türk dili olağanüstü akıcılıkla kullanılmıştır:[56]

Ala gözlüm, benim ile gidersen,
Bahar ayları gelsin de gidelim.
Dağlar almış ılkımını, karını;
Yollar çamur, kurusun da gidelim.
Erisin dağların karı erisin;
İniş seli düz ovayı bürüsün.
Türkmen ili yaylasına yürüsün
Ak kuzular melesin de gidelim.

[53] III. Selim'in dağlı isyanları konusunda pek çok hatt-ı hümayunu vardı. Bu isyanlar ancak II. Mahmud zamanında bastırılabilmiştir. Bkz. Yücel Özkaya, *Osmanlı İmparatorluğunda Dağlı İsyanları*, Ankara, 1983, s. 76, 83, 126-131.

[54] Abdülkerim bin Şeyh Mûsâ, *Makâlât-ı Seyyid Hârûn*, Haz. Cemal Kurnaz, TTK Yay., Ankara, 1991.

[55] *Heşt Bihişt, The Tezkire By Sehi Beg*, by Günay Kut, Sources of Oriental Languages and Literatures 5, ed. by Şinasi Tekin-Gönül Alpay Tekin, Harvard University, 1978, s. 3.

[56] *Karacaoğlan*, Haz. Müjgan Cunbur, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1985.

Sicil kayıtları dönemin yazı dilini yansıtan zengin örnekler içerir. Evâil-i Şaban 1096 (3-12 Temmuz 1685) tarihli fermanda, Konya'daki Sultan Alâeddin evkafı köylerinin durumuna ilişkin Evkâf-ı Selâtîn Nâzırı Darü's-saade Ağası Yusuf Ağa'nın arzı dile getirilmiştir. Padişah Konya Kadısına şöyle demektedir:

Husûs-ı mezbûra tamam-ı hak üzre mukayyet olup göresin. İ'lâm olunduğu üzre ise eyyâm-ı sa'âdet encâmımda fukaraya te'addî olunduğuna kat'â rızâ-yı şerîfim yokdur. Evkâf-ı merkûm karyeleri min-küllî'l-vücûh serbest olmağla, hilâf-ı şer' ve kânûn ve bilâ-emr-i şerif mîr-i mîrân ve mîr-livâ mütesellimleri ve voyvoda ve subaşı ve ehl-i örf taifesini nâhiye-i mezbûre ahâlisine bunları vech-i meşrûh üzre tekâlif-i şakkâ talebiyle dahl ve rencide etdirmeyüb ve ol bahâne ile bir akçe ve bir habbelerin aldırmayub men' ve def' eyleyesin...[57]

Osmanlı döneminin belki de yazılı en çok dil örneklerini içeren şer'iyye sicillerinin dili üzerinde bir inceleme denemesi yapan Hatice Şahin, bu kayıtlarda Türk dili kökenli kelimelerin az olduğu sonucuna varmıştır. Bu incelemede ayrıca sicil metinlerinin gramatik bakımdan kendine özgü bir yapı oluşturduğu belirlenmiştir.[58]

Nushatü's-Selâtîn ve ondan sonra yazılan risâlelerin dili de dönemin karakterini yansıtır. Meselâ *Kitâb-ı Müstetâb*'ın giriş bölümünün klasik bir Osmanlıca ile kaleme alınarak daha sonraki asıl metnin "avâm mâbeyninde cârî olan lisân-ı Türkî üzre takrîr ve tahrîr olunduğu"nun belirtilmesi ilginçtir:

Ve yılda on iki ay ve felekde on iki burc bulunduğu gibi bu risâle dahî on iki fasl üzre imlâ ve inşâ olunmuşdur. Lâkin elfâz-i dürer-bâr ile tahrîr olunmağa takayyüd olunmayub ve murâdımız dahî bir kemâl ve ma'rifet izhâr etmek değildir; nihâyet sâhib-i hükûmet olanlar iş bu sadeften nice dürr-i bî-kerân ahz ve tahsîl itmek içün.

Pâdişâhlar re'âyâdan bir avuç tuz muft alınmağa ruhsat virince yarındası kulları yumurta almağa ve ândan sonra tavuk ve koyun almağa başlarlar ve ândan sonra gelenler ol karyenin ağaçlarının köklerini yukaruya getirirler ve bu âdet filân zamânda vâki oldu deyû ilâ yevmi'l-kıyâm bed-du'âya mazhar olmuş oluruz.[59]

Kitâb-i Müstetâb ile çağdaş olan *Kitâb-ı Mesâlih*'in yazarı da bir sûre ile başlayıp Osmanlıca telif sebebini açıklayan giriş bölümünden sonra konuşma diline yakın bir Türkçe ile eserini yazmıştır:

...Türk vardur ki iskeleden Dîvân-ı Âlî'ye gelince kırk kişiye sormayınca Dîvânı bulımaz. Bu kande kaldı kim Dîvân yazıcıların evini bula. Bunların hâli budur ki evvelâ Dîvân-ı Âlîye ki varurlar hükm-i şerîf emr olunur şâd olurlar. Sonra sora sora re'isü'l-küttâb hazretlerinün evini bulurlar. Dahî âdet-i kadîmdür ki ol hükm isteyen Türk'ün eline barmak kadar bir kâğıd virilür ve dirler ki "var imdi sen bu kâğıdı fulân mahallede fulân yazıcı-

[57] Konya Sicilleri, 29.

[58] Hatice Şahin, "Bursa Şer'iyye Sicillerinin Dili Üzerine Bir İnceleme Denemesi", *Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 12-1, Elazığ, 2002, s. 101-126.

[59] *Kitâb-i Müstetâb*, Yay. Yaşar Yücel, Dil ve Tarih Coğrafya Fak. Yay., Ankara, 1983, s. 1, s.25.

ya vir, ol senün hükmünü yazıvirür" dirler. Dahî ol derdmend eğer yayla yörüklerinden olub ömründe ne ekâbir ve ne bu asl şehir görmedi ise vakt olur ki dîvânsuz günlerde iki gün gezer bulmaz, sonra konak yirin dahi yavı kılur, başına dürlü dürlü hâller gelür.[60]

Yazarın risâlesinin "cemî'-i nâse enfa'" olmasını amaçladığını belirtmesi neden Osmanlıca ile yazmadığına açıklık getirmektedir.[61]

Kitâb-ı Müstetâb ve *Kitâb-ı Mesâlih*'in halkın anlaması amacıyla sade bir Türkçe ile yazılırken *Kitâbu'l-Envâr* halk tabanındaki tasavvuf ehlini konu etmesine karşın aynı sadeliği taşımaz. İsmail Hakkı Bursevî'nin bu eserinde Arapça ve Farsça kelime ve tamlamalara sıkça rastlanır:[62]

Bu monlâ hükmünü tutmazsa her kim ârifân içre,
Değildir mezhebi îmân ve belki gebr u tersâdır.

Ya'nî fetvâ-yı âşık gerçi fetvâ-yı zâhidden akvâ ve aliyyü'l-amel ve bi-te'huz imzâsına mahal ve hüküm ve fermânı dahi ercah ve ervecdir. Ve lâkin zâhidin hâl-i âşıka îmânı yok ve ona inkâr-ı şedîdi vardır. Pes bizim sözümüz onunla değildir. Zîrâ meyânımızda zâhir ve bâtın-ı fârûk vardır. Belki bizim kelâmımızın yüzü fi'l-hakîka ârif olanadır. Zîrâ bu makûle maârif-i ârif olan fehm eyler. Ve böyle hikem ve esrârı âşık olan ahzeder. Pes ârif ve âşıkın hâli bu olduğu cihetten bu hikem ve fermânla amel etmeyip dâire-i inkıyâddan bîrûn ve itâattan hâric olursa ona ârif ve âşık demezler. Zîrâ ârif ve âşıkın mezhebi bu makûle ahvâle îmân yakîni ve tasdîk-i hakîkidir.
Zîrâ îmânın iki yüzü vardır. Biri zâhirdir –ki îmân-ı resmîdir- Bu îmân zâhid olanların îmânıdır. Ve biri bâtındır –ki îmân-ı hakîkîdir- ve bu âşık olanların îmânıdır. Ya'nî îmân-ı resmî ehl-i hicâbın ve îmân-ı hakîkî ehl-i keşfin îmânıdır.[63]

Gerçekte hitab ettiği tasavvuf ehlinin mensub olduğu tabanın konuştuğu dile yakın bir yazı dili kullanması gerekirken Osmanlıca yazan İsmail Hakkı Bursevî'nin bu davranışını içinde yaşadığı Bursa kentinin bu dönemdeki sosyo-kültürel yapısı ile birlikte değerlendirmek yerinde olur. (Bu konu için bkz. Yusuf Oğuzoğlu, "Osmanlı Döneminde Bursa", *Bursa Defteri*, ed. Yılmaz Akkılıç, Sayı. 3, Bursa 1999)

Fuzûli, Bâki, Nef'î gibi divan şiiri geleneği içinde yetişen Şeyh Galip bu geleneğe sıkı sıkıya bağlıdır. Bir divançe dolduracak kadar Farsça şiir yazan Galip, eserlerinde Türkçeyi de özgün bir biçimde kullanmayı başarmıştır.[64]

Şeyh Galip'in de bulunduğu bir meclisde, Nabî'nin *Hayr-âbâd* mesnevisi aşırı ölçüde övülerek böyle bir eserin yazılamayacağı dile getirildiğinde Galip bu eserin Farsça tamlamalarla dolu olduğunu söyleyerek eleştirmiştir.[65]

Galip *Hüsn ü Aşk* mesnevisinde, Türkçe deyimlerden ve atasözlerinden yararlanarak eserinde Türkçe söyleyişe büyük ölçüde yer vermiştir. Hasibe Mazıoğlu *Hüsn ü Aşk*'da bulunan bir tardiyyede her kıt'anın sonundaki beşinci dizeleri "Türkçe şiir incileri" olarak tanımlar.[66]

[60] Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dâir Kaynaklar Kitâbu Mesâlihi' l-Müslimîn ve Menâfi' i' l-Mü' minîn*, TTK Yay., Ankara, 1988, s. 127.

[61] *Kitâbu Mesâlihi' l-Müslimîn ve Menâfi' i' l-Mü' minîn*, s. 127.

[62] İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu' l-Envâr Tasavvufi Meseleler*, çev.Naim Avan, İnsan Yay., İstanbul, 1990, s.113.

[63] İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbu' l-Envâr Tasavvufi Meseleler*, s. 113.

[64] Hasibe Mazıoğlu, "Şeyh Galip'in Şiirlerinin Dili", *Hasan Eren Armağanı*, TDK Yay., Ankara, 2000, s. 237-246.

[65] Hasibe Mazıoğlu, *a.g.m.*, s. 242.

[66] Hasibe Mazıoğlu, *a.g.m.*, s. 243-246.

Şeyh Galip, Divan edebiyatındaki Türkçe şiir dilinin gelişme sürecinde Türk dilinin ahengini yakalamıştır.

İsterim hüsnün gibi cevrine pâyân olmasın
Tek seni sevmek cihan halkına âsân olmasın
...
Efendimsin cihanda i'tibârım varsa sendendir
Meyân-ı âşıkanda iştihârım varsa sendendir.[67]

Yârin bize bir selâmı yok mu
Gam defterinin hesâbı yok mu
Vuslat gibi bir merâmı yok mu
İnsâfın o yerde nâmı yok mu.[68]

Şairlerin, Arapça, Farsça kelimeleri ve tamlamaları bolca kullanarak daha kolay ahenkli şiir söyleme yolunu seçmelerine tepki olarak, XVI. yüzyılda Mahremî ve Edirneli Nazmî'nin aruzla ve Türkçe kelimelerle "Türkî-i basit" tarzında şiirler yazmışlardı.

Galip'in de

Döktü omuzdan poşu saçağını
Açtı gönüller deli bayrağını

beytiyle başlayan "Türkî-i basît" tarzında sade Türkçe ile yazdığı bir gazeli vardır.[69]

Kamile İmer'in vurguladığı gibi Türkçedeki bu iki değişkenliliğin yansıdığı en güzel örnekler Ortaoyunu metinlerinde görülür. Özellikle Hacıvat ve Karagöz'ün tutumları Türkçedeki dilsel ikiliğin en çarpıcı yansıtıcılarıdır. Öğrenim görmüş ve medrese dili ile konuşan Hacıvat aydınların dili ile konuşurken, Karagöz halk dilini konuşan tam tersi bir tip olarak canlandırılmıştır:

Hacıvat- Sûretde insansın, ammâ sîretde hayvandan farkın yok.
Karagöz- Suratın insan ama sırtın hayvan ne demek? Bu lafın Türkçesi yok mu?[70]

Verdiğimiz bu örnekler Osmanlıcanın kendi döneminde yazı diline tamamen hakim olmadığını göstermektedir.

Osmanlıcanın bir yazı dili olarak kullanılmasının tarihsel arkaplanı

Mutlak merkeziyetçi düzen ve Osmanlı yönetici sınıfının oluşması

Sultan II. Mehmed döneminde, Osmanlı devletinin ilk 150 yıllık sürecine gö-

[67] Hasibe Mazıoğlu, *a.g.m.*, s. 246.
[68] Hasibe Mazıoğlu, *a.g.m.*, s. 244.
[69] Hasibe Mazıoğlu, *a.g.m.*, s. 240.
[70] Kâmile İmer, *a.g.e.*, s. 42, 43.

ve önemli değişimler oldu. İstanbul'un fethi, Osmanlı devleti için başlı başına bir dönüşümü başlatmıştır. Yeni payitahtın idari, kültürel, iktisadi, dini müesseselerle donatıldığını görmekteyiz. Fatih Kanunnâmesi incelendiğinde Osmanlı devletinin yeni cihanşumul politikasının gereği olan merkezi odaklaşmanın hukuki esaslarının oluşturulmuş olduğu görülür. Fatih kanunnâmesinin birinci bölümünde yüksek devlet bürokrasisinin görev ve yetkileri belirlenmiş, "oturmada ve durmada ve mertebede" konumları çizilerek bir bakıma yönetici sınıfın düzeni oluşturulmuştur. Bu konuda o kadar ayrıntıya gidilmiştir ki, Divan'da kimlerin birlikte yemek yiyebilecekleri bile belirlenmiştir:

> ve divân-ı hümâyûnumda ta'amda vezir-i azam ile baş defterdâr vesâir vüzerâ ile defterdârlar ve nişancı yiyeler ve kadıaskerler başka yerler.... Vezir-i azam önünden kalkan ta'am çavuş başına, yoldaşlar ile yesün, ve ol vüzerâ önünden kalkan ta'am reisü'l-küttâba, neferleri ile yesün, ve kadı askerler önünden kalkan ta'am kapıcular kethüdasına verilsün...[71]

Sultan II. Mehmed tarafından fetihden sonra Topkapı Sarayı inşa ettirildi. Saray padişahın merkezi ve mutlak egemenliğini gerçekleştirmek üzere düzenlendi. Divan-ı Hümayun, Enderun, Kapıkulları bu sistemin birer parçası idi. Bu düzende siyasal otoriteyi temsil edenler doğrudan doğruya padişaha bağlı kullar arasından seçilmekteydi. Bu kullar sarayda yetiştirilmekte ve devletin en önemli mevkileri padişahın en yakınında bulunan, onun kişisel hizmetlerini gören kullarına tahsis edilmekteydi. Aynı şekilde hükümet, sarayın Enderun'a açılan kapısında (Darü's-saade) idi. Eski Roma imparatorlarına benzeyen cismani konuma gelmiş olan Osmanlı padişahı, "vekil-i mutlak" vezir-i azamı ve diğer yüksek devlet görevlileri ile güçlendirilmişti. Devşirme sistemi ve merkeze bağlı sıkı bürokratik işleyiş bu yeni düzenin ana unsuru haline gelmişti.

Fatih'in tasfiye hareketi ile devşirmeler ön plana çıkarken, halk tabanındaki dinamik kültürel çevrelere dayanan ahi ve tekke kökenli ilim erbabı ikinci plana düşmüştür. Çandarlıoğlu İbrahim Paşa'ya bir tekke şeyhi olan Hacı Halife'nin sahip çıkması anlamlıdır. Çandarlı Halil Paşa idam edildiği sırada (1453) Edirne kadısı olan İbrahim Paşa görevinden azledildi. Kendisine hiç bir gelir kaynağı sağlanmadı. Bir süre mali sıkıntı çeken İbrahim Paşa, Bursa'da Yıldırım Bayezid evkafına mütevelli oldu. Ancak padişaha sunulan bir arz sonucu bu görevinden de azledildi. Bir tekke şeyhi olan Hacı Halife'nin tavassutu ile yeniden bir makam elde edebildi.[72]

Sultan II. Mehmed, ulemâ ile yakınlık içinde idi. Mevlânâ Mehmed Zeyrek ile Hoca-zâde Muslihiddin arasında çıkan tartışma bu dönemde olmuştur. Mehmed Zeyrek, Hacı Bayram-ı Velî ekolündendir. Üstün bilim gücünü keşfeden Hacı Bayram tarafından kendisine "Zeyrek" lakabı verilmişti. Fen tahsili yaparak, Bursa'da Sultan Murad Medresesine müderris olmuş, İstanbul'un fet-

[71] *Kanunnâme-i Ali Osman*, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası ilavesi, İstanbul, 1329, s. 10-15.

[72] Yücel Öztürk, "Osmanlı Klasik Sisteminin Teşekkülü ve Çözülüşü", *Türkiye Günlüğü*, 58, 1999, s. 138-151.

hinden sonra yeni devlet merkezinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Sultan Mehmed Hoca-zâde Muslihiddin ile Mevlânâ Mehmed Zeyrek'i tartışmaya davet etmiştir. Hoca-zâde, İmam Gazalî ekolünü dini ilimler ve dünyevi ilimler ayrımına sokarak, dini ilimleri yüksek bir konuma getirmişti. Felsefe ve fıkıh ekolünü karşı karşıya getiren bu tartışma 7 gün sürdü. Sonunda, ulemânın çoğu Hoca-zâde lehine karar verdi. Zeyrek'in tedris ettiği medrese Fatih tarafından Hoca-zâde'ye tevcih olundu. İslami anlayışı ahiret kavramına kilitleyen Hoca-zâde'nin ekolü, devletin kontrolünde tutulmaya son derece uygundu.[73]

Bu siyaset değişimi, "medreseli İslam" olarak tanımlanan ekolün, Osmanlı merkezi yönetimini yönlendirmesine fırsat vermiştir. Giderek akılcı tartışmalardan uzaklaşan ve kendi içinde yozlaşan bu anlayış, devlet-halk ilişkilerini etkilediği gibi çağdaş gelişmelere uyum sağlanmasını zorlaştırmıştır. Kimi divan şairleri, çeşitli vesilelerle her konuda öne çıkan ham sofu tipini sık sık yergi konusu yapmışlardır. Örneğin Fuzulî şunları yazmıştır:

Fakih-i medrese ma'zûrdur inkâr-ı ışk itse
Yoh özge ilmine inkârumuz bu ilme câhildür[74]

Sultan II. Mehmed döneminin kaynağı Âşıkpaşazâde, Sultan'ın geleneksel yönetim tarzı içinde siyaset izlemesi gerektiğini vurgular:[75]

Âriflerden birine sordular: "Padişahlara hazine gerek midür?" dediler. Ârif cevap verdi kim: "Bir asıl hazîne vardur. Ol gerekdür". Ve sordular kim: "Ne asıl hazînedür?". Ârif eyidür: "Re'âyâlarun hayır duâları padişahlara hazînedür dedi.

Nazım

Ne han kim dünyadan adl ile gitdi,	*Fenâ mülkinde sultan âdil oldu,*
Ol ukbâda dahi bil tahta gitdi.	*Bakâ mülkine mahbûb, pâk gitti.*

Aynı zamanda bir derviş olan Âşıkpaşazâde, yönetilen kesimden gittikçe uzaklaşılan siyaseti eleştirirken dönemin bir başka gözlemcisi olan Tursun Bey ise farklı düşünüyordu. Ümerâ kökenli bir aileye mensup olan Tursun Bey merkezileşmeyi savunarak şöyle demekteydi:

Sultanın dostı leşkeridür ve düşmeni ise mâlidür. Eger nökerine bezl itmekden mâl za'îf olursa, nöker kavî olur ki, dôstı ve nâsırıdur. Eger nökerinden men' itmekle mâl kavî olursa, nökeri –ki dostı ve yardımcısıdur– za'îf olur.[76]

Tursun Bey'in söylemi uygulamaya geçmiş ve Kapıkulları Osmanlı devletinin sıkı merkeziyetçi biçime geçmesinde önemli rol oynamışlardır. Kapıkullarının hepsi 1432'de 5.000 kadardı. Elli yıl sonra 12.600 miktarında idi. 1566'da bu sayı 50.000'e yaklaşıyordu. 1609'da ise 90.000'i aşmıştır.[77] "Ehl-i

[73] Zeyrek, medresesinden azledildikten sonra Bursa'ya çekilerek ilim hayatını sürdürdü. Bu olayın izleri kapandıktan sonra sultan II. Mehmed, İstanbul'da bir mansıp vaadi ile kendisini davet ettiğinde şu cevabı vermiştir: "Hoca Hasan sağ olsun, benim padişahım ol kişidir" , Öztürk, 1999, s. 138-151.

[74] Mine Mengi, "Divan Şiirinde Yergi Amaçlı Söz Sanatları", *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 20, 1996, s. 128.

[75] Aşıkpaşaoğlu Ahmed Âşıkî, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, yay. Çiftçioğlu N. Atsız, Türkiye Yayınevi, İstanbul 1947, s. 234.

[76] Tursun Bey, *Tarih-i Ebü'-l Feth* haz. Mertol Tulum, İstanbul Fetih Cemiyeti Yay., İstanbul, 1977, s. 27.

[77] Aynî Ali, *Kavanin*, İstanbul, 1280, s. 98.

örf" olarak tanımlanan taşradaki bu görevliler devlet içinde söz sahibi olmaya başladılar. Bunlar, padişahın siyasi otoritesini temsil eden ve ulemâ sınıfı dışında kalan memurlardı.[78]

Sultan II. Bayezid dönemi, Osmanlı kimliğinin oluşma sürecinde bir başka kırılma noktasıdır. Ulemânın artan etkisi ile Fatih dönemindeki dinamik, renkli ve dış dünyaya açık kültürel siyaset terk edilmiştir. Özellikle Güney'de Türkmen sahasında ortaya çıkan yeni söylemler, Doğu'da Erdebil'de Safevî devletinin kurulmasına yol açan Şii ideolojinin yıkıcı etkileri Osmanlı ulemâsı içindeki radikal katı siyaseti savunanlara fırsat vermiş olmalıdır. Sultan I. Selim dönemindeki Çaldıran Savaşı ve Anadolu'daki etkisi ile Memlük Devletinin yıkılmasından sonraki siyasi gelişmeler bu siyasetin bir adım daha derinleşmesini beraberinde getirmiştir.[79]

Kemal Karpat, bu dönemin toplumsal hareketlerini, yapısal değişikliklere bağlar:

> Kurumların benimsendiği ve bir gelişme safhası deneyiminin yaşandığı Osmanlı devletinin kuruluş döneminde, sınır/uç İslamı (frontier ıslam) şeklinde kendini gösteren liberal bir dini tutum egemen olmuştu. Ancak Osmanlı sisteminin Fatih'in çıkardığı kanunlarla temel toplumsal ve siyasal yapısını kazanmasının ve merkezi bürokrasinin gücünü pekiştirmesinin ardında dini sistem, yani İslam, II. Bayezid döneminde tutucu, hatta reaksiyoner bir niteliğe bürünmüştür.[80]

Osmanlı düzeninin yönetilen kesim ile yabancılaşması

Bu olaylar, Osmanlı yönetiminin kendi topraklarındaki Alevi-Bektaşi zümrelerine kuşku ile bakmasına sebep olmuştur. Bu gergin ortamın çelişkileri, devlet-halk ilişkilerinde yabancılaşmaya yol açtı. Bu görüntüyü dönemin halk şairleri doğal bir biçimde yansıtmışlardır. Pir Sultan Abdal, Nesimî, Pir Sultan'ın müridi Kul Himmet, *Faziletnâme* yazarı ve Otman Baba Postnişin'i Akyazılı Yemînî bunlar arasındadır. Pir Sultan Abdal, XVI. yüzyılda Osmanlı-Safevî çatışmalarından etkilenmiş olan toplumda tercihini Safevîlerden yana koymuştur. Bir şiirinde duygularını şöyle dile getirir:[81]

Her nereye gitsem yolum dumandır
Bizi böyle kılan ahd ü amandır
Zencir boynum sıktı hâlim yamandır
Açılın kapular şaha gidelim

Ancak devlet-toplum ilişkilerindeki bu gergin ortam, Mevlânâ'da ve Yunus'ta temel tema olarak ortaya çıkan hoşgörülü ve çevresi ile barışık yaşama anlayışını azaltmış gözükmektedir. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin yö-

[78] 17. yüzyıla ait çeşitli fermanlarda ve mahkeme hüccetlerinde "Ehl-i örf" tâbiri kullanılarak taşrada reayadan ayrı bir yönetici/askerî kadronun varlığı ortaya çıkmaktadır. "Mîr-i mirân ve mîrlivâ ve subaşı vesâ'ir ehl-i örf tâifesi taraflarından bilâ-emr-i şerîf tekâlif-i şâkka vâkî oldukda..." bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri, 21/249. "... Bir kaç âdemleriyle evim basub oğlum sagîr-i mezbûrı ehl-i örfe gammaz ve habs ettirmişdür suâl olunsun..." Bkz. Konya Şer'iyye Sicilleri, 12/150. Bu ayırım, merkezî devletin yazışmalarında da açıkça ortaya konulmuştur: "...Bin seksen sekiz senesinde fermân-ı padişâhî ile askerî'yi reâyâdan ve reâyâyı askerîden tefrîk için..." bkz. Trabzon Şer'iyye Sicilleri, 1850/68-70.

[79] Safevîlerin kökeni için bkz. Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, TTK Yay, Ankara, 1992, s. 62-86, ayrıca bkz. Taha Akyol, *Osmanlı' da ve İran' da Mezhep ve Devlet*, 5. baskı, Milliyet Yay., İstanbul, 1999.

[80] Kemal H. Karpat, "Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal bir Karşılaştırmalı Yaklaşım", *Osmanlı ve Dünya*, haz. Kemal Karpat, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 122.

[81] Günay Umay, "Pir Sultan Abdal Üzerine Bir Değerlendirme", *Journal of Turkish Studies, Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 21, 1997, s. 118-138.

nettiği sivil tabanla giderek yabancılaştığına, hayatın gerçeklerine ve geleneğe aykırı zorlamalara gittiğine ilişkin yaygın örnekler vardır. Mesela 1558 tarihinde Bursa kadısına gönderilen bir hükümde şu hususlar vurgulanmıştır:

Osmanlı topraklarında bulunan şehirlerde, bayramlarda bazı kimselerin *"salınacaklar kurup tabl ve nakkare ve zurnalar"* çalması şeriata aykırıdır. Aynı şekilde *"aşık taifesi dahi sancaklar kaldurup kös ve nakkareler ve dümbelekler ile aleniyen"* gezmektedir. Bu hususların yasaklanmasına ve gerekli *"tenbih ve te'kid"*in yapılmasına ilişkin daha önce ferman çıkarılmıştı. Şimdi de *"bu emr-i hümâyunuma muhalif kimesneye iş ettirmeyesin... Kurulmuş salınacak vesâir ânun misâli âlet var ise te'hir etmeyüb gideresin.*[82] 1578 tarihli bir başka fermanda da halkın günlük yaşamının kısıtlandığı görülüyor. Bu kayda göre içki içildiği, satranç ve kumar oynandığı gerekçeleri ile Bursa'daki kahvehaneler kapatılmıştı.[83]

Sonuç

1. Anadolu Selçuklu Devleti özellikle XIII. yüzyılın ilk yarısında Türkiye'de kentsel kurumları oluşturan, üretimi arttıran, kervansaray ağı ile ticaret hacmini çoğaltan bir düzen kurmayı başardı. XIV. yüzyılda ise bu kez, Türkmen beylikleri ve özellikle Osmanlı Devleti bu gelişmeyi daha geniş bir alana yayarak canlı bir biçimde sürdürdü.

2. XIV. ve XV. yüzyıllarda Türkçe bir yazı dili halinde özgün örneklerle kullanıldı. Halk tabanındaki göçebe Türkmenlerin, Ahi ve derviş gruplarının ve diğer Türkçe konuşan toplumsal ünitelerin söylemlerinin yazı diline taşınmasını teşvik eden bir siyasal düzen ortaya çıkmıştı. Özellikle siyasetnâme yazarlarının beylere/sultanlara etki yapan öğütleri ile, artan üretim ve ticaretin sağladığı kaynaklar her türde Türkçe yazılı örneklerin çoğalmasını sağlamıştı.

3. Osmanlıca XVI. yüzyıldan başlayarak bir yazı dili olarak ortaya çıktı. Osmanlı düzeninin mutlak merkeziyetçi bir yapıya dönüşmesi, devletin tabandan giderek uzaklaşarak "Osmanlı" kimliğinin yerleşmesine sebep oldu. Özellikle Osmanlı uleması ve divan yazarları bu yeni kültürel ortamın oluşmasında rol oynadılar. Devletin bürokratik sistemi, diplomatik usülleri ve şer'i hukukun artan etkisine dayalı hukuk düzeni bu tablonun içinde öne çıktı.

4. Türkçe, Osmanlıca sürecinde de hem bu yeni oluşum içinde değişik oranlarda, hem de bizzat yazı dili olarak kendi yapısı ve özgünlüğü ile varlığını sürdürdü.

[82] Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *On Altıncı Asırda Bursa*, Bursa Halkevi Neşriyatı, Bursa, 1940, s. 21, 22.
[83] *a.g.e.*, s. 77, 88.

Edebiyat Tarihçiliğinde Usûl: Edebiyat Tarihlerinin ve Türk Edebiyatı Tarihinin Sınıflandırılması Meselesi

M. Orhan Okay*

İlim, bir bakıma tasnif (sınıflama, sınıflandırma) demektir. İlim tasnifle başlar demek belki daha doğru olur. Tasnifi, ilimlerin kanavasına benzetmek, burada ele alacağımız konunun öneminin ne derecede olduğunu (önemli olduğunu değil, bunun derecesini) göstermesi bakımından daha kolay ve isabetli görünüyor. Bilindiği gibi nakış işlerinde kullanılan ve seyrek dokulu bir kumaş olan kanava veya kanaviçe, gözönünde örneği duran motiflerin istenilen kumaşa işlenebilmesi için karelenmiş bir satıh yerine geçer. Karakalem resim büyütme tekniğinde kareler daha sonra nasıl silinirse, motif tamamlanınca kanavanın iplikleri de öylece çekilerek ortada sadece nakışın kalması sağlanır. Demek ki kanavanın rolü, dökme kalıplarına benziyor. İşlemek için çok lüzumlu, asıl nakış oluşunca da bırakılması, kaybolması gerekecek kadar lüzumsuz.

Genel olarak tasnif, varlıkları ve kavramları özelliklerine göre gruplara ayırmaktır. İlimlerdeki tasnif ise, her ilim alanı içindeki bahislerin, sonuç olarak yine o bahislerdeki varlık ve kavramların ortak özellikleri dikkate alınarak sınıflara, alt sınıflara, sonra daha da alt şubelere... ta en küçük üniteye varana kadar sınıflandırılması demektir. Buna göre her varlık ve her kavram bir sınıf teşkil edebilir. İlimlerde bu usul, dağınık olan konuların ilgilerine göre bir araya getirilerek ele alınmasını, incelenmesini ve öğretilmesini kolaylaştırır. Sınıflamak, bahislerde genişlemeyi ve teferruata inmeyi de sağlar. Osmanlıca'da tasnif edici manasına gelen *musannif*, aynı zamanda çok şeyi bilen ve bunları eser haline getiren, kitap yazan âlim manasında kullanılırdı. Ancak burada âlim, yeni bir bilgiyi ortaya koyan değil, mevcut bilgileri yeni bir düzenle tertip eden (*compilateur*) demektir. Diğerine ise allâme (*érudit*) denirdi. Böylece *musannef* ve *musannefat* da büyük çapta eserler (*compilation*) yerine kullanılırdı.

İlimlerde tasnifin gerekliliğini ve esaslarını ilk defa ileri süren ve bu sistemin prensiplerini ortaya koyan Aristo olmuştur. İlimlerin babası sayılan ve Batı'da olduğu kadar Doğu'da da ilk muallim olarak itibar görmüş olan Aristo'nun iyi bir gözlem kabiliyeti vardı. Varlıkları ve kavramları hem te-

* Prof. Dr.

ker teker, hem de çeşitli ortak özellikleriyle gruplar halinde ele almayı teklif ediyordu. Böylece her varlık veya kavram hem münferit (tek, ünite), hem de küllî (bütün) olanı ifade eden bir isim altına girmiş olacaktı. Ama bu iki uç arasında sonsuz sınıflamalar olabilirdi. Aristo mantık üzerine düşüncelerini bir araya getirdiği *Organon* (zihnin âleti) adlı kitabının bir bölümüne *Kategoryalar* adını verir. Bir ifade birimi olarak kategorya, hem varlıkların (somut), hem de kavramların (soyut) sınıflanmasında temel unsurları gösterir. Aristo'ya göre bir varlığı veya bir kavramı bilebilmek, onu ancak bir sınıfa dahil etmekle mümkündür. O, sınıflamaya bizim teşbihimizdeki kanavadan daha fazla bir değer vermektedir. Bir defa bu zihnî mekanizmayı benimsemiş olan Aristo, tedvin (*codifier*) ettiği bütün ilim alanlarında tasnifi ön planda tutmuştur.

İlimlerde sınıflamanın mutlak ve değişmez bir formülü, yapısı yoktur. Bu ameliye, sınıflamayı yapanın beklentisine göre farklı olabileceği gibi konu ile ilgili bilgiler geliştikçe de değişik tasnifler yapılabilir. Bununla beraber matematik gibi aklın prensiplerine ve zihnî muhakemeye dayanan alanlarla somut varlıkları konu edinen ilim alanlarında (pozitif bilimlerde) benimsenmiş tasniflerin daha geçerli ve yaygın olmasına mukabil sosyal ve beşerî ilimler alanlarında sadece bilgilerin gelişmesiyle değil konuya farklı açılardan bakan ilim adamlarının kabul veya teklifleriyle de değişik tasnifler ortaya çıkmaktadır. Bu sonuncu alanların en karmaşık hatta en kaypak olanı da şüphesiz edebiyat tarihi olmaktadır. Genel sınıflamada güzel sanatlar içinde telakki edilen edebiyat, sanat eseri olarak insan duygu ve düşüncesinin ürünü olması yanında, diğer sanatlara kıyasla daha soyut bir sanat olması ve *dil* gibi insanlığın en karmaşık verisine dayanması sebebiyle araştırıcıların, tenkitçilerin ortak noktalarda birleşmelerini, yakınlaşmalarını güçleştiren bir durumda bulunmaktadır. Buna bağlı olarak edebiyat tarihçiliği de, amacı ne derecede objektif kalmak olursa olsun, yazarının bağlı olduğu dünya görüşüne, felsefesine ve ortaya koyacağı eserdeki maksadına göre sübjektif yönleri bulunan bir alandır. Tek bir edebî esere ve bir edebî şahsiyete bakış açılarının değişmesiyle değer yargılarının da değişeceğini gösteren yığınla örnek dururken edebiyat tarihçiliğinden (dolayısıyla tenkitçiliğinden) tarafsız değilse bile mutlak objektif, pozititivist bir davranış beklenmesi mümkün değildir. Bu yüzden tenkitçilikle beraber edebiyat tarihçiliği de yüzyıllar boyunca farklılıklar göstermiş, edebiyat tarihleri de farklı sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Monist (tekçi, tekilci) iddia yerine plüralist (çokçu, çoğulcu) görüş bu gibi alanların zenginliğini oluşturur.

Burada edebiyat tarihi ile edebî tenkidin birbirinden farklı olduğunu kabul etmekle beraber her ikisi arasında paralellikler bulunduğunu da benimsediğimi belirtmek isterim. Tenkit münferittir ve tahlilcidir. Edebiyat tarihi ise genelleşmeye ve terkibe doğru gider. Ancak her edebiyat tarihçisi aynı zamanda tenkitçidir. Bir edebiyat tarihçisinin edebî esere ve edebî şahsiye-

te yaklaşmasındaki felsefesi edebiyat tarihinin de esasını oluşturur veya öyle olmalıdır. Böylece dogmatik, determinist, empresyonist, tarihçi, sosyolojist, fizyolojist, evolüsyonist, pozitivist, marksist vs. gibi tenkit teorilerine bağlı edebiyat tarihçiliği anlayışları da ortaya çıkmıştır. Bir edebiyat tarihinde bu görüşlerden biri veya birkaçı esas alınarak farklı planlarda gelişmeler ve tasnifler düşünülebilir. Buna göre edebî eser ve şahsiyetlerin birbiriyle olan ilişkileri, fikir akımları, edebî eserden hareketle çağının kültürü, medeniyeti ve estetik zevki, edebî eseri doğuran psikolojik, sosyolojik faktörler, edebî nesillerin ve akımların birbiriyle ilişkisi, farklı milletlerin edebiyatlarının mukayeseleri gibi birbirine yakın, birbirine zıt çok değişik edebî anlayışlara dayanan edebiyat tarihleri yazılmış ve bu tarihlerin tasnifleri de bu görüşlere göre farklılıklar göstermiştir.

Edebiyat tarihi ve sistemleri üzerine disiplinli çalışmalar yapan, zamanla ortaya çıkan farklı görüşleri dikkate alarak bunları fikir temellerine dayandıran, böylece diğer milletlerin bu alanlardaki çalışmalarına öncü olan ilk edebiyat tarihçileri büyük nisbette Fransa'dan çıkmıştır. Sadece Fransız edebiyatı tarihini değil, başka milletlerin edebiyat tarihlerini de Fransızların yazdığı bilinmektedir. Bunlar arasında ilk ciddi İngiliz edebiyatı tarihini Fransız Hippolyte Taine, ilk İtalyan edebiyatı tarihini de yine Fransız Ginguené yazmıştır. Nitekim Batı medeniyet ve kültürünü Fransa'nın temsil ettiğini kabul eden Tanzimat hareketinden sonra Türk edebiyatı tarihleri de hemen tamamen Fransızların sistemlerine bağlı olarak gelişmiştir. Bu tesir dikkate alınarak belli başlı klasik Fransız edebiyat tarihlerinin sistemlerini ve dayandıkları prensipleri bilmek, Türk edebiyat tarihlerindeki tasniflerin kaynağı hakkında da bir fikir verecektir.

XVIII. yüzyıl yazarlarından François Granet'nin on iki ciltlik *Réflexions sur les Ouvrages de Littérature* (Edebî eserler üzerine düşünceler, 1736-1740) adlı büyük çalışması modern edebiyat tarihçiliğinin başlangıcı sayılır. Bunu takip eden yüzyıl içinde birbirine benzer veya birbirinden az-çok farklı olmak üzere, Fransız edebiyatının çeşitli devirlerini konu edinen pek çok edebiyat tarihi yazılmıştır. Bunlar arasında Abel Villemain'in *Cours de Littérature Française* (Fransız edebiyatı dersleri, 1828-1829) çağının edebî *zevkini* ve formasyonunu aksettiren gerçek bir edebiyat tarihi olup kendisinden sonraki pek çok edebiyat tarihçisinin takip edeceği ve geliştireceği *tarihî metod*'un edebiyata uygulanmasını başlatmış, edebî eserlerin siyasî, dinî ve fikrî akımlarla ilgisini araştırmıştır. Désiré Nisard'ın edebiyat tarihi (1844), kabul edilmiş ve benimsenmiş usta yazarları ve dehaları esas alan ve onları yücelten *dogmatik* bir anlayış getirmiştir. XIX. yüzyılın tam bir edebiyat tarihçisi olmayan büyük tenkitçisi Saint-Beuve, çeşitli eserlerinde şahsiyetlerin *hayat hikâyeleri*'ne ve *psikoloji*'lerine önem vermiştir. Hippolyte Taine edebî eserlerin, içinden çıktığı toplumun manevi değerlerinden ve dehaların eserlerinden doğduğunu, böylece bir çeşit determinizm mahsulü olduğunu ileri sürerek yazdığı edebiyat

tarihinin teorisini *ırkî karakter, çevre ve çağ* gibi üç temel ilişki üzerine kurmuştur. Ferdinand Brunetière, *Etudes Critiques de la Littérature Française* (Fransız edebiyatının tenkitçi açıdan incelenmesi, 1880-1907) adlı sekiz ciltlik eseriyle Darwin'in teorisinden hareket ederek *edebî türlerin gelişmesi*'ni ve *birbirine intikali*'ni esas alan bir metod uygulamıştır. Edebiyatı her zaman *tarihî* bir çerçeve içinde düşünmüş olan Gustave Lanson ise *Histoire de la Littérature Française* (Fransız edebiyatı tarihi, 1894) ve *Manuel Bibliografique de la Littérature Française* (Fransız edebiyatının bibliyografik el kitabı, 1909-1914) adlı eserlerinde edebî eseri de sosyal *hayatın bir tezahürü* olarak benimsemiştir. Ona göre edebiyat tarihi medeniyet tarihinin bir parçasıdır. Edebî esere yaklaşımda da hem bu temel prensibi hem de izlenimci tenkidi kabul etmiştir.

XX. yüzyıl başlarında ve özellikle iki dünya savaşı arasında tenkit anlayışıyla beraber edebiyat tarihçiliğinde de yeni görüşler ortaya çıkmış, mukayeseli edebiyat çalışmaları ve edebiyat sosyolojisi üzerine araştırmalar çoğalarak bu yönde edebiyat tarihleri yazılmasına yol açılmıştır. Fransa'da Thibaudet, bir biyolojist gibi davranarak edebî eserlerin *iç gelişmeleri* ve *tahlilleri* üzerinde durmuş ve edebî eserin *tekevvünî* (genèse:oluşumsal) tarihini yazmıştır. Bergson sezgiciliğine bağlı olan Thibaudet edebiyatı *fikirler, zevkler, örfler ve aydın çevreleri* etrafında değerlendirmiştir. Rus Plekhanov ve Jdanov, marksist felsefeyi edebiyata uygulayarak edebî eseri *sosyal ve ekonomik* bir olay olarak kabul etmişlerdir.

Bütün bu teorilerin hemen hepsi yanlış veya eksik bulunarak tenkide uğramış, böylece edebiyat tarihi de birbirinden farklı yeni teorilerle zenginleşmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaygınlaşan Anglo-Sakson felsefesinin tesiriyle İngiltere ve Amerika'da görülmeğe başlayan "yeni tenkit", edebiyat tarihçiliğine de değişik bir ufuk açmıştır. Wellek'in sistemleştirdiği bu görüşe göre birbirinden farklı gibi görünen önceki teorilerin ortak özelliği, hepsinin edebî eseri kendi dışındaki vâkıalara yani sosyoloji, psikoloji, tarih, ekonomi gibi edebiyat dışı alanlara taşırmalarıdır. Edebiyat tarihini modern çağın bağımsız bilim alanları arasında görmek isteyen Wellek, her ilmin objesi (konusu) veya her sanat eseri nasıl bağımsız olarak ele alınıyorsa edebî eserin de yalın olarak ve kendi bütünlüğü içinde incelenmesi gerektiğini, gerçek edebiyat tarihinin de *edebî metinlerin tarihi* olacağını ileri sürmüştür.

Edebiyat tarihlerinin bu şekilde bir takım felsefe sistemlerine ve teorilere bağlanışı, aynı zamanda konuların tasnifi meselesini de beraberinde getirmektedir. Böylece farklı edebiyat tarihleri sosyal ve tarihî olaylar, siyasî, dinî ve felsefî akımlar, edebî ekoller, edebiyat toplulukları, edebî türler, edebî eserler veya daha başka özellikler esas alınmak suretiyle bir takım bölümlere, bahislere ayrılmış olarak yazılmıştır. Yine de hepsinin ortak çatısı olarak *kronoloji*'nin kaybolmadığını söylemek gerekir. Çünkü netice itibariyle edebiyat tarihi de bir tarihtir ve tarihin (siyasi tarihin olduğu kadar sanat tarihinin, felsefe tarihinin, bilimler tarihinin vs.) iskeleti kronolojidir. Bu yüzden

belirttiğimiz değişik esaslar dahilinde dönemlerin tasnifinde ya doğrudan doğruya takvime (asırlar) veya siyasi iktidarlara ve olaylara (hükümdarların dönemleri, ihtilâl, inkılap, meşrutiyet, cumhuriyet dönemleri) yahut da edebî türlere, eserlere, şahsiyetlere bağlı olarak fakat daima kronolojinin belli bir nisbette de olsa ihmal edilmediği görülür. Kronolojiyi hiçbir surette dikkate almayan, meselâ yazarların veya eserlerin yahut edebî terimlerin, kavramların alfabetik sistemle düzenlendiği bir edebiyat ansiklopedisini ise edebiyat tarihi olarak düşünmek mümkün değildir.

Türk edebiyat tarihçiliği denemeleri, Batı'daki benzerleri, özellikle Fransız edebiyatı tarihleri örnek alınarak, ancak onlardan da bir buçuk asır kadar bir gecikmeyle ortaya çıkar. Bazılarına göre bir çeşit edebiyat tarihi olarak kabul edilen tezkireler ise biyografi+antoloji mahiyetinde eserlerdir. Bunların da bir edebiyat tarihi için malzeme teşkil edeceği şüphesizdir. Oldukça yaygın ve örnekleri bol olan tezkire ve teracim-i ahval kitaplarının yanısıra bibliyografya (*Keşfüzzünun* ve zeyilleri), teori (belâgat vs.), antoloji (mecmua, güldeste vs.) gibi klasik dönemde de örnekleri bulunan eserlerin aynı şekilde edebiyat tarihleri için malzeme olarak kullanılacağı muhakkaktır.

Bu geleneğin dışında edebiyat tarihi denilebilecek çalışmalar Tanzimat'tan da epey sonra başlar. Ziya Paşa'nın *Mukaddime-i Harabat*'ının (1291/1874) bir bölümü Divan şairleri hakkında çok kısa değer yargılarını ihtiva eden manzum ve özet bir edebiyat tarihi sayılabilir. Burada Osmanlı şairlerinin "kudemâ, evâsıt, evâhir" gibi kabaca da olsa bir tasnife tabi tutulması onu bir nisbette tezkire geleneğinden uzaklaştırır.

Osmanlı döneminde edebiyat tarihi adını taşıyan ilk kitap ise Abdülhalim Memduh'un *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'sidir (1306/1889). Burada Akif Paşa, değişmenin sınırı kabul edilerek Türk edebiyatı iki devrede ele alınmıştır. Bu tarihten epey sonra Şahabeddin Süleyman *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'sinde (1328/1912) "Edvâr-ı Edebiyye" başlığı altında, edebî tasnifin toplumdaki siyasi ve sosyal olaylarla ilişkili olarak dikkate alınması gerektiğini ileri sürmüş, Türk edebiyatını da bu prensibe göre 1)Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan (Aşık Paşa) XIX. yüzyıl başlarına kadar; 2)Islahat-Tanzimat; 3)Servet-i Fünun olmak üzere üç dönemde ele almıştır. Faik Reşad'ın *Tarih-i Osmaniye*'si (1911) ile Ali Ekrem'in *Tarih-i Edebiyat-ı Osmaniye*'si (1912) bir temel fikre bağlı olmaksızın sadece kronolojik sıra içinde yapılmış tasnif değişiklikleri gösterir. Fuat Köprülü, Osmanlı sınırları dışındaki Türk edebiyatının varlığından ilk defa bahsettiği *Türk Tarih-i Edebiyatı Dersleri*'nden (1914) sonra Şahabeddin Süleyman'la ortak hazırladığı *Yeni Osmanlı Tarih-i Edebiyatı*'na (1914) yazdığı uzun girişte edebiyat tarihi ve metodu üzerine ilk defa önemli bilgiler vermiş, Fransız edebiyat tarihçilerinin, özellikle Hippolyte Taine'in teorilerinden hareket ederek edebiyatın coğrafî, ekonomik, siyasî ve sosyal olaylarla ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu ortak edebiyat tarihi, aynı zamanda Türk edebiyatı devirlerini oldukça teferruatlı olarak tasnif eden çalışma ol-

maktadır. Buna göre klasik edebiyatımız *tasavvuf, saray, kemal* (olgunluk), *fikrî devre* ve *şahsiyet* devreleri olmak üzere beş, Batı tesiri dönemi ise *teceddüt, takarrür, fetret* ve *rikkat* olmak üzere dört dönemde mütalaa edilmelidir.[1]

İbrahim Necmi Dilmen'in iki büyük cilt hacmindeki *Tarih-i Edebiyat Dersleri* (1338/1922) başlangıçtan Servet-i Fünun dönemi sonuna kadar gelir. Dilmen usûl hakkındaki "Medhal"inde Türk edebiyatı tarihinin o güne kadar herhangi bir prensibe bağlı olmaksızın tesadüfî veya keyfî tasniflerini ayrı ayrı ele alarak bunları tenkit etmiş, edebiyatın siyasi olaylarla nisbî bir ilişkisini kabul etmekle beraber her siyasi dönemin mutlaka bir edebî döneme tekabül edeceğini de benimsemeyerek eserinde siyasi olayları azaltıp edebiyata daha çok ağırlık vermiştir. Henüz monografi vs. bilgi malzemesinin yetersiz oluşunu ileri sürerek yeni ve iddialı bir tasnif şeklinden çekinen yazar, hicrî takvim esasına göre yarımşar yüzyıllık dönemlerde şairleri ve nesir yazarlarını ele almakla yetinir. Yalnız XIX. yüzyıla kadar olan edebiyatı "Şark Mekteb-i Edebîsi veya Edebiyat-ı Kadîme", daha sonrasını da "Garb Mekteb-i Edebîsi veya Edebiyat-ı Cedîde" şeklinde adlandırır. Bu ikinci dönemi yenileşmenin başlangıcı olarak Mütercim Asım, Hoca İshak ve Akif Paşa'yla başlatan Dilmen Şinasi'ye geniş yer vermiş, onun varisleri olarak Edhem Pertev, Ziya, Ahmed Vefik, Ahmed Cevdet, Münif ve Sadullah Paşa'ları, eski edebiyatın varisleri olarak da Sami, Yusuf Kâmil, Said, Sırrı ve Kâzım Paşa'ları anlatmıştır. Daha sonra yazılacak edebiyat tarihlerinin çoğunda benimsenmiş olan ve yenileşme dönemini biri sosyal muhtevalı, halkçı akımın temsilcileri Şinasi-Ziya Paşa-Namık Kemal, diğeri estetiğe yönelen Hamid-Ekrem-Sezai olmak üzere üçer şahsiyetli iki grupta ele almayı da ilk defa o teklif etmiştir. Dilmen kitabında bundan sonra estetiği halkçılığa feda eden bir yazar olarak Ahmed Midhat Efendi'yi, yeni ile eski arasında bir terkip olarak Muallim Naci'yi, daha sonra da Servet-i Fünuncuları ayrı ayrı yazmıştır.

Gerek sistem gerekse üslûp bakımından öncekilerden ayrılan, Cumhuriyet döneminin de ilk edebiyat tarihi olan İsmail Habip Sevük'ün *Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi* (1924), devirlerin tasnifinde Köprülü'ye bağlı kalmakla beraber yenileşme dönemi için Fransız edebiyatıyla ilişkiler kurar. Yenileşmenin hazırlık safhası olarak Akif Paşa, Edhem Pertev Paşa, Şinasi ve Ziya Paşa'yı bir grup telakki eden İsmail Habip yerleşme safhası adını verdiği Namık Kemal, Ekrem, Hamid ve Sezai'yi ayrı bir grupta inceler. "Eski Zevkin Devamı" başlığıyla da Encümen-i Şuara şairlerini ve Naci'yi ele alır. Bütün bu dönem hakkında Tanzimat Edebiyatı adını telaffuz eden ilk edebiyat tarihi de budur.[2] Kitabın son iki bölümü "Servet-i Fünun Edebiyatı" ve "Millî Cereyan Edebiyatı"na ayrılmıştır.

Şahabeddin Süleyman'la ortak hazırladıkları edebiyat tarihinden sonra Köprülü konu ile ilgili olarak, özellikle metod hususunda geniş teorik çalışma ve yayınlarda bulunur. Getirdiği prensipler bakımından halen de öne-

[1] Türk edebiyatı tarihleri, tasnifleri, diğer özellikleriyle ilgili teferruatlı bilgi için Nurullah Çetin ve Arıcıoğlu'nun basılmamış yüksek lisans tezlerine bakılmalıdır.

[2] Tanzimat edebiyatı teriminin isabetli olmadığını ileri süren Prof. Dr. Ömer Faruk Akün, kavramın en eski kullanılışının 1917'de Fuat Köprülü'nün bir yazısında olduğunu, ilk defa da İsmail Habip'in kalemiyle edebiyat tarihine girdiğini söyler ("Tanzimat Edebiyatı Sözü Ne Dereceye kadar Doğrudur ?", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Nisan 1977, s.6).

mini koruyan *Türk Edebiyatı Tarihi*'nde (1921, 1926) Türklerin İslâmiyeti kabulü ile Batı medeniyetine yönelmelerini nirengi noktaları olarak benimseyip bu tarihlerin öncesi ve sonrasıyla üç büyük edebî dönemi esas almıştır. Bu tasnifle İslâmiyet'ten önceki Türk edebiyatı ilk defa geniş olarak ele alındığı gibi Osmanlı coğrafyası dışındaki Türk edebiyatları da ilk defa bu çalışmada bahis konusu olmaktadır. Bu eser, XV. yüzyıla kadar gelmiş olmakla beraber daha sonra yazılan edebiyat tarihleri aynı metodu kullanarak yeni bilgilerle daha yakın dönemlere kadar getirmişlerdir.

Bu arada, 1923-1927 yılları arasında Bakü Üniversitesi'nde ders vermekte olan İsmail Hikmet Ertaylan'ın dört büyük cilt hacmindeki *Türk Edebiyatı Tarihi* de Bakü'de yayınlanır (1925-1926). Eski harflerle basılan son edebiyat tarihi olan bu eser XIX. yüzyılın başlarından başlayarak 1920'lere kadar gelir. Tanzimat öncesinde İzzet Molla, Arif Hikmet, Akif Paşa ve Abdurrahman Sami Paşa'dan sonra asrın ikinci dönemi olarak Şinasi-Namık Kemal-Ziya Paşa'yla beraber Encüme-i Şuara şairlerinden bazıları, Edhem Pertev ve Ahmed Vefik Paşa'ları "Devr-i Teceddüd" başlığı altında ele alınmıştır. Bunu takip eden "Edebiyat-ı Cedide" döneminde ise Ekrem, Hamid, Sezai, Sadullah Paşa, Ahmed Midhat, Yenişehirli Avni, Ahmed Rasim, Hüseyin Rahmi, Nigâr Hanım, Abdullah Cevdet gibi ortak bir grup içinde düşünülmesi güç kişiler bir araya gelir. Dördüncü dönem 1895-1908 yılları arasında Fikret, Rıza Tevfik, Halid Ziya, Cenab, Süleymanpaşazade Sami, Hüseyin Cahid, Mehmed Rauf, Ahmed Hikmet gibi büyük bir kısmını Servet-i Fünuncu'ların teşkil ettiği şahsiyetlerden oluşur. Son bölüm ise 1908 inkılâbından sonrası olarak Şahabeddin Süleyman'la başlayıp Faruk Nafiz'le biten bir dönemi içine almaktadır. İsmail Hikmet'in bu geniş hacimli edebiyat tarihi dönem tasnifinde herhangi bir sistemi esas almaksızın kişileri ve eserleri kronolojik bir yığın halinde vermektedir.

Latin alfabesine geçilmesinden sonra yazılan edebiyat tarihlerinin çoğunda dönemlerin tasnifi bakımından büyük bir değişiklik göstermeksizin genel tasnifte Fuad Köprülü'nün, Tanzimat'tan sonraki tasnifte de İbrahim Necmi Dilmen'in sistemi benimsenmiştir. Bu arada Mustafa Nihat Özön *Metinlerle Muasır Türk Edebiyatı Tarihi* (1930-1932) ile, dönemlerin tasnifinde benimsenen sisteme uymakla beraber edebiyat tarihini türlerin gelişmesine bağlayarak Türk edebiyat tarihçiliğinde yeni bir yol denemiştir. Böylece herbirini edebî birer tür olarak benimsediği şiir, tiyatro, roman, tarih, coğrafya ve seyahat, edebiyat tarihi ve tenkit, mektup ve hatırat, felsefe, hitabet ve gazetecilik olmak üzere dokuz türün Tanzimat yıllarından başlayarak Millî Edebiyat dönemine kadar gelişmelerini örnekleriyle takip etmiştir.

Bunların dışında sistem üzerinde fazla bir değişiklik olmaksızın biyografi ve bibliyografya bilgilerinin genişletilmesi, seçilmiş metinler eklenmesi gibi özellikleriyle birbirinden ayrılan başlıca edebiyat tarihleri şunlardır : Sadettin Nüzhet Ergun, *Tanzimat'a Kadar Muhtasar Türk Edebiyatı Tarihi ve Nümune-*

leri (1931); Agâh Sırrı Levend, *Edebiyat Tarihi Dersleri* (1932); Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (1948, 1971); Vasfi Mahir Kocatürk, *Büyük Türk Edebiyatı Tarihi* (1964); Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri* (1969); Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı* (1965).

Bu arada Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (1949, düzeltme ve ilâvelerle 1956), tek bir metoda bağlı kalmaksızın yeni bir terkip anlayışıyla yazılmış bir edebiyat tarihi olarak, yazıldığından bugüne kadar dikkatleri üzerinde toplamıştır. Sadece birinci cildini yazdığı XIX. yüzyılda ele alınan süre, Tanzimat'la 1885 yılları arasından ibarettir. Bu dar çerçevede o evvelâ zaman, mekân, çevre, ırk, ekol, kültür, medeniyet gibi faktörlerin hepsinin veya herbirinin sanatkârda ve eserinin oluşumunda farklı roller oynadığını düşünmüştür. Bu roller, sınırlandırılmamış bir metot anlayışıyla ve çalışmanın tabii akışı içinde belirlenecektir. Böylece eski edebiyat üzerine uzun bir girişten sonra "Garplılaşma Hareketlerine Umumi Bir Bakış" adlı bölümde medeniyet-edebiyat ilişkilerine dikkatleri çeken yazar Tanzimat'a yakın yıllarda divan ve halk şiiri ile nesri üzerinde durur.

Tanpınar, eserinin ilk basımının önsözünde, düzenlediği tasnif sisteminin farklılığına, kendinden öncekileri tenkide gerek duymadan işaret etmiştir: "Okuyucu bu kitapta zaman zaman alışmadığı fasıl başları ve ayırışlar görecektir. Vazıh olmak ve mevzuumuzun çerçevesine dahil meseleleri lâyıkiyle vaz'edebilmek için müracaat ettiğimiz tasnif sisteminin daima isabetli olacağını iddia edecek değiliz. Bunlar daha ziyade teklif şeklinde alınmalıdır". Böylece edebî şahsiyetlerin kategorileşmesinde, yani tasnifte bütün diğer edebiyat tarihlerinden ayrılmış olmaktadır. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* bir taraftan şahsiyetleri birbirine yaklaştıran bağları keşfederken türlerin gelişmesi de bütün eser boyunca adeta bir fon konusu halinde devam eder. Bölümlerin ve ara bahislerin girişlerinde, siyasî tarihle beraber Batı'dan gelen tesirlerle günlük hayatın değişmesini edebî hareketler için bir çeşit zemin gibi değerlendirir. Emsallerinden farklı olarak Tanzimat'ın ilk edebî hamlesinde "Yeniliğin Üç Büyük Muharriri" ona göre Ahmed Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Şinasi'dir. Şahsiyetler bağlamında bunu takip eden bahiste "Şinasi'nin Yanı Başında" başlığıyla Ziya Paşa, "Şinasi'den Sonra" başlığıyla Namık Kemal yer alır. Bunları da "Namık Kemal'in Yanı Başında" sıfatıyla Ahmed Midhat Efendi ve "Namık Kemal'den Sonra" başlıkları altında Recaizade ve Hamit takip eder. Edebiyat tarihinin son şahsiyeti "Eski ile Yeninin Arasında" Muallim Naci'dir. Böylece bölünmüş kategorik dönemler yerine birbiriyle kesişen daireler halinde veya bir Tanzimat devri edebiyatı şeceresi gibi üç büyük yenilikçi arasından Şinasi'nin teşkil ettiği Ziya Paşa ve Namık Kemal dairesi oluşmuş, Namık Kemal'in merkezde bulunduğu dairede ise Ahmed Midhat, Ekrem ve Hamid yer almışlardır. Yalnız edebiyat tarihlerinin çoğunda olduğu gibi burada da Naci bağımsız kalmıştır. Bu temel ekseni, yahut şeceredeki asıl kütüğü yerleştirdikten sonra

Yeni Osmanlılar Cemiyeti ve Ali Süavi, Encümen-i Şuara daha sonra tiyatro, hikâye ve roman, tenkit ve deneme gibi türlerin gelişmesi bahisleri aralara tâli dallar gibi girmiştir.

Tanpınar'ın bu farklı tasnifiyle beraber belki daha da mühim özelliği etik davranışındadır. O, yaptığının bir yenilik olduğunu belirtmekle beraber bunun mutlak ve doğru olduğunu iddia etmez. Bu sadece bir tekliftir. Metotta da tek bir doğruya değil, doğruya ulaştıracak terkibî (belki eklektik) bir zihniyete sahiptir. Belki her metodun, şahsiyeti ve eseri anlamaya doğru bir zenginlik teşkil ettiğine inanıyor, mutlakçı olma yerine suples'i tercih ediyordu. Onun bu davranış için kullandığı kelime *seyyal* olmaktır. Önsöz'ünde Brunetière'in *türlerin gelişmesi*, Thibaudet'nin *nesiller*, Taine'in *zaman ve çevre* ilişkileri teorilerinden faydalandığını ifade eden Tanpınar, aslında bütün bu nazariyelerin edebiyat tarihine ancak bir giriş kapısı teşkil ettiğini, daha sonra tarihin ve konuların gereğini duyurmaya başladığını söyler. Böylece metotta ve sistemde seyyal kaldığını, belli bir teorinin çerçevesinde kalabilmek için ise vakıaları fazla zorlamak gerekeceğini söyleyerek metodun, sistemin, dolayısıyla tasnifin ne derecede önemi olduğunu veya olmadığını ihtiyatlı bir dille ifade etmiştir. Ona göre "nesil, edebî zümre ve hareket, zaman, muhit ve ırk, edebî nevi ve sanatkârın kendisi, beraberce mevcut olan şeylerdir". Günümüzde değerini kaybetmiş gibi görünen edebî eser-tarih-toplum ilişkilerinden söz ederken de "bu içtimaî ve tarihî karakteri ararken metotta çok seyyal" kaldığını itiraf eder. Bir mazeret beyanı gibi ileri sürdüğü bu husus onun eserinin ayrıcalığını da oluşturmuştur. Edebiyat tarihinin bütününde, özellikle yorumlarında ve üslûbunda yer yer sanatkârca bir dil kullanan ve epey sübjektif değer yargılarında bulunan Tanpınar, bu Önsöz'de, "bazı hüküm ve kanaatlerinde fazla yeni" görülebileceğini düşünerek bir ilim adamı için kaçınılmaz bir prensibi de belirtmeyi ihmal etmez: "Bu hüküm ve iddialar sadece tenkide arzedilmiş tekliflerdir".

Tanpınar'ın bu dengeleri bozmayıcı tavrı, özellikle son cümlesi, konu üzerinde düşünecekler için vazgeçilmez bir formül gibidir. Genel olarak sosyal bilimler ve güzel sanatlar alanında olduğu gibi edebiyat tarihçiliğinde de ortak doğrular sadece metinlerin doğru okunmuş olmasına, bir de tarihe, biyografiye dayanan bilgiler hakkındadır. Bunun dışındakiler yorumdur, az veya çok sübjektif değerlendirmeleri ihtiva eder. Edebiyat tarihçiliğindeki tasnifler de böyledir. Siyasi olaylara, edebî topluluklara, ortak mizaçlara, üstad olarak bilinen kişilere, türlere hatta eserlerin teknik ve tematik yapılarına göre çok değişik tasnifler yapılabilir. Belli bir prensibe dayanan her ciddi teklif edebiyata ve edebî esere bir başka açıdan bakma imkânını sağlar. Unutulmamalıdır ki kişiler, devirler, olaylar, türler ve eserler arasında bir açıdan bakıldığında farkedilmeyen özellikler, bir başka açıdan dikkati çekebilir. Çocukların küp oyuncakları gibi, mevcut olanı yıkıp yeniden yaptığınız zaman ortada başka bir binanın yükseldiğini görürsünüz.

Yazıda zikredilenlerin dışında, konu ile ilgili başlıca araştırmalar:

Agâh Sırrı Levend	*Türk Edebiyatı Tarihi* I, Ank.1973, s. 478-493;
R. Escarpit	"Edebiyat Tarihinin Tarihi" (çev. Cemil Meriç), *Kırkanbar*, İst. 1980, s. 221-259.
Sadık Tural	"Edebiyat Tarihi Kavramı Etrafında", *Ondokuzmayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, N.1 (1986), s. 21-38;
Nurullah Çetin	*Tanzimat'tan Fuad Köprülü'ye Kadar Bizde Edebiyat Tarihçiliği*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988, basılmamış yüksek lisans tezi);
Orhan Okay	"Edebiyat Tarihi" *DİA İslâm Ansiklopedisi*, c.X, s. 403-405;
René Wellek-Austin Warren	*Edebiyat Teorisi* (çev. Ömer Faruk Huyugüzel), İzmir 1993, s. 227-243;
Tahire Şebnem Arıcıoğlu	*1923-1970 Tarihleri Arasında Bizde Edebiyat Tarihçiliği*, (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, basılmamış yüksek lisans tezi).

Türkçe–Rusça İlişkilerine 1552 Dönüm Noktasından Bir Bakış

Mustafa Öner*

Türk-Rus ilişkilerini genel Türklük açısından, Rus kavim oluşumunun başlangıç dönemlerine kadar götürmek mümkündür. MS. VI. yüzyıl ortalarında İdil nehrini aşarak Avrupa'ya yerleşen Avarlar, hep Slavların yerleşik olduğu alanlara egemen olmuştur. Slavların ilk defa tarih sahnesinde görülmeleri, Balkanlarda ve Bohemya'da yerleşmeleri, ilk siyasî teşkilatlarını kurmaları ve etnik bakımdan değişmeleri Avar egemenliği altında olmuştur.[1] İki yüzyıllık Avar egemenliği, Slav kavimlerinin devlet hayatı basamağına çıkmasını sağlamış, nihayet Bulgar Türklerinin güçlenmesiyle zayıflamış ve 796'da siyasî varlıkları son bulmuştur.

İdil-Yayık, Kuban-Don nehirleri havzasında, Türkistan'dan Doğu Avrupa'ya uzanan yolların birleştiği bu alana, Avarların hemen ardından güçlü devlet yapısına sahip olan Hazarların egemen olduğu görülür. Sonraki Kiyev Rusyasının merkezi olan Kiyev şehri de dahil Karadeniz'den İskandinavya'ya kadar birçok ticaret istasyonu bulunan Hazar İmparatorluğu'nun, yerleşik ve şehirli kültüre sahip bir iktisadî hayatı geliştirdiği anlaşılmaktadır. Bu bölgedeki Hazar izlerini Hıristiyanlığı kabul eden ilk Rus knezi Vladimir'in 988'de kendini "kagan" olarak adlandırmasından da anlayabiliriz.[2] Eski Şaman inancının yanı sıra üst tabakanın Musevi, tüccarların Müslüman, Bizans'tan gelen unsurların Hıristiyan olduğu renkli bir inanç dünyası Hazar İmparatorluğu içinde iki yüzyıl kadar sürmüştür. Başka bir Türk etniği olan Peçeneklerin 869'da İdil'i geçip Don nehrine ulaşan akınları sonucu Karadeniz bozkırlarında Hazar egemenliği son bulmuştur. Bu arada Slav kabilelerini bir devlet olarak birleştirmeye çalışan İskandinav kökenli Vareg-Ruslar 862 yılında ilk Rus-Slav knezliğini kurmuşlar ve Peçenek Hazar çekişmesinden yararlanıp Kiyev'i ele geçirmişlerdir.[3]

Bu tarihçeden de açıkça anlaşıldığı üzere Rus kavmi, önce Avar Devleti ama sonra özellikle de Hazar Devleti egemenliği altında oluşmuş ve bir devlete dönüşmüştür. Ancak Rusların Türklerle iç içe şekillenmeye başladığı bu eski çağı dil yapısı üzerinde belirlemek imkansız gibidir. Çünkü Hazarların bu yüksek medeniyetine rağmen, arkeolojinin bize ulaştırdığı yazı-

* Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

[1] Kurat, A.N., *Rusya Tarihi –Başlangıçtan 1917' ye Kadar*, Ankara 1987, 5. s.

[2] Kurat, A. N., "Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, 1. c., 1992, 179-180. s.

[3] Kurat, A. N., *a.g.e.*, 180-181 s.

lı belgeleri yok gibidir. Sadece Arap, Bizans, Ermeni, Gürcü, İbrani ve Fars tarih kaynaklarında izleri olan Hazar kavim adları, şahıs adları ve unvanlardan oluşan söz kadrosu ile Hazar dilinin erken Rus dili üzerindeki etkilerini kontrol etmek şimdilik mümkün değildir.[4] Ayrıca hemen vurgulamak gerekir ki bu eski çağlara ait Rusça yazılı bir belge de zaten yoktur.

Rusçadaki Türkçe unsurları araştırma tarihi XIX. yüzyıla kadar gitmektedir. Ünlü Rus tarihçisi N. M. Karamzin, eserinde (*Istoriya gosudarstva rossiyskogo*, St. Peterburg, 1816-1826; 1842-1843) Tatar egemenliği altında dil ve edebiyat konusunu ayrı bir bölümde incelemesine rağmen Türkçe alıntılardan hiç söz etmemiştir. Bu anlamda, oryantalist V. V. Grigoryev ile Mirza Alexandre Kazımbek ilk çalışmaların sahibi olarak görünmektedir. Onları tamamlayan P. Ya. Petrov ile Orta Asya tarihçisi N. Berezin de Rusçadaki Doğu kökenli alıntıların araştırılması alanının kurucuları olarak bilinirler.[5]

XIX. yüzyılda, bu konuya asıl katkı sağlayan isim olarak, Sloven asıllı bilgin Franz Miklosich, özellikle Doğu ve Güney-Doğu Avrupa Dillerinde Türkçe Unsurlar (*Die turkischen Elemente in den südost-und osteuropäischen Sprachen*) ve Slav Dilleri Etimoloji Sözlüğü (*Etymologisiches Wörterbuch der slavischen Sprachen*) ile başka bir yere sahiptir.

Rusçadaki Türkçe unsurları araştırma edebiyatının belki en ilgi çekici olanları en eski Rus dili anıtı olan İgor Destanı (*Slovo o polku İgoreve*) üzerine yapılmıştır. F. E. Korş, P. M. Melioransky, S. E. Malov, A. Zajaczkowski ve nihayet K. H. Menges gibi ünlü türkologların sadece bu destan metnine ait Türkçe unsurlarla ilgili araştırmaları önemli bir birikim oluşturmuştur. Bütün bu türkolog dilcilerin yanı sıra, bu destan metninin Rus şovenizmine bulaşmış tarih yazıcılığının en fazla tahrifatta bulunduğu bir anıt olduğu yönünde eleştirileriyle çok dikkat çeken Kazak yazarı Olcas Süleymanov ve onun Sovyet ulus kimliğinin daha 70'li yıllarda iflasını haber veren eseri AZiYA, filolojik hafiyelik denebilecek özellikleriyle de burada anılmaya değerdir. Rusların en eski dil varlığını gösteren bu metin üzerindeki soru işaretlerinin henüz giderilmediğini özellikle vurgulamak gerekir. Diller arası tarihî ve tabiî alışveriş ilişkileri, milliyetçiliğin hesaplaşma alanından çıkarılmadıkça, insanlık tarihinin bu türden ortaklık ve kardeşlik anıtları da gerçek araştırmacılarını daha çok bekleyecektir.[6]

Bu alandaki eksikliklere rağmen son yüzelli yıldır sürdürülen Rusçadaki "*türkizmler*" konusunun araştırılması, özellikle 1976 yılında Almatı'da yayımlanan Elizaveta Nikolayevna Şipova'nın Rusçadaki Türkizmler Sözlüğü ile meyvasını vermiştir. Rusçada belirlenen 1507 Türkçe unsurun incelendiği bu eser (*Slovar' tyurkizmov v russkom yazıke*, Alma-Ata, 1976, 444 s.) daha önce Rus etimoloji sözlüğünü hazırlayan Max Vasmer'in çalışmasında (*Russisches etymologisches Wörterbuch*, 3 vols. Heidelberg, 1950-1958; genişletilmiş Rusça tercümesi için bk. O. N. Trubaçev, *Etimologiçeskiy slovar' russkogo yazı*ka, I-IV tom, Moskva, 1986) geçen 1700 Türkçe asıllı sözden daha az bir malzeme-

[4] Golden, Peter B., *Khazar Studies, An historico-philoligical inquiry into the origins of the Khazars*, Budapest, 1980; Golden, P.B., "Hazar Dili", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 1971, 147-157. s.

[5] Poppe, Nicholas Jr., *Studies of Turkic Loan Words in Russian*, Wiesbaden, 1971, 1-5. s.

[6] Mesela K. H. Menges'in *Köprülü Armağanı*'nda çıkan yazısında kullandığı "Rusçaya Türkçeden veya Türkçe yoluyla geçen birkaç alıntı" başlığı bile Türkçe kökenli alıntıları düşük göstermek isteyen duyarlılığın bir örneğini oluşturmaktadır. (bkz. Menges, K.H., "On some loanwords from or via Turkic in Old-Russian", *60. doğum yılı münasebbetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, AÜ. DTCF. yay. İstanbul, 1953, 369-380. s.) Diller arası ilişkiler hep son taşıyıcı veya verici dilin hanesinde tespit edilmektedir. Böylesine "yoluyla geçen" terimi altında Arapça-Farsça kökenli sözlerin geçtiği vurgulansa da o sözler Rusçada Türkçeden alıntıdır, dolayısıyla öğreten dil esastır. Buna örnek olarak, XIX. yüzyıl sonlarıyla XX. yüzyılın ilk yarısında Türkçeye geçen birçok teknik terim etimolojik kökenleri Yunanca veya Latincede olsa da, Türkçede Fransızca alıntılardır.

ye dayansa da sadece Türkçe unsurları ele alan özel bir çalışma örneğidir.[7] XX. yüzyıl Sovyet türkolojisinde, her alandaki dil çalışmalarıyla çok önemli bir yeri olan Prof. Dr. N. K. Dmitriyev, Rus argosundaki Türkçe kökenli sözleri ve yine Rus sözlüklerinde Türk dili kaynaklı alıntıları inceleyen değerli yayımlar yapmıştır (Bu alıntılardan seçilen bazı örnekler için bk. I. Ek).

Bu birikime dayanarak sadece giyim-kuşam ve beslenme konusundaki alıntıları araştıran Prof. Dr. Günay Karaağaç, Rusçada (giyim-kuşam için 300 ve beslenme kültürü için 280) toplam 580 söz belirlemiştir.[8]

Rus tarihinde "Tatar egemenliği" diye anılan Altın Ordu döneminin Rus devlet kültüründe bıraktığı izler, hiç şüphesiz Rusçadaki Türkçe unsurların da önemli bir kısmını yansıtmaktadır. Türkçenin Rusça üzerinde belirleyici olduğu bu son devirden sonra ve özellikle Türk tarihinin acı bir sayfası olarak burada 450. yıl dönümünü hatırladığımız Kazan'ın düşmesiyle, Asya'ya doğru yürüyüşünü başlatan Rus varlığı, Türkçe-Rusça ilişkilerini de Rusçadan Türkçeye olmak üzere esastan değiştirmeye başlamıştır. 1552'de Kazan'dan başlayan ve XIX. yüzyıl sonlarında Türkistan'daki Türk kültür merkezlerinin işgaliyle sonuçlanan Rusların bu uzun yürüyüşü, aslında Asya'daki Türkçenin de kuşatılması sonucunu vermiştir.

Bulgar Kağanlığı ve Altın Ordu döneminde evlilik ve akrabalık gibi tabiî karışımlarla başlayan temaslar, işgal boyunca da makam ve mansıp yoluyla Rus Devleti'ne katılmak şeklinde sürmüş ve sonuçta Saltıkov, Tatişev, Velyaminov, Turgenyev, Rahmaninov, Korsakov gibi Türk soylu yüzlerce aile artık Rus kültür ve bilim dünyasında yücelmiş olan ünlü isimler çıkarmışlardır.[9]

X. yüzyıl başlarından itibaren İdil Bulgaristan'ında yerleşik İslam uygarlığını ve kitabî kültürü, Hristiyanlaştırıcı Rus yayılması bir çırpıda ortadan kaldırılmamışsa da, asırlar süren baskı ortamı altında Müslüman Türk kültürünün çiçek atarak gelişmesine hiç şüphesiz büyük sekte vurmuştur.[10] Çarlık tarihinde İvan'dan Petro'ya kadar pek farklılık göstermeyen Hristiyanlaştırma ve asimilasyon siyasetini, Müslüman Türk topluluklarının direnci dolayısıyla biraz yumuşatmak yoluna giren II. Katerina'nın siyaseti bir nefes alma imkanı doğurmuş ve zamanında Orenburg Muhammedî Ruhanî Meclisi gibi dinî kurumlar açılmıştır.

Rus işgali tarihi aynı zamanda doğuyu öğrenme tarihi olmuştur. Rusların bu ilgisi dolayısıyla daha XVII. yüzyılda ortaya çıkan yazma sözlükleri özellikle anmak gerekir. Tüccarların, idarî memurların, mütercimlerin veya oryantalistlerin pratik ihtiyaçlarıyla doğan bu irili ufaklı sözlükler, Tatar, Çuvaş, Mordva, Kalmuk gibi Doğu halklarının dillerinden birkaç yüz kelimelik söz varlığına dayanmaktadır. Bu sözlerin seçiminde, yerli halklarla muhatap olacak Rusların iletişim ihtiyaçlarının göz önünde tutulduğu anlaşılmaktadır. Yazarı belirsiz birkaç yazmanın yanı sıra P. İ. Rıçkov, Matvey Kotel'nikov, Fedor Popov, Mindiyar Bikçurin, Damaskin ve nihayet Said Halfin'in sözlükleri Rus-Türk dil temaslarının yönünü göstermek bakımın-

[7] Kaynaklar ve geniş bilgi için bk. Karaağaç, Günay, "Türkçenin Komşularıyla İlişkilerine Genel Bir Bakış", *İÜ. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXVIII, 359-406. s.

[8] Karaağaç, Günay, *Dil, Tarih ve İnsan*, Akçağ yay., Ankara, 2002,152. s.

[9] Baskakov, N. A., *Türk Kökenli Rus Soyadları*, (çev. Samir Kazımoğlu) TDK yay. Ankara, 1997; Halikov, A., *Rus Tanınan Bulgar-Tatar Türk Asıllı 500 Sülale*, (akt. M. Öner) Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayını, no: 131, İstanbul, 1995, 111 s.

[10] Emirhan, Ravil, "Altın Ordu ve Vicdan Hürriyeti –Rusya ile Mukayeseli Şekilde–" (akt. M. Öner), *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 90, Haziran-1994, 101-113. s.

dan ilgi çekicidir. En son anılan Said Halfin'in 20.000 kelimelik Rusça-Tatarca Sözlüğü XVIII. yüzyıl boyunca görülen bütün yazma sözlüklerin söz varlığını kapsamaktadır.[11]

Bu arada, Rusya'da matbaa öncesinde bile yazmalar halinde Rusça-Tatarca sözlüklerin gelişmesine rağmen, Tatarca-Rusça sözlüklerin en eskisi 1833 tarihli Aleksandr Troyanski'nin eseri olarak belirlenebilmektedir. Bunu Müslüman-Tatar toplumunun, çağdaş uygarlık yolundaki Rus toplumunu tanıma ihtiyacına bağlayabiliriz. Oysa Rusça-Tatarca sözlükler, bilinen pratik amaçlarla, bir asır önceden beri yazılmaya başlanmıştır.[12]

Fiziki işgale soylu bir direniş gösteren Tatar toplumu, kendisini özellikle kültür ve dil alanında her şeye rağmen korumuştur. Rus yenileşmesi ve Osmanlı Tanzimatını takip eden Tatar aydınlanması eğitim ve öğretim usûllerinden kitap basım tekniklerine, oradan da alfabe ıslahatına kadar kültür hayatının hemen hemen her alanında bir yenileşme göstermiş, bilinen adıyla megrifetçilik-ceditçilik akımını geliştirmiştir. Gaspıralı İsmail Bey'den beri eski usullerini yenileyen medresenin yanında Rus okuluna da gitmeye başlayan Abdullah Tukay kuşağı, dil ve kültür araştırması bakımından çok ilgi çekicidir. İlk şiirlerini medresede öğrendiği Osmanlı Türkçesiyle yazan Tukay, Rus edebiyatından çeviriler yapacak derecede Rusçaya da hakim bir şairdi; 1913'te sadece 27 yaşındayken öldüğünde, yeni hayatı söyleyen, halk dilinden yüksek bir edebiyat dili doğuran o kuşağın en çok sevilen ve tanınan ismiydi. Bütün şiirleri üzerinde yaptığımız bir çalışmaya[13] dayanarak Tukay'ın şiirlerinin söz varlığından 126 madde sözün Rusçadan alıntı olduğunu belirledik. Toplam 3500 kadar maddeye dayanan Tukay şiirlerinin söz varlığında bu kadar Rusça alıntı yüzde 3-4 civarında bir oran tutmaktadır. Bu arada, bu Rusça alıntıların, o günkü Arap harfli Tatar alfabesinde, söylenişleri esas alınarak yazıldığını da vurgulamalıyız. Çünkü aynı Rusça alıntıların Stalin'in bütün Türk topluluklarına dayattığı Kiril harfli Türk yazı dillerinin alfabelerinde, orijinal Rusça imlalarıyla dondurulduğunu ve böylece ortak iletişim dili Rusçanın çekirdeğinin hazırlandığını görüyoruz.

Sovyet Devrimi'nden dört yıl önce vefat eden Abdullah Tukay'ın şiirlerinde mevcut söz varlığında görülen Rusça alıntılar aslında üç buçuk asırlık Rus işgalinin özeti sayılabilir. Tatarların millî şairinde görülen yüzde 3-4 civarındaki Rusça alıntı oranı, tabiî dil ilişkilerinin yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Finlandiya'nın 1917'deki bağımsızlığıyla birlikte bu ülkede kalan ve Sovyet devrini yaşamayan Tatar cemaati de dillerinde görülen sınırlı sayıdaki Rusça alıntıyla Tukay'da görülen Rusça alıntı kadrosuna paralel bir durum sergilemektedir. Finlandiya Tatarlarının dili üzerine ayrıntılı bir çalışma olmamakla beraber, gündelik hayata dair sınırlı Rusça alıntı varlığını, konuşmalar esnasında bizzat belirlemek mümkün olmaktadır.[14] Ana dili ve millî kültür bilinci yüksek olan bu bin kişilik toplumun yazılı belgelere ise bu tür alıntıları neredeyse hiç yansıtmadıklarını özellikle söylemeliyiz.

[11] Nogman, Mostafa, *XVII-XVIII yözlerdegé rusça-tatarça kulyazma süzlékler*, Kazan Universitetı Neşriyatı, 1969.

[12] Öner, Mustafa, "Tatar, Başkurt, Kazak Sözlükleri", *Kebikeç*, "Dosya: Günümüz Türk Dilleri ve Sözlükleri" 1999, yıl: 4, sayı: 7-8, 115-118. s.

[13] Öner, Mustafa, *Abdullah Tukay'ın Şiirleri (Giriş-Metin-Sözlük)*, LXIV + 559 s. İzmir, 1990, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış yüksek lisans tezi.

[14] Bir örnek için bk. Atila, Jorma, "Fin-Türk Dili Üzerine", *Türk Dilleri Araştırmaları*-, Ankara, 1996, 5-40. s.

Çarlık tarihi boyunca üç buçuk asırda her türlü baskıya rağmen elde edilemeyen Rusça etkisinin Sovyet döneminde otuzlu yıllarda ve özellikle Kiril yazısına geçtikten sonra hızla arttığını görüyoruz. Devrime heyecanla katılan bolşevik Tatar yazarlardan ve Lenin'in partisine ilk yazılanlardan olan Alimcan İbrahim'in Sovyet hükümetinin ilk on yılındaki muhasebesi sayılacak "*Tatar medeniyetini nindi yul bilen baraçak*" adlı risalesi çok ilgi çekicidir. Tataristan Kültür Komiseri olan ünlü yazar burada ana dilinin Rusça karşısında bir devlet yazışma dili olarak nasıl yükseldiğini samimi bir heyecanla anlatmaktadır.[15] M. Sultangaliyev kuşağına mensup bu gibi aydınlar, Stalin repressiyalarında maalesef bütünüyle ortadan kaldırılmıştır.

Türk topluluklarında, Sovyet Devrimi sırasında doğan çocuklar henüz lise çağındayken babalarının bildiği alfabeden üçüncü alfabeye geçilmiş, yani bu toplulukların okuma yazma bilgisi ve birikimi on yılda üç kere kesilmiş, bu kültür ameliyatlarına direnenlerse mutlaka etkisiz hale getirilmiştir. "Kişiye tapma devri" denen Stalin'li yıllar bittikten sonra, Kazan Üniversitesi Sözlükçülük Bölümü'nde girişilen büyük Tatar Sözlüğü hazırlığı ise, Özbek Bayçura'nın anılarından öğrendiğimize göre, Moskova hakimiyeti tarafından bir milli bayrak kabul edilerek takibat altına alınmıştır.[16]

Üniversitenin ve bilim adamlarının izlendiği bu dönemde, ömrü Sibirya sürgünlerinde geçen ve sağ salim ülkesine dönen XX. yüzyılın etkili Tatar şairi Hesen Tufan dikkat çekici bir isimdir. Onun şiirleri üzerinde Hatice Şirin'in yaptığı bir dil araştırması, toplam 5094 madde tutan söz varlığının 736 tanesinin Rusçadan alıntı olduğunu ortaya çıkarmıştır. Çarlık döneminin 350 yıllık işgalinin dildeki oranını yansıtan Abdullah Tukay'ın yüzde 3-4 oranındaki Rusça alıntısına karşılık, Sovyet-Tatar şairi Hesen Tufan'ın şiirlerindeki yüzde 14-15 oranında Rusça alıntı tabakası, sözde *internasyonal* Sovyet döneminin ulaştığı Ruslaştırma derecesini göstermektedir.

Rusça etkisinin en çok göze çarptığı alanlardan birisi kişi adlarıdır: Aida, Al'bert, Al'bina, Eduard, Engel', İdeal, İdeya, Klara, Landış, Larisa, Liliya, Luiza, Marat, Mars, Rafael', Robert, Svetlana, Venera, Zemfira gibi adlar, Sovyet dönemi Tatar onomastiğine katılmıştır.[17]

Sovyet dönemi Türk yazı dillerinin sözlükleri, artık "açıklık-yeniden yapılanma" döneminden sonra Türkiye'deki araştırmacıların da kullanımına girmiştir. Onların en iyilerinden sayılan Tatarca-Rusça açıklamalı ve örnekli sözlüğün "A" maddesini okuduğumuzda, buradaki 1727 maddenin 371 tanesinin Rusçadaki şekilleri ve yazılışlarıyla doğrudan doğruya yer aldığını belirledik. Buna göre Tatar sözlüğünün A maddesinde yüzde 21 oranında Rusça alıntı var demektir.[18]

XX. yüzyılın son on yılında bağımsızlık ve egemenlik (*suverenitet* < *souveraineté*) yoluna giren eski Sovyet Türk cumhuriyetlerinin ana dilleri de resmi dil ilan edildi. Sovyet çağında, çoktandır iki dilli bir toplum olan bazılarında daha da ileri gidilmiş ve ana dilinin kaybedilmesi noktasına da ulaşıl-

[15] Öner, Mustafa, "Bir Tatar Bolşeviğinin Ana Dili Mücadelesi", *Türk Dili*, sayı: 546, Haziran-1997, 551-557. s.; Bu yazar için özellikle bk. Öner, M., "İdil-Ural'dan Bir Aydın: Alimcan İbrahim (1887-1938)", *Türk Yurdu*, Eylül - 2001, cilt: 21, sayı: 169, 58-61. s.

[16] "Bu program yaklaşık üç yılda bitirilmiş, 1959-1962 arasında bu sözlük hazırlanmıştı. Bölüm çalışanlarının katkısıyla 40. 000 maddelik *Tatarca-Rusça Sözlük* 1966'da Moskova'da basıldı ve bilim ödülü kazandı. *Tatar Tilinïñ Añlatmalı Süzligi* de Emirov tarafından düzenlenip basıldı. Emirov'un niyeti çok iyiydi ama yerine getirilmesi çok zordu. *Tatar Tilinïñ Añlatmalı Süzligi*'nde kelime sayısı belirtilmemişti, sayılınca yaklaşık 30. 000 olduğu görülüyor. Yani Cemal Velidi'nin sözlüğü ile 1966'da çıkan *Tatarca-Rusça Sözlük*'ten daha küçüktür. 38. 000 kelimelik sözlük kapasitesi azaltılmış ve bazı Tatarca kelimeler yerine Rusçaları kullanılmıştır. Kelime sayıları, konuyla ilgisiz örnekler vasıtasıyla çoğaltılmıştır." (bk. Öner, Mustafa, "Üzbek Ş. Bayçura–Hayatı ve Eserleri Üzerine", *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, X cilt, İzmir, 2001, 1-44. s.)

[17] Sattarov, Gomer, *Tatar isémneré süzlégé*, Kazan, 1981, 17. s.

[18] *Tatarsko-russkiy slovar'*, (Zav. redaktsiey: O. V. Golovkina; vedutşçiy redaktor: M. M. Osmanov; redaktor: N. T. Denisova) "Sovetskaya Entsiklopiya", Moskva, 1966.

mış olduğu için, Rusçanın yanı sıra ana dilinin de resmi dil ilan edilmesi, Türk dili açısından iyi bir gelişme olarak karşılanmıştır.

XX. yüzyıl başında emperyalizmin Anadolu toprağına gömmeye kalktığı Türk varlığı ve Türkçe, Türkiye Cumhuriyeti içinde dirilip bir bilim ve öğretim dili haline gelmişti. Avrasya boyunca her şeye rağmen varlığını bugüne kadar sürdüren Türkçe, ancak Türkiye'deki bu çok pahalı tecrübeden ve burada hatırlamaya çalıştığımız kendi uzun tarihinden yararlanabildiğinde yeni yüzyılda da var olacaktır.

Kaynakça

Baskakov, N. A. *Türk Kökenli Rus Soyadları* (çev. Samir Kazımoğlu) TDK yay. Ankara, 1997.

Brutzkus, J. "Eski Kiev'in Türk-Hazar Menşei", *DTCF Dergisi*, cilt: 4, sayı: 1-5, 1945-1946, s. 343-358.

Dmitriyev, N. K. *Varvarizmı v başkirskoy reçi: Stroy tyrukskih yazıkov*, Moskva, 1962, s. 433-464.

Dmitriyev, N. K. *O tyurkskih elementah russkogo slovarya: Stroy tyrukskih yazıkov*, Moskva, 1962, s. 502-569.

Dmitriyev, N. K. *Turetskie elementı v russkih argo: Stroy tyrukskih yazıkov*, Moskva, 1962, s. 483-502.

Emirhan, Ravil "Altın Ordu ve Vicdan Hürriyeti - Rusya ile Mukayeseli Şekilde" (akt. M. Öner), *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 90, Haziran-1994, s. 101-113.

Golden, P. B. *Khazar Studies, An historico-philoligical inquiry into the origins of the Khazars*, Budapest, 1980.

Golden, P. B. "Hazar Dili", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 1971, s. 147-157.

Hakov, V. H. *Tatar edebi télénéñ sovet çorında üséşé (20-30 nçı yıllar)*, Kazan Universitetı Neşriyatı, 1985.

Halikov A. *Rus Tanınan Bulgar-Tatar Türk Asıllı 500 Sülale*, (akt. Mustafa Öner) Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yayını, no: 131, İstanbul, 1995, s. 111.

Karaağaç, Günay *Dil, Tarih ve İnsan*, Akçağ yay., Ankara, 2002.

Karaağaç, Günay "Türkçenin Komşularıyla İlişkilerine Genel Bir Bakış", *İÜ. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXVIII, s. 359-406.s

Kurat, A. N. *Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri*, TDEK, c. 1, 1992.

Kurat, A. N. *Rusya Tarihi –Başlangıçtan 1917'ye Kadar*, Ankara 1987.

(Kurat) Akdes Nimet "Eski slavcadaki türkçe sözlere dair", *Türkiyat Mecmuası*, sayı:4, 1934, s. 89-97.

Menges, K.H. "On some loanwords from or via Turkic in Old-Russian", *60. doğum yılı münasebbetiyle Fuad Köprülü Armağanı*, AÜ. DTCF. yay. İstanbul, 1953, s. 369-380.

Nogman, Mostafa *XVII-XVIII yözlerdegé rusça-tatarça kulyazma süzlékler*, Kazan Universitetı Neşriyatı, 1969.

Öner, Mustafa *Abdullah Tukay'ın Şiirleri (Giriş-Metin-Sözlük)*, LXIV + 559 s. İzmir, 1990, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü basılmamış yüksek lisans tezi.

Öner, Mustafa "İdil-Ural'dan Bir Aydın: Alimcan İbrahim (1887-1938)" *Türk Yurdu*, Eylül - 2001, cilt: 21, sayı: 169, s. 58-61.

Öner, Mustafa — “Tatar, Başkurt, Kazak Sözlükleri”, *Kebikeç*, “Dosya: Günümüz Türk Dilleri ve Sözlükleri” 1999, yıl: 4, sayı: 7-8, s. 115-118.

Öner, Mustafa — “Üzbek Ş. Bayçura - Hayatı ve Eserleri Üzerine”, *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi,* X cilt, İzmir, 2001, s. 1-44.

Öner, Mustafa — “Bir Tatar Bolşeviğinin Ana Dili Mücadelesi”, *Türk Dili*, sayı: 546, Haziran 1997, s. 551-557.

Poppe, Nicholas Jr., — “On Some Turkic Words in Old Russian”, *Central Asiatic Journal*, volume 25, 1981, s. 310-316.

Poppe, Nicholas Jr., — *Studies of Turkic Loan Words in Russian*, Wiesbaden, 1971.

Pritsak, O. — “Polovetsler ve Ruslar”, (terc. Eşref Bengi özbilen) *Türk Dünyası Araştırmaları*, sayı: 94, Şubat-1995, s. 153-169.

Rona-Tas, Andras — “An Old Turkic Name of Kiev”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung,* Tomus XLVII (1-2) s. 175-180.

Sattarov, Gomer — *Tatar isémneré süzlégé*, Tatarstan Kitap Ncşriyatı, Kazan, 1981.

Süleyman, Olcas — *Aziya*, çev. Natık Seferoğlu (Yayıma Hazırlayanlar: Kamil Veliyev, Fikret Türkmen, Mustafa Öner) Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı yay. İstanbul, 1992.

Şipova, E. N. — *Slovar’ tyurkizmov v russkom yazıke*, Alma-Ata, 1976, s. 444.

Şirin, Hatice — *Hesen Tufan’ın Şiirleri*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1998, XCV + 631 s.

Vasmer, Max — (perev. O.N. Trubaçev) *Etimologiçeskiy slovar’ russkogo yazıka*, I-IV tom, Moskva, 1986.

I. Ek: Rusçadaki Türkçe alıntı örnekleri

altın > алтын “3 kopik değerinde eski Rus lirası” (Fasmer, I, 72; Şipova, 30)

almas > алмаз “değerli taş, elmas” (Fasmer, I, 71; Şipova, 30)

arık > арык “kanal, arık” (Fasmer, I, 92; Şipova, 40)

arkan > алкан “ip, urgan” (Fasmer, I, 86; Şipova, 37)

ayran > айран “ayran” (Fasmer, IV, 167; Şipova, 37)

balık > балык “tuzlanmış ve kurutulmuş mersin balığı” (Fasmer, I, 119; Şipova, 58)

başmak > башмак “potin, çarık” (Fasmer, I, 139; Şipova, 72)

balta > балта “dar Asya baltası” (Fasmer, I, 114; Şipova, 57)

bonçuk > бунчук “at kuyruğu vs. için kullanılan işaret, süs” (Fasmer, I, 242; Şipova, 93 94)

burav > бурав “büyük burgu, matkap” (Fasmer, I,242; Şipova, 94)

börek > пирог “börek, boğaça” (Fasmer, III, 265; Şipova, 260)

çanak > чанак — чинак “ağaç çanak” (Fasmer, IV, 314; Şipova, 375)

tavar > товар “mal” > tavar eş(i) > товариш “yoldaş” (Fasmer, IV, 67-68; Şipova, 321-323)

kaşık > кашык “tahta veya madenî kepçe” (Fasmer, II, 215; Şipova,, 175)

kolbasa > колбаса “sucuk, salam” (Fasmer, II, 286; Şipova, 191)

köñlek > киндюк — киндяк “kırmızı pamuklu dokuma” (Fasmer, II, 234; Şipova, 181)

kuşak > кушак “kumaş veya sicimden kuşak, kemer” (Fasmer, II 439; Şipova, 216)

orak > урак “orak” (Fasmer, IV, 166; Şipova, 348)

saban > сабан “iki tekerlekli Rus pulluğu” (Fasmer, III, 541; Şipova, 267)

şişlik > шашлык “şiş kebap” (Fasmer, IV, 416; Şipova, 415)

tamga > тамжить “gümrük kesmek” > таможня “gümrük” (Fasmer, IV, 18; Şipova, 307)

terlik > терлик “terlik” (Fasmer, IV, 48; Şipova, 320)

tokmak > токмак “tokmak” (Fasmer, IV, 70; Şipova, 323-324)

torba > торба “torba” (Fasmer, IV, 81; Şipova, 326)

tostakan > тостоканъ — стакан “bardak, kadeh” (Fasmer, III, 743; Şipova, 289)

tulum > тулум — тулым “tulum” (Fasmer, IV, 118; Şipova, 332)

tütün > тютюн “tütün” (Fasmer, IV, 138; Şipova, 341)

ütüg > утюг “ütü” > утюжить “ütülemek” (Fasmer, IV, 177; Şipova, 352)

yaka > яга — ега “yaka” (Fasmer, IV, 543; Şipova, 432)

yufka > ювачи “yufka” (Fasmer, IV, 525; Şipova, 428)

yük > юк “yük” (Fasmer-I, 373; Şipova, 431)

II. Ek: Abdullah Tukay’ın şiirlerinde Rusça alıntılar

abrazavnıy “kültürlü kimse, aydın”
afisiant “garson, sâki”
arsenal “cephanelik, silahhane”
avtonomiye “otonomi, özerklik”
barin “zengin insan; kibirli”
bilet “bilet”
bilyar “bilardo”
briliant “pırlanta”
buhgalter “muhasebeci”
butilka “şişe”
ças “karakol, polis merkezi”
ças “ufak kilise”
çenzur “sansür; sansürcü”
çernosotennıy “monarşist, mürteci”
çinovnik “bürokrat”
davay “haydi”
deputat “milletvekili”
donos “ihbar, ispiyon; yanlış haber”
èksprant “irticali söz veya şiir”
èskrèpke “keman, viyolonsel”
duma “Devlet Meclisi”
fontan “su fiskiyesi”
galstuk “kravat”
garmun “akordeon”
gezit “gazete”
gıynvar “Ocak ayı”
glasnıylık “şehir idaresinde üyelik”
gospoda “beyler, efendiler”
gosudar “hükümdar, çar”
gubernator “guberna = eyalet başkanı, vali”
guleyt “âlem yapıp keyfetme”
hudojnik “sanatçı; ressam”
huligan “bozguncu”
kaloş “kauçuk ayakkabı, bot”
kazénka “Rusya’da rakı satılan dükkan”
kevéş “yumuşak deriden konçsuz ayakkabı”
kıtayskiy “Çinli; Çin malı”
klub “kulüp, eğlence yeri”
kobetka “gömlek yakası; süslü kadın;
koleniye “koloni, sömürge”
kontorşçik “memur; yazıcı”
koral “silah”
krandas “vinç”
lombard “rehin sandığı, borç para veren”
muzıkan “müzisyen”
nakus “kilise çanı”
nuja “muhtaçlık, yoksulluk”
palas “bilim”
parohod “vapur”
partébin “bol alkollü bir rakı”
passajir “yolcu”
pedret “taahhüt, üstlenme”
peresadka “aktarma”
piçet “mühür, damga”
pima “keçeden yapılmış ayakkabı”
pirés “ipek; ipekli”
pivnoy “bira”
poçtavay “posta”
podnos “tepsi; sepet”
podsud “mahkum”
poezd “vagon, tren”
pohod “seferber olmak, askerde olmak”
pojar “yangın”
pot “16.3 kg.a denk gelen bir ağırlık ölçüsü”
poza “duruş, pozisyon”
prahut “kül; toz; cenaze, ceset”
priyum “kabul, alınma”
prostitutka “fahişe, orospu”
protiv “karşı, muhalif”
purki “öğrencilerin alay sözü”
putal “bakır ve çinko karışımı maden”
ret “sıra, dizi; defa; düzen”
rézinka “kauçuk bot”
roza “çiçek, gül”
rozga “kamçı”
samıy vajnıy “en önemli, en ciddi”
sartir “özel olarak yapılmış tuvalet bölmesi”
sçét “sayma, hesap etme; fatura”
semye “aile; cemiyet”
sitsa “pamuklu bir kumaş”

sklad "depo, ambar"
sobranye "toplantı; meclis"
soçial "sosyalist"
soldat "asker, askerlik hizmeti"
sotrudnik "mesai arkadaşı; memur"
starşina "baş çavuş; çavuş"
statya "kanun maddesi; hüküm"
storoj "bekçi"
student "yüksek okul öğrencisi"
sud "mahkeme, duruşma"
suka "pulluk, saban"
sum "yüz tiyin değerinde Rus parası, lira"
sumka "deri veya bez çanta, bohça"
syujet "edebiyat eserinde konu"
şar "yuvarlak; balon"
şiblit (şiblet < ştiblet) "bot, ayakkabı"
şinél "belden kuşaklı uzun palto"
şkol "okul; eğitim sistemi"
şkolnik "mektepli, öğrenci"
şpik "hafiye, ajan"
şpion "casus, gangester"
ştık "süngü; genellikle savaş aleti"
talant "karakter, yetenek"
talir (talér) "üç marklık gümüş para"
tansa "dans, oyun"
tançévalnya "dans salonu"
tetey (tete) "abla; fahişe kadın"
traktir "pek kaliteli olmayan meyhane, bar"
trantas (tarantas) "fayton"
troyka "bir arabaya yan yana koşulan üç at"
tyajél "ağır, çetin, zor, külfetli"
ukaz "hüküm; fetva"
vastrog "hapishane, zindan; mahpusluk"
vélosipid "bisiklet"
vıstavka "sergi; sergileme"
yurist "avukat, hukukçu"
yübiley "tören, bayram, jübile"
zakaz "ısmarlama, sipariş"
zaklad "rehin verilen mal"
zakon "kanun; kaide"
zakuska "soğuk yiyecek, meze"
zal "salon"
zapas "yedek azık veya malzeme"
zavod "fabrika"
zipun "kalın kumaştan üst giyeceği"
zontik "şemsiye"

Zu dem alttürkischen Ghostword avıng – äving – ävin “fremd”[1]

Von Klaus Röhrborn*

I.

Unser Ghostword taucht erstmals in den Editionen des Chuastuanift von Radloff (1909)[2] und LeCoq (1911)[3] auf, und zwar in den Formen < ’vynk > (uigurische Schrift) und < ’vynnk > (manichäische Schrift). Die beiden Gelehrten transkribieren das Wort als *äving* bzw. *ävinng* und geben ihm die Bedeutung “fleissig”. Bald darauf entdecken Willi Bang und Annemarie v. Gabain das Wort in einem buddhistischen Beichtspiegel[4] in der Form < ’’vynk >. Sie transkribieren es als *avıng*, mit der Übersetzung “ein Anderer, ein Fremder, fremd”,[5] und das wird dann die Standard-Übersetzung. *avıng* “Fremder (?)” findet man also auch im “Analytischen Index zu den fünf ersten Stücken der Türkischen Turfan-Texte”[6] und (in der Form *ävinng* ~ *avınng*) im “Uygur sözlüğü” von Ahmet Caferoğlu[7]. Der Autor bemerkt aber vorsichtshalber, Ursprung und Bedeutung des Wortes seien “unbekannt (*meçhûl*)”. Jes Asmussen, in der Neuedition von Chuastuanift (1965)[8] verbessert den Text von Le Coq und liest *ävin(i)ng*, interpretiert das Wort im Kommentar als eine Form von *ävin* ~ *äving* und stellt es versuchsweise zu *ayıng* “stranger”,[9] das er als Basis des Verbs *ayıngla-* im Kudadgu Bilig entdecken wollte.[10] Diese Analyse war eine bemerkenswerte Verschlimmbesserung, denn beide Herausgeber des Kutadgu Bilig, Radloff und Rahmeti Arat, interpretieren das Verb *ayıngla-* völlig richtig als Variante von *ayıgla-* “tadeln” usw. Die Autoren von *Drevnetjurkskij slovar’* waren vorsichtig und ignorierten das Lexem, was aber in der Besprechung von Peter Zieme (1970)[11] (mit Hinweis auf alle Belegstellen) moniert wird. Das scheint vorerst der letzte Auftritt unseres Wortes zu sein.

II

Eine exakte Parallele zu den Belegen für unser Wort in einer fremden

* Prof. Dr., Universität Göttingen.

[1] Für Kurztitel und Siglen in diesem Aufsatz vergleiche man Volker Adam, Jens Peter Laut und Andreas Weiss: *Bibliographie alttürkischer Studien*, Wiesbaden 2000, S.111-125. Um deutlicher zu sein, transkribieren wir in diesem Aufsatz den gutturalen Nasal des Alttürkischen als: *ng*.

[2] W. Radloff: *Chuastuanit, das Bussgebet der Manichäer*. St. Petersburg 1909.

[3] A.v. Le Coq: *Dr. Steins Turkish Khuastuanift from Tun-Huang*. In: Journal of the Royal Asiatic Society 1911, S.288.

[4] TT IV A 69, mit Kommentar auf S.447.

[5] So im Kommentar auf S.447.

[6] AnalInd, S. 467 a.

[7] Istanbul 1934, S.58.

[8] Chuast, Z. 113.

[9] Bei Asmussen (Chuast, S.218) ohne Asterisk.

[10] Chuast, S.218.

[11] Central Asiatic journal 14 (1970), 231.

Vorlage ist bisher nicht bekannt geworden. Aber der Kontext für eine Gruppe von Belegen ist sehr klar. Es geht um die Sünde des "Ehebruchs" im Rahmen der "Zehn Karmapathas".[12] Im alttürkischen Goldglanz-Sûtra wird diese Sünde in den Zeilen 219,24 bis 220,1 sehr klar beschrieben, wenn auch mit anderen Worten: *adınlarnıng yutuzınga yapšın-* "sich an die Ehefrauen von anderen hängen". Und dieser Sachverhalt, in demselben Kontext (nach der Sünde des "Stehlens", vor der Sünde des "Lügens"), wird in einem Beichtspiegel aus "Uigurica II"[13] mit einer "Hausfrau" in Verbindung gebracht: *äv yutuzınga yazın-* "sündigen gegen Hausfrau(en)". In einem anderen Beichtspiegel aus derselben Publikation[14] ist dieselbe Formulierung mit einem Genitiv belegt: *ävn(i)ng yutuzınga yazın-* "sündigen gegen die Frau(en) von Häusern". Die eigene "Hausfrau" wird kaum gemeint sein. Dagegen spricht auch ein Beleg im "Buddhistischen Katechismus",[15] wo diese Sünde (in demselben Kontext) mit der Formulierung erwähnt wird: *ävingn yultuzınga bar-* "zu den Frauen von Häusern gehen".

"Haus" ist hier sicher nicht die passende Übersetzung von atü. *äv.* Wir müssen vielmehr an "Familie" oder "Leute" denken, im Sinne von chin. *jia* (Giles 1139), das auch das Standard-Äquivalent von atü. *äv* ist[16]. Diese Bedeutung von *äv* liegt auch vor in einer zweiten Gruppe von Belegen für unser Ghostword, die schon von Willi Bang und Annemarie v. Gabain mit den Belegen aus den Beichtspiegeln zusammengebracht wurde. *ävn(i)ng orunčakı* "das Pfand von (anderen) Familien",[17] mit der Variante: *äving kiši orunčakı* "das Pfand von Personen von (anderen) Familien".[18] In zwei weiteren Varianten erscheint noch ein Possessiv-Suffix der 3. Person: *ävin(i)ng orunčak* "das Pfand von (anderen) Familien"[19] und *ävin(i)ng kiši orunčakı* "das Pfand von Personen von (anderen) Familien".[20] Hier ist daran zu erinnern, dass tü. *äv* usw. in den modernen Türksprachen zu den Wörtern gehört, in denen das Possessiv-Suffix der 3. Person häufig als Wortbildungs-Suffix vorkommt.[21] Dieses Wort gehört also zu den Begriffen, "die man sich kaum ohne Beziehung zu einem anderen, folglich auch nicht ohne Possessivsuffix denken kann", wie Bang treffend bemerkt.

III

Albert v. Le Coq zitiert im Anhang zu seiner Chuastuanift-Edition[22] einen buddhistischen (oder vielleicht auch manichäischen) Beichttext aus der Berliner Sammlung (T.II. Y 59). In diesem Text findet man den Passus: *adınagunung konglıg ävinlig uzun tonlugka yaz- yangıl-*, und Bang[23] hielt *ävinlig* für eine weitere Variante des mutmasslichen *avıng – äving* "fremd". Die Übersetzungen dieser Stelle von Le Coq und von Bang sind heute nicht mehr

[12] Siehe dazu EhlersKat 21-24.
[13] U II 76,5.
[14] U II 85,22.
[15] BuddhKat 11.
[16] Vgl. ShôAgon, Index S.47.
[17] ZiemeBeiträge 357 u.8 (als *äv(i)nng* transkribiert).
[18] Radloff, *Chuastuanit*, Text Z.49.
[19] Chuast 113.
[20] LeCoqChuast, S.13 u.5-6.
[21] Vgl. KOsm IV, 11-12.
[22] LeCoqChuast, S.27-28; vgl. WilkensManKat Nr. 421. Faksimile in LeCoqSchriftk , Tafel 2, Zeile 8-9.
[23] Beichtspiegel, S.196.

diskutabel, und wir wollen hier nur die Lesung von *ävinlig betrachten, das uns ja vor allem interessiert.

Das Manuskript T.II. Y 59 gehört zu den Handschriften, die das Zeichen für den labio-dentalen Reibelaut /v/ sehr deutlich von dem Zeichen unterscheiden, das für den palatalen Kontinuanten /y/ und für die Darstellung der Vokale /ı/, /i/, /e/, /ü/ oder /ö/ verwendet wird. Alle vier Wörter unseres Textes, in denen der labio-dentale Reibelaut vorkommt (*äv, tavar, uvutsuz, vrhar*), sind mit diesem distinkten Zeichen < v > geschrieben. Dagegen stehen 50 Belege für den palatalen Kontinuanten /y/ oder für die Vokale /ı/, /i/ usw. mit dem Zeichen < y >, das sich sehr deutlich von < v > abhebt. Wir können also mit gutem Gewissen lesen: *tsanglıg iyälig uzun tonlug* und übersetzen: "tabuisierte, mit Besitzer versehene Frau" als Bezeichnung für eine verheiratete Frau.

Als der Verfasser vor vielen Jahren in Hamburg bei Annemarie v. Gabain studierte, drückte ein damals noch junger dänischer Gelehrter die gleiche Hörsaal-Bank. Gerade über die hier zitierte Passage wurde lange diskutiert, und Annemarie v. Gabain wollte unser Wort zu *ävin* "Korn" usw. stellen und mit "schwanger" übersetzen, und auch das Glossar der zweiten Auflage der "Alttürkischen Grammatik" verzeichnet *ävinlig* "schwanger"[24]. Über diesen Weg ist also *ävinlig* "schwanger" auch in die Neuedition des Blattes T. II. Y 59 durch Jes Asmussen[25] gewandert und von dort vielleicht in das "Etymological dictionary" von Clauson[26]. Denn Albert v. Le Coq, den Clauson als Quelle zitiert, weiss noch nichts von der Bedeutung "schwanger".

Man wird uns gewiss Recht geben, wenn wir die am Anfang von Abschnitt II zitierten Belege mit der Form *äv yutuzı* und *ävn(i)ng yutuzı* als sichere Belege des Lexems *äv* betrachten, und dazu gehören dann auch die im selben Abschnitt später zitierten Belege *ävn(i)ng orunčakı* und *ävin(i)ng orunčak* bzw. *ävin(i)ng kiši orunčakı*. Merkwürdig bleiben allerdings das in Abschnitt I zitierte *avıng* und *äving* aus Abschnitt II. Denn der Genetiv auf *+Xng* ist den Inschriften vorbehalten. In Ziemes "Untersuchungen zur Schrift und Sprache der manichäisch-türkischen Turfantexte"[27] gibt es zwar Beispiele dafür aus dem Bereich der Personalpronomina (*mäning, säning, bizing, sizing, olarıng*), aber für normale Nomina wird dieser Genitiv in der manichäischen Literatur offenbar nicht gebraucht. Diese merkwürdigen Formen sind vielleicht Verkürzungen (durch Haplologie) für *ävining*? Noch merkwürdiger ist ein Beleg aus Maitrisimit[28], der zweifellos hierher gehört: *"vyn kyšy 'vl'ry / ävin kiši ävläri* "die Häuser von Leuten von Familien". Vielleicht sollten wir besser übersetzen: "die Häuser von Familien", denn *ävin kiši* ist wahrscheinlich eine Lehnbildung nach chin. *jia ren* (Giles 1139 5624) "die Familie". Der Beleg aus Maitrisimit zeigt eine Fusion des Auslauts von *äving* und des Anlaut von *kiši*. Ausserdem finden wir in *ävin* eine Hyperplene-Schreibung des Anlauts, während das folgende

24 Der Text des Manuskripts Y 59 ist aber nicht in der Chrestomathie der "Alttürkischen Grammatik" enthalten.

25 Chuast, S. 233 0.9.

26 EtymDic 13 a.

27 Phil. Diss. Humboldt-Universität [Berlin 1969], S.101-105.

28 Maitr 164 v.7.

äv "Haus" in der normalen Schreibung vorliegt. Man muss also annehmen, dass *ävin* semantisch verdunkelt war und nicht mehr als Genitiv von *äv* oder *ävi* erkannt worden ist. Das dürfte übrigens auch für das oben zitierte *äving* gelten. Es liegt also hier tatsächlich ein neues Lexem vor, und man kann nicht ohne weiteres behaupten, Radloff, v.Le Coq, Bang und v.Gabain hätten nur "Gespenster" gesehen.[29]

[29] Man könnte meinen, Radloff habe bei ‹äving› an eine Ableitung von *äv* "Haus" gedacht, wenn man nach seiner Übersetzung des Wortes urteilen will.

Türklerde Evliliğin Algılanışı – "Evlenmek" Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle–

Gülden Sağol*

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Hızlı bir değişim içinde olmasına rağmen toplum yaşamındaki önemini korumaya devam eden evlilik, "Bir kadınla bir erkeğin aile kurmak üzere kanunların uygun gördüğü şekilde bir araya gelmesi" olarak tanımlanır. Evliliği kuşatan yasalar ve dinî törenler, bu kuruma verilen önemin göstergelerindendir. Bir birlik olarak tanımlanan evlilik, sözleşme niteliği taşıdığı için tarafların birbirlerine karşı belirli haklar kazanması ve belirli yükümlülükler altına girmesi sonucunu doğurur. Toplumların çoğu evlilik konusundaki değer yargılarını ve beklentilerini gösteren kanunlar geliştirmişlerdir. Dolayısıyla evlilik hukuku, bütün toplumlarda genel çerçeve içinde bazı farklılıklar gösterir. Yasa ve gelenekler, çeşitlilik göstermekle birlikte evliliğin başlıca hukukî işlevi, toplumdaki çocukların, toplumun öteki üyeleriyle ilişkilerini belirlemek ve haklarını güvenceye almaktır.

Evlilik, günümüzde -özellikle modern toplumlarda- çiftlerin kendi girişimiyle gelişir. Evlenme törenleri toplumlara ve bölgelere göre değişiklik gösterdiği gibi evlenmeyi sağlayan ön işlemler de birbirine pek benzemez. Geleneğe dayalı toplumların çoğunda eş seçiminin ve evliliğin önceden belirlenmiş aşamaları vardır. Yine de söz kesme ve nişanlanma gibi gelenekler modern toplumlarda da yaygınlığını korumaktadır ve eş seçimi, hâlâ yaşamın en önemli kararlarından biri olarak kabul edilmektedir.[1]

[1] Evlenmek için bir söz ve aynı zamanda bir ön akit anlamı taşıyan nişanlanma geleneği Türk kültüründe yaygınlığını korumaktadır: **nişan ko-** Nişanlamak, nişan yapmak: *Kızı babasından isteyüp nişan korlar ve âyin-i akd-i nikâh her ne ise olur ve kız ere varmalu olur (Letaif. XVI. 46)* (*TTS:* 2879); **ata-** Ad komak, talkib u vaz-i ism etmek, nişanlamak (*ŞSEÇOW:* 16); **adakla-** Bir kızı birine nişanlamak (Kerkük Türkmenleri) (*THDEA:* 5); **s'øras'-** Uyuşmak; nişanlanmak (*ÇS:* 147); **orden** Nişan (*TSa. S:* 202); **ilii oxsuhuu** Nişan (*TSa. S:* 202); **kergen kepsetii** Nişan (*TSa. S:* 202); **ulaş-** Kız, oğlana nişanlanmak (Ayaş-Ank.) (*THDEA:* 91); **doğa** Nişan (Güdük-Ank.) **(nişan değişme)** (*THDEA:* 33); **askı** Nişan (Keçiborlu-Isp.) (*THDEA:* 9); **nişan ol-** ... *oraşda nişan olullar* (*KA:* 78); **geleş-** Nişanlanmak (*KBLS:* 21); **kirtîs** II 1) Kızın evlenmeyi kabul ettiğini gösteren hediyesi, 2) Nişan (*HTS*).

görü Nişan töreni (*DS:* 2162); **kapacan** 1) Nişan töreni, 2) Oğlan evinin düğüne başlamak için kız evine gönderdiği armağan (*DS:* 2629); **kumaş çînetme** Nişan töreni (*DS:* 2999); **beklik** 1) Nişan için kıza alının yüzük (Yz.), 2) Nişanda ya da söz kesilmede yapılan tören (Gaz.) (*THDEA:* 17).

s'øras'nəhər Nişanlı (kız) (*ÇS:* 147); **atalınlıɣ** Adaklı, namzed, menzur, yavuklu (*ŞSEÇOW:* 16); **belli** 1) Nişanlanırken tarafların birbirlerine verdikleri çamaşır, kumaş, altın v.b. şeyler (Mut-İç.), 2) Nişanlı (Kn.) (*THDEA:* 17); **deyikli** Nişanlı kız (Karapapak Türkleri-Ağ.) (*THDEA:* 31); **görükçü** Sözlü, nişanlı (Afşar, Pınarbaşı-Ky.) **(adaklı, yavuklu)** (*THDEA:* 55); **nişanlı** 1) Evlenmek için söz verip yüzük takmış olan (kimse), 2) Belirleyici bir işareti, alâmeti, nişanı olan kimse (*TS:* 1656); **geleşmiş** Nişanlı (*KBLS:* 21); **koltuk** 1) Koltuk, koltuk altı, 2) Kadın, arkadaş, kız arkadaş, 3) Nişanlı, sözlü, 4) Gelin (*ŞS:* 53).

beylik (III) Nişanlanacak erkek tarafından seçilen nişan takıcı kadınlar (*DS:* 648); **görterme** Nişanlı iki gencin kimsesiz bir yerde konuşmalarını sağlama (*DS:* 2162); **görüşük** 1) Nişanlı kızın evinde bir gece için, oğlan tarafıyle tanışmak üzere yapılan eğlenti, 2) Düğün armağanı (*DS:* 2164); **dünür pidesi** Nişanlıların birbirlerine gönderdikleri ekmek (Ba.) (*THDEA:* 37); **ilişik bırak-** Nişanlanan kıza ilk armağanını götürmek (Bünyan-Kn.) (*THDEA:* 64).

Aileler tarafından çocuklar küçükken veya henüz doğmadan yapılan evlilik sözleşmesi veya bir tür nişan merasimi olarak tarif edebileceğimiz beşik kertme geleneği, bugün bazı kesimlerde hâlâ sürmektedir ki bu geleneğin temelini söz verme oluşturur, beşik ise söz vermenin tanığı olur. Bunun için ya beşik kertilir, ya da sadece söz verilir. Zaten Türklerde yemin için bir nesnenin ya da yerin kertilmesi bir gelenekti. Biz buna ant biçimi olarak Dede Korkut'-ta da rastlamaktayız, öfkelenen yiğit kılıcını çıkarıyor, yeri kerterek "yir kibi kertileyin, toprak kibi savrılayın, kılıcuma toğranayın, ohuma sançılayın, oğlum toğmasun, toğar-ise on güne varmasun..." diyerek yemin ediyor *(DK I* 193: 190/2-4).

beşik kertiği Daha beşikte iken anası babası tarafından nişanlanmış kimse *(TS:* 276); **beşik kertme** Daha beşikte iken anası babası tarafından nişanlanma *(TS:* 276).

Beşik kertme nişanlıların, ergenlik çağına gelince yeniden nişanlandıkları da görülür: Beyrek, güreştiği beşik kertmesi Banu Çiçek'in parmağına "... düğün kutlu olsun han kızı ... ortamuzda bu nişan olsun han kızı" diyerek parmağındaki altın yüzüğü çıkarıp takar *(DK I* 123: 80/3-5).

İsteme ve söz kesme töreleri de ihmal edilmez: **aytur-** İstetmek *(ŞT:* 335): *bu ḳızını oġlıġa ayturup irdi* (88a/3) "Bu kızı oğluna istetmişti." *(ŞT:* 253); **kız bitir-** Bir erkeğe kız istemek, söz kesmek *(DS:* 2862); **dile-** Evlenmek için kızı ailesinden istemek (Kerkük) *(THDEA:* 32); **beklik tak-** Evlenmede söz kesmek ve takı takmak (Yz.) *(THDEA:* 17); **kesim kes-** Düğün tarihini belirtmek, söz kesmek (Şavşat-Ar.) *(THDEA:* 70); **kız yäräş-** Sözlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.); **sös sura-** (Evlilik için) söz istemek *(ATS:* 159); **arğı-** **[arğirğa]** kız istemek (evlenmek için), dünür gitmek *(HTS);* **söle-** **[sölirge]** 1) söylemek, demek, 2) (Kız) istemek, dünür gitmek *(HTS).*

Evlilik söz konusu olduğunda farklı algılayışların ürünü kelime ve deyimlere başvurulduğu görülmektedir: **allıyeşilli ol-** Gelin olmak (Gm.) (*THDEA*: 8); **kärgännän-** Evlenmek (*RYS*: 157); **er avrat ol-** Karı koca olmak, izdivaç etmek (*TTS*: 1489); **är ayal bol-** Evlenmek (*TrkmTS*: 191); **başına cilov kéç-** Evlenmek (*TTAT*: 94); **başlı-küzle bul-** Başlı gözlü olmak, evlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.); **käläş al-** Evlenmek (*RBS*: 198); **duman kur-** Evlenmek (*DS*: 1602); **cämägätlän-** Evlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.); **bası baylan-** Evlenmek (kadın için) (Kzk.), gibi.

İnsanın hayatında önemli bir yer işgal eden evliliğin algılanışı insanın hayata bakış tarzına, yaşadığı toplumun geleneklerine, içinde bulunulan duruma göre değişiklik gösterir. Meselâ, Lâtincede "evlenme" anlamında kullanılan kelimenin asıl anlamı "annelik"tir: **mātrimōnium. In mātrimōnium ducere,** erkek için "evlenmek"i ifade eder, dolayısıyla anlamı "anneliğe sevk etmek"tir. Pehlevicede "evlenme" anlamında kullanılan kelimenin asıl anlamı "kadınlık"tır: **zanēh. Pat zanēh patigraftan,** erkek için "evlenmek"i ifade eder, dolayısıyla anlamı "kadınlığa kabul etmek, kadınlığa almak"tır. Fincede evlenmek karşılığında **mennä naimisiin** kullanılır ki asıl anlamı "cinsel ilişki kurmak"tır. Örnekleri artırdıkça toplumlar arasında evliğin algılanışında farklılıklar olduğu görülecektir.

Evlenmek karşılığında kullanılan kelimelerden hareketle Türklerde evliliğin nasıl algılandığını göstermek üzere hazırladığım bu çalışmayı, tarihî ve yaşayan Türk lehçelerindeki metin ve sözlükleri tarayarak oluşturdum, ama yaşayan lehçeler üzerindeki malzemeye ulaşmakta zorlandığımı itiraf etmeliyim. Bununla birlikte derlediğim malzeme aslında burada işlediğimin kat kat üstündedir, ama ben buraya sadece toplayıcı olanları almayı tercih ettim ve evlenmek karşılığı kullanılan kelimelerden hareketle Türklerde evliliğin algılanışını beş ana başlık altında topladım.

1. Evliliğin algılanışı

1.1. Evliliğin ev sahibi olmak, ev kurmak, ev açmak olarak algılanması

1.1.1. Evlenmek karşılığında kullanılan kelimelerden biri bizzat "evlen-"tir. *eb* kelimesinden türetilen kelimenin *eble-* "evlendirmek" şekliyle ilk olarak Suci yazıtında karşılaşmaktayız. Yazıtta bu kelime oğul evlendirmek için kullanılmış, kız evlendirmek için ise *kalınsız bir-* kullanımı tercih edilmiştir: **äblä-** Evlendirmek (*ETY*: 791): *ebledim oglımın* (7) *kızımın kalınsız birtim* (Su. 6-7) "Oğlumu evlendirdim. Kızımı cihazsız verdim." (*ETY*: 157).

Kelimenin *ewlen-* şekline ise ilk olarak *Dîvânü Lûgati't-Türk*'te üç ayrı anlamla rastlamaktayız: "hâlelenmek", "kendine ev edinmek" ve "evlenmek". Diğer anlamlarıyla kullanılışını bir tarafa bırakırsak "evlenmek" anlamında şu örnekte geçmektedir: *Tünle yorup kündüz sewnür, kiçigde ewlenüp ulgadu sewnür* (Kâş.: 481/2) "Gece yürüyüp gündüz sevinir, küçüklüğünde evlenip yaşlandığında sevinir". Burada kelimenin Arapçası *tezevvüc*'dür (Kâş.: 481/3).[2]

Ev kelimesinin her ne kadar "aile", "zevce" gibi anlamlarına da rastlamaktaysak da asıl anlamı "ev, barınak, mesken, konut"tur ve *evlen-* kelimesi "ev sahibi olmak, ev kurmak, ev açmak" anlamında türetilmiştir. Ayrıca gerek tarihî dönemde, gerek günümüzde bazı lehçelerde kelimenin sadece erkek için kullanıldığı görülmektedir. Bunun sebebi ev kurma, ev açma görevinin daha çok erkek üzerinde olmasıdır.

"Ev sahibi olmak, ev kurmak, ev açmak" anlamında türetilmiş olan ve çok yaygın olarak kullanılan kelimenin bu yönü, dilek sözlerine, ata sözlerine de yansımıştır: **evlen de ev ol!** Evlenerek ayrı bir evi olması için (bekâr bir kimseye söylenen dilek sözü) (*OATS*: 762); **evlenenle ev yapanın Allah yardımcısıdır** Ailenin değerini belirtmek için kullanılır (*OATS*: 766).[3]

ewlen- Evlenmek (*DLT IV*: 207): *tünle yorup kündüz sewnür, kiçikde ewlenip ulgadhu sewnür* "Geceleyin yürüyüp gündüz sevinir, küçüklüğünde evlenip yaşlandığında sevinir." (*DLT III*: 87-88); **ävländi** Tezevvüç etti, 25 (*KİLA:* 13); **ewlen-** Evlenmek: *Ḳaçan kim bir müsülmān kişi ewlense bir kitābiyye ẖatunnı* … 100a/5 (*İMS*: 522); **evlen-** Evlenmek: *Bir ḳarı irge ayttılar niçün evlenmes* (12) *sen* 274/11-12 (*KGT*: 250); **ewlen-** Evlenmek (*DLT IV*: 207): *tünle yorup kündüz sewnür, kiçikde ewlenip ulgadhu sewnür* "Geceleyin yürüyüp gündüz sevinir, küçüklüğünde evlenip yaşlandığında sevinir." (*DLT III*: 87-88); **ävländi** Tezevvüç etti, 25 (*KİLA*: 13); **ewlen-** Evlenmek: *Ḳaçan kim bir müsülmān kişi ewlense bir kitābiyye xatunnı* … 100a/5 (*İMS*: 522); **evlen-** Evlenmek: *Bir ḳarı irge ayttılar niçün evlenmes* (12) *sen* 274/11-12 (*KGT*: 250); **avlan-** Evlenmek (*ÇS*: 9); **evlen-** Erkekle kadın aile kurmak üzere kanunca birleşmek (*OATS*: 766); **evlen-** Erkekle kadın, aile kurmak için kanuna uygun olarak birleşmek, izdivaç etmek (*TS*: 746-747); **evlendiril-** Evlenmesi sağlanmak (*TS*: 746); **evlen-** … *kırg gün kırg gece düyün edib, evlenmişler* (*KA*: 90); **öylen-** Evlenmek (*TrkmTS*: 512); **évlen-** Evlenmek (*TTAT*: 94); **evlen-** Evlenmek (*GTS*: 93); **öjlen-** Evlenmek, xanedar olmak (*ŞSEÇOW*: 154); **üylän- (erkäk)** Evlenmek (erkek) (Özb.) (*KTLS*: 229); **üylen-** Evlenmek (*YUyg.TS*: 447); **üylön-** Evlenmek (*TTKTS*: 64); **üylen-** Evlenmek (*RKS*: 117); **üylen-** Evlenmek (*RNS*: 176); **üylen-** Evlenmek (*RKKlpS*: 221); **öylän-** Evlenmek (*RBS*: 198); **üylen-** Evlenmek (*KMTS*: 424); **öylän-** Evlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.); **évlen-** Evlenmek (Krm.Tat.); **üylen-** Evlenmek (Krm.Tat.); **üylen-** Evlenmek (Kzk.)

[2] *Dîvânü Lûgati' t-Türk'* te kelimenin diğer anlamları şöyle geçmektedir: *Ay kopup ewlenüp / Ak bulıt örlenüp / Bir bir üze öklünüp* "Ay, çıkıp ağıllanır, ak bulutlar belirir, birbiri üzerine yığılır, suyunu saçarak inler" *(DLT I:* 258); *ay ewlendi* "ay ağıllandı, hâlelendi" *(DLT I:* 259); *ol bu ewni ewlendi* "o adam bu evi kendine ev edindi" *(DLT I:* 259).

[3] "Aynı evi paylaşan, aynı evde yaşayan kişi" anlamında türetilen "evdeş" kelimesi, her ne kadar *TTS'* deki örneklerde hep "refika, zevce" anlamındaysa da ağızlarda "karı koca" anlamında kullanılmaktadır: **evdeş** Refika, zevce *(TTS:* 1568).; **evdeş** Karı-koca (Eğridir-Isp.) *(THDEA:* 43).

Ev, kadının daha fazla bulunduğu bir mekândır. Bu durum kadın, eş anlamında kullanılan kelime ve deyimlerde de kendini göstermektedir: **evçi** Kadın *(KİP:* 40); **ewçi** Kadın *(KB:* 164); **ewlik** Kadın *(KB:* 164); **ewlük ~ öwlük** Eş, zevce *(QE:* 661); **ev bekçisi** Evin kadını, zevce *(TTS:* 1567); **küldöken** Evin kadını, eş (Ay.; Ama.; İç.; Nğ.) *(THDEA:* 76); **külatan** Evin kadını, eş (An.; Ml.) *(THDEA:* 76); **külkâhyası** Evin kadını, eş (Mudanya-Brs.; Karaağaç-Ed.) *(THDEA:* 76); **költöken** Evin kadını, eş (Ar.; Or.) *(THDEA:* 76).

Evlilikte kadının evine bağlanmasına çok önem verilir ve bunu sağlamak için çeşitli işlemlere bile başvurulabilir: **çivi çakma** Gelin, güvey evine girdiği sırada ya da gerdek odasına girerken yenge tarafından kapı başına, kimi de başka bir yere çivi çakma töresi (ç. yy.) (Bu âdet, gelinin, evine çivi gibi çakılıp kalmasını sağlama inanciyle sürüp gider. Çakılacak çivi, çok kere, kız evindeki törenler sırasında oradan gizlice aşırılarak getirilir.) *(THDEA:* 29).

(*KTLS*: 228); **iblen-** Evlenmek (*HTS*); **öglen-** Evlenmek (*RTS*: 154).

öylenen Evli (Trkm.) (*KTLS*: 231); **üylängän** Evli (erkek) (*SÖTTT*: 157); **üylängän (erkäk)** Evli (erkek) (Özb.) (*KTLS*: 231); **öylängän** Evli (YUyg.) (*KTLS*: 231); **üylöngön** Evli (erkek) (*TTKTS*: 64); **üylengen** Evli (*RNS*: 176); **üylengen** Evli (*RKKlpS*: 221); **öylängän** Evli (*RBS*: 198); **öylängän** Evli (Kzn. Tat.) (*KTLS*: 231); **üylengen** Evli (Kzk.) (*KTLS*: 230).

1.1.2. Evlenmek "ev sahibi olmak, ev kurmak, ev açmak" olarak algılandığında "evlendirmek" de "ev sahibi olmasını, ev kurmasını, ev açmasını sağlamak" şeklinde algılanır.

1.1.2.1. *eb* kelimesinden türetilen kelimenin *eble-* "evlendirmek" şekliyle ilk olarak Suci yazıtında karşılaşmaktayız. Yazıtta bu kelime oğul evlendirmek için kullanılmıştır:

äblä- Evlendirmek (*ETY*: 791): *ebledim oglımın* (7) *kızımın kalınsız birtim* (Su. 6-7) "Oğlumu evlendirdim. Kızımı cihazsız verdim." (*ETY*: 157); **avlantar-** Evlendirmek (*RÇS*: 185); **cielee-** Evlendirmek (*TSa. S*: 84); **evlendür-** Evlendirmek: *Dilerem anı kim evlendüresin / Virüp gül yüzlü kızuñ güldüresin* 17163 (*ŞŞÇ*: 2140); **evlendir-** Ev bark sahibi etmek. Kadınla erkeği kanun yoluyle birleştirmek, karı koca etmek (*OATS*: 765); **evlendir-** Evlenmesini sağlamak (*TS*: 746); **öylendir-** (*TrkmTS*: 513); **évlendir-** Evlendirmek (*TTAT*: 94); **evlendir-** Evlendirmek (*GTS*: 93); **üylängir-** Evlendirmek (erkek için) (Özb.); **üylendür-** Evlendirmek (*YUyg.TS*: 447); **üylöndür-** Evlendirmek (Kırg.); **üylendir-** Evlendirmek (*RKS*: 211); **üylendir-** Evlendirmek (*RNS*: 176); **üylendir-** Evlendirmek (*RKKlpS*: 221); **üylendir-** Evlendirmek (*KMTS*: 424); **öyländir-** Evlendirmek (*RBS*: 198); **évlendir-** Evlendirmek (Krm.Tat.); **üylendir-** Evlendirmek (Krm.Tat.); **yeget öyländer-** Delikanlıyı evlendirmek (Kzn. Tat.); **üylendir-** Evlendirmek (erkek için) (Kzk.); **iblendîr-** 1) evlendirmek; 2) Ehlileştirmek, alıştırmak, kendine bağlamak (*HTS*).

1.1.2.2. Yine *ev* kelimesinden türetilen diğer kelime *ever-*'tir, *evlendir-* kadar yaygınlığı bulunmayan bu kelime, tespit ettiğim kadarıyla sadece Türkiye Türkçesiyle Gagauzcada bulunmaktadır:

ever- Evlendirmek: *oğlunu everirseñ âkıl âdemin kızın alıver* (*Mevahib. XV*. 546) (*TTS*: 1568-1569); **ever-** Evlendirmek, ev bark etmek, tezviç, damat etmek (*LO:* 140); **ever-** h.d. Evlendirmek (*OATS*: 764); **ever-** (hlk.) Evlendirmek (*TS*: 745); **ever- [eve- (I), even-, ever-]** Evlendirmek (*DS*: 1805); **iver-** (II) Evlendirmek (*DS*: 2571); **ever-** Evermek (evlendirmek) (*GTS*: 93).

1.1.3. "Evli" kelimesi de yine aynı algılayışın bir ürünüdür:

ävlü Evli, 25 (*KİLA*: 13); **evliğ** Evlenmiş olan kimse, 153 (*İM*: 31); **öylük** Evli demektir, kethüda manasına ki... (*Abuşka*: 118); **ivli** Evli, evi olan (*ŞT*:

387): *bir iwli ḳul taḳı berip* (11) *irdi* (103a/10-11) "Evli bir kul dahi vermişti." (*ŞT*: 270); **evli** Müte'ehhil (*LO*: 140); **evli** Evlenmiş olan (kadın veya erkek) (*OATS*: 766); **evli** 1) Evlenmiş bulunan (kadın veya erkek, 2) Herhangi bir sayıda ev bulunan (yer), 3) Evi olan evli (*TS*: 747); **évli** Evli (*TTAT*: 94); **evli** Evli (*GTS*: 93); **öjlük** Sahib-i hane; evlenmiş (*ŞSEÇOW*: 154); **üylü** 1) Evli, 2) Ev halkına ait, eve ait (*KMTS*: 424); **üyli** Evli (*RNS*: 176); **üylü** 1) evli, çadırlı, 2) evli, aileli (*ATS*: 199); **iblîg** Evli (*HTS*).; **üylü** Evli (*TAS*: 128).

1.1.4. Kazan Tatarcasında kelime, kadın ve erkek için kullanıldığında işteş çatının tercih edildiği görülmektedir:

öyläneş- Evlenmek (erkek ve kadın için) (Kzn. Tat.).

1.1.5. Yaygın olmasa da aynı algılayışın ürünü olan başka kullanımlara da rastlanmaktadır, aslında "ayrı bir eve yerleşmek, ayrı bir evde oturmaya başlamak" anlamlarına gelen *ev aç-*'ın "evlenmek" anlamında da kullanılması gibi:

ev aç- 1) Ayrı evde oturmaya başlamak, b) Evlenmek, 3) Genelev işletmek (*OATS*: 762); **ev aç-** 1) Ayrı bir eve yerleşmek, ayrı bir eve geçmek, 2) Evlenmek (*TS*: 743).

otau tik- Otağ dikmek, evlenmek (erkek için) (Kzk.).

alaçıh pazın bürgeeziñ me? Çadırın başını birleştirdin mi? (yani evlendin mi?) (*HTS*).

1.1.6. Yine aynı algılayışın bir ürünü de çok yaygın olmasa da *ev ol-*, *yuva kur-*tır:

yuva kur- Evlenmek (*TS*: 2475); **yuva yap-** 1) Yuva hazırlamak, yuva oluşturmak, 2) Evlenmek (*TS*: 2475); **ev ol-** Evlenmek (Toroslar-Karatepeli aşireti) (*THDEA*: 43); **üy bol-** Evlenmek, yuva kurmak (*KMTS*: 423); **uylu bol-** Evlenmek (*KBLS*: 53); **üy bol-** Evlenmek (erkek için) (Kzk.); **üyli barandı bol-** Evli barklı olmak, evlenmek (erkek için) (Kzk.); **oya kor-** Yuva kurmak (Kzn. Tat.).

1.1.7. Bu algılayışın ürünlerini "evliliği bozmak" anlamında kullanılan deyimlerde de görmekteyiz:

ev boz- Aileyi dağıtmak (*OATS*: 763); **ev boz-** (Karı koca) ayrılmak veya ayrılmasına sebep olmak (*TS*: 743); **ev bark yık-** Karı kocayı birbirinden ayırmak (*TS*: 744); **yuvasını boz-** Aile düzenini dağıtmak (*TS*: 2475); **yuvasını dağıt-** Kurulu ev düzenini bozmak (*TS*: 2475); **yuvasını yık-** 1) Birinin eşinden boşanmasına sebep olmak, 2) Biri eşinden ayrılarak kendi aile düzenini yok etmek (*TS*: 2475).

1.1.8. Evliliğin "dünya evi" olarak kabul edilmesini, dolayısıyla evlenmenin "dünya evine girmek" olarak benimsenmesini de bu grup içinde değerlendirebiliriz:

dünya evi Evlilik (*OATS*: 657); **dünya evine gir-** Evlilik hayatına girmek, evlenmek (*OATS*: 657).

1.1.9. Bir evde hayat olduğunu gösteren en önemli işaret tüten dumanıdır:
duman kur- Evlenmek (*DS*: 1602); **duman dur-** Evlenmek (Gelibolu-Çkl.) (*THDEA*: 34).

1.1.10. Kelimenin "barklan-" şekline de rastlanmaktadır ki bu kullanım da "evlen-" kelimesinin "ev sahibi olmak, ev kurmak, ev açmak" anlamından türetildiğini doğrulamaktadır:
barklan- Ev bark olmak (*LO*: 41); **barklan-** Ev sahibi olmak; evlenmek (*TS*: 221).
barkla- Ev bark sahibi olmak, evlenmek (*DS*: 534).

1.1.11. Ayrıca "ev" kelimesinin "bark, işik, il, cay" gibi kelimelerle ikileme şeklinde de "evlenmek" anlamında kullanıldığı görülmektedir:
ev bark ol- Tezevvüç; izdivaç, teehhül etmek (*LO*: 140); **öy-işik bol-** Evlenmek (*TrkmTS*: 512); **üylüü cayluu bol-** Evli barklı olmak (kız için) (Kırg.); **ayıl-curttu bol-** evlenmek (*ATS*: 31).
evlenmek barklanmak Ev bark edinmek (*OATS*: 766); **evlenmek barklanmak** Evlenerek bir aile kurmak (*TS*: 747).
ev bark et- Evlendirmek, tezviç, damat etmek (*LO*: 140); **öy-işik et-** Evlendirmek (*TrkmTS*: 512).
evli barklı Evlenmiş, çocukları olan (kimse) (*TS*: 747); **öyli-illi** Evli, evi, ailesi olan (*TrkmTS*: 513); **öyli-işikli** (*TrkmTS*: 513); **üylüü-cayluu** Evli barklı (*TTKTS*: 64); **üyli-barandı** Evli-barklı (*KTS*: 296); **üyli-caylı** Evli-barklı (*KTS*: 296); **üylü-caylu** evli olan, evli barklı (*ATS*: 199); **iblîg-suğlığ** evli barklı (*HTS*).

2. Evliliğin erkek açısından "almak", kadın açısından "varmak" olarak algılanması

2.1. Bu grupta evlilik, kadın ve erkek açısından farklı değerlendirilir.

2.1.1. Bu algılayışta erkek açısından bakıldığında evlenmek "kadın almak"tır.[4] Hatta kızın yakınlarının erkek tarafını **hırsız** diye adlandırdıkları bile görülür: **hırsız** Kız istemeye ilk gelenlere, kızı alıp götüreceklerini belirtmek için verilen isim (Sv.) (*THDEA*: 61). Ama şunu da unutmamak gerekir ki *al-* fiili genellikle erkeğin evliliği için kullanılsa da bu kelimeye yer yer kadının evliliği için de başvurulur:
al- *men [t]ürgiş ḳağanḳa ḳızım[in .....] ertiñü uluġ törün alı birtim* (BK K 9) "Ben

[4] **algı** Gelin alma töresi (ç. yy.) (*THDEA*: 7); **algıcı** Gelini oğlan evine götüren topluluğa katılanlar (ç. yy.) (*THDEA*: 7).

Türgiş hakanına kızımı pek büyük bir törenle alıverdim." (*OY*: 33); *tür[giş kağan]* (10) *ḳızın ertiñü uluġ törün oġluma alı birtim* (BK K 9-10) "Türgiş hakanı(nın) kızını pek büyük (bir) törenle oğluma alıverdim." (*OY*: 33);[5] **ewlik**[6] **al-** (*KB*: 164); **h̲atun al-** Evlenmek 3b/8, 67b/17 (*NF*: 382); **h̲atun al-** Karı almak, evlenmek (*KGT*: 200); **kız oğlan al-** Bâkire ile evlenmek 275/6 (*KGT*: 299); **al-** Almak (*ŞT*: 319): *çün Oġuz yigit yetişdi irse Ḳara Ḫān inisi Kür Ḫān*(8)*nıng ḳızını alıp berdi* (71a/7-8) "Oğuz gençlik çağına geldiğinde Kara Han küçük kardeşi Kür Han'ın kızını (Oğuz'a) aldı." (*ŞT*: 236); *Ḳara Ḫān bu sözni işitkendin song* (15) *taḳı bir inisi Ḳır Ḫānnıng ḳızını alıp berdi* (71a/14-15) "Kara Han bu sözü işittikten sonra öteki kardeşi Kır Han'ın kızını aldı." (*ŞT*: 236); *atam manġa ikki ḳız alıp berdi* (71b/5) "... 'babam bana iki kız aldı ...'" (*ŞT*: 236); *atası Or Ḫānnıng ḳızının uluġ toy* (10) *ḳılıp Oġuzġa alıp berdi* (71b/9-10) "Babası büyük bir düğün yaparak Or Han'ın kızını Oğuz'a aldı." (*ŞT*: 236); **al-** 12) Evlenmek (*GT*: 249); **kız oglan al-** ... *bir kız oglan aldum ve hücreyi gül-ile âreste ḳıldum* 58a/14 (*GT*: 206); **al-** (Erkek için) evlenmek: *oğlunu everirseñ âkıl âdemin kızın alıver* (*Mevahib. XV*. 546) (*TTS*: 1569); **avratlığa al-:** *Vezirin kızını 'avratlığa aldı, oğlancıkları oldu* (*Ferec. XV*. 188); *Eyitti: Bir kız kardaşım var, bisat-ı zemin ü berr ü bahr anın gibi hûb gördüğü yok, sana 'avratlığa vereyim* (*Ferec. XV*. 218) (*TTS*: 285); **birbirini al-** Birbiriyle evlenmek: *Ol cemâ'at içinde îcab-ı şer' olan ne ise birbirimizi aldık, hutbeyi kendimiz okuduk, er ve avrat olduk* (*Ferec. XV* 120) (*TTS*: 585); **er al-** Kocaya varmak: *Dökersin dideden sen bunda seyli / Er aldı tantanayla anda Leyli* (*Lârendi. XVI*. 209) (*TTS*: 1488); **kız al-** Tezevvüç, sıhriyet (*LO*: 15); **iñge-arəm**[7] **il-** *iñge-arəm ilegen, yeple əmri ırdet-şı* (Halk türküsünden) Bir dul kadın alanın ömrü nasıl geçer? (*ÇS*: 55); **oyoxto**[8] **ıl-** Evlenmek (*RYS*: 157); **al-** 9) (Erkek hk. bazan da kadın hk.) ... ile evlenmek (*OATS*: 76); **kız al-** 1) Bir aileden gelin alarak hısım olmak, 2) (Erkek hk.) Evlenmek (*OATS*: 1563); **nikâhı altına al-** (Erkek hk.) Bir kadın veya kızla nikâhlanmak (*OATS*: 2119); **al-** 11) (Erkek, kadın için) ... ile evlenmek: *O sırada aldığı kadının babasının birçok yardımını görmüştü* -M. Ş. Esendal (*TS*: 89); **kız al-** Bir ailenin kızını gelin olarak bir başka aileye katmak (*TS*: 1316); **ayal al-** Evlenmek (*TrkmTS*: 38); **arvad al-** Evlenmek (*TTAT*: 94); **xotun al-** Kadın almak; evlenmek (*YUyg.TS*: 167); **xotunluḳḳa al-** Eş olarak almak (*YUyg.TS*: 167); **ḳiz al-** Kız almak (*YUyg.TS*: 240); **katın al-** Kadın almak, evlenmek (*MD*: III - 69/567; III - 70/613); **kıs al-** Kız almak, evlenmek (*MD*: III - 72/693); **nike kıyıp al-** Nikâh kıyıp almak (erkek için) (*MD*: V - 185/1676; VI - 210/406); **kelinçek al-** Evlenmek (erkek için) (Kırg.); **katın al-** Evlenmek (erkek için) (Kırg.); **kız al-** Evlenmek (erkek için) (Kırg.); **katın al-** Evlenmek, evlendirmek (*RKS*: 211); **hatın al-** Evlenmek (*RNS*: 176); **hayal**[9] **al-** Evlenmek (*RKKlpS*: 221); **katın al-** Evlenmek (*RKKlpS*: 221); **katın al-** Evlenmek (*KMTS*: 248); **katınga al-** Eş olarak almak (*KMTS*: 248); **katın al-** Bir kadınla evlenmek (*KBLS*: 31); **käläş al-** Evlenmek (*RBS*: 198); **katın al-** Kadın almak, evlenmek: *Katın aluw*

[5] Talât Tekin *al-* fiiline "almak, zapt etmek, fethetmek" anlamlarını vermiştir (*OY*: 118).

[6] **ewlik** Kadın (*KB*: 164).

[7] **iñge-arəm** Dul kadın (*ÇS*: 55).

[8] **oyox** Eş, refika, zevce (*RYS*: 157).

[9] **hayal** Eş, refika, zevce (*RKKlpS*: 221).

ni kirek, kün de batman it (et) kirek "Karı almak ne demek: her gün batman et demek." (*KTAD*: 52); **hatınlıkka al-** Evlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.); **âyel al-** Evlenmek (*KTS*: 15); **katın al-** Evlenmek (erkek için) (Kzk.); **kelinşek al-** Evlenmek (erkek için) (Kzk.); **kız al-** Evlenmek (erkek için) (Kzk.); **kiji al-** Evlenmek (*ATS*: 112); **kîzî al-** Evlenmek (*HTS*); **kaday**[10] **al-** Evlenmek (*RTS*: 154); **kiji al-** Evlenmek, dünya evine girmek, kız almak; kocaya varmak (*ŞS*: 51); **kiji al-** Evlenmek, kız almak (*TAS*: 58).

alganım hallalım Karım (*KLS*: 74); **kärgän**[11] **ılar kihi** Güvey (*RYS*: 157); **ayal-algan** Evli (erkek) (*TTKTS*: 64); **algan-tagan eş** karı, eş (*ATS*: 85).

hatın aldır- Evlendirmek (*RNS*: 176).

2.1.2. Söz konusu fiilin işteş şeklinin "birbirini almak, birbiriyle evlenmek" anlamında kullanıldığını görmekteyiz:

alıs- [**alızarğa**] II 1) (Birbirinden veya birlikte) almak, 2) (Birbirine veya birlikte) tutunmak, 3) (Birlikte) evlenmek (*HTS*).

2.1.3. Evlilikte alan taraf erkek olunca kadına düşen de gitmek, varmaktır. Bu kelimeler bize erkeğin konumunun yanı sıra, evlenen kızın baba ocağından alınarak erkeğin evine götürüldüğü, kocasının kabilesine ve ailesine dahil olduğu aile tipini ve dıştan evlenme[12] usulünü de açıklamaktadır. Bu algılayışta eşler birbirlerine göre "el kızı", "el oğlu" durumundadırlar: *Analar besler hurma ile / El oğlu döğer yarma ile / El oğluna öldüm yalvarma ile / Git kızım sağlıklarla / Sil gözünü yağlıklarla.* Anadolu'da kızların düğün türkülerinde "yad el"lerden söz edildiği de unutulmamalıdır. Abdülkadir İnan, Kazan Bey'in oğlunun "yad kızı helâlime destur versün" diye vasiyet etmesini, Delü Dumrul'un "yad kızı helâlim var" demesini dıştan evlenme kuralına tanık olarak göstermektedir (*TDEİ*: 342).[13]

erke teg- (*KB*: 151); **kel-** 1) Bir yere gitmek, varmak 4a/10, 5b/4, 2) Ortaya çıkmak 14a/10, 17a/15, 3) Evlenmek: *Yā Fāṭıma, séni munça* (11) *uluġ ṣaḥābalarnıng oġlanları mün'im kim erseler ārzūluġ turur erdiler, bolġay mu kim Peyġāmbar 'aleyhi's-selām-* (12) *nung 'ayālı bizke kelse* ... 80b/12 (*NF*: 395); **ere var-** Kocaya varmak: *Medine'de bir kişi vardı, yatsu namazına çıktı, gaib oldu, nice yıl gelmedi, avratı ere vardı* (Hay. *XV*. 47) (*TTS*: 1496); **ere varmalu ol-** *Kızı babasından isteyüp nişan korlar ve âyin-i akd-i nikâh her ne ise olur ve kız ere varmalu olur* (*Letaif. XVI*. 46) (*TTS*: 2879); **ere git-** Varmak, nisâ tezevvüc etmek (*LO*: 136); **ere var-** Tezvîc olmak (*LO*: 406); **kocaya var-** Ere gitmek, izdivaç (*LO:* 241); **erge tağıs-** Erkeğe varmak, evlenmek (*TSa*. S: 289); **ere git- / var-** (Kız hk.) Evlenmek, kocaya varmak (*OATS*: 732); **kocaya kaç-** (Kız hk.) Ailesinin izni olmadan ve nikâhlanmadan bir erkekle kaçmak (*OATS*: 1595); **kocaya var-** h.d. (Kız veya kadın hk.) Evlenmek (*OATS*: 1595); **ere git- / ere var-** (hlk.) (Kadın, kız) evlenmek (*TS:* 717); **kocaya git-** Evlenmek (*TS*: 1336); **kocaya kaç-** (Kız için) ailesinin izni olmadan

[10] **kaday** Eş, refika, zevce (*RTS:* 154).

[11] **kärgän** Eş, refika, zevce (*RYS:* 157).

[12] Kişinin kendi grubu (aile, soy, klan, kabile, millet vb.) dışından bir kimseyle evlenme zorunluluğu neticesinde dıştan evlenme (exogami) kuralı gerçekleşir. Dıştan evlenme kuralının farklı gruplar arasında işbirliğini artırmak ve düşmanlığı azaltmak gayesini gütmüş olması muhtemeldir, bk. *YHİE:* 4.

[13] Faruk Sümer, Kazan'ın kardeşi Kara Güne'nin oğlu Kara Budak'ın amcasının, yani Kazan'ın kızıyla evli olduğunu, dolayısıyla bu hususta kesin bir şey söylemenin mümkün olmadığını belirtir, bk. *OADME:* 438.

ve nikâhlanmadan bir erkekle kaçmak (*TS:* 1336); **kocaya var-** (Kız, kadın) evlenmek (*TS*: 1336); **gişiye git-** Evlenmek (kadınlar için) (*DS*: 2085); **göç-**[14] Kocaya gitmek, gelin olmak (*DS*: 2121); **köç-** Kız evlenmek (*DS*: 2947); **git-** *Bir sigara ver bana / Dumanına bak dumanına / Şehirliler dururken / Gider miyim çobana* (*TFÖ*: 10); **gişiye git- / k/gişiye var-** Kadın evlenmek, kocaya gitmek (Osmaniye-Ada.) (*THDEA*: 54); **gelin köç-** Gelin olmak (*TTAT*: 109); **äre bar-** Kocaya varmak, evlenmek (daha çok dullar hak.) (*TrkmTS*: 46); **äre çık-** Evlenmek (*TrkmTS*: 191); **tiy-** Ere varmak, evlenmek (*MD*: VI - 204/92); **erge çıg-** Evlenmek (*TTKTS*: 64); **erge tiy-** Evlenmek (Kırg.) (*KTLS*: 228); **erge bar-** Kocaya varmak (*KMTS*: 193); **erge bar-** Bir erkekle evlenmek (*KBLS*: 20); **kit-** *Saylagan kız tazga kiter* "Çok koca seçen kız kelle evlenmek zorunda kalır." (*KTAD*: 62); **kiyewge bar-** Kocaya varmak: *Aşıkkan kız kiyewge barsa da mantımas* "Acele eden kız kocaya varsa da tatmin edilmiş olmaz." (*KTAD*: 27); **kiyävgä sık-** Evlenmek (Bşk.) (*KTLS*: 228); **irgä çık-** Erkeğe varmak, evlenmek (kız için) (Kzn. Tat.); **kiyävgä çık-** Damada çıkmak, evlenmek (kadın için) (Kzn. Tat.); **irgä bar-** Erkeğe varmak, evlenmek (kız için) (Kzn. Tat.); **akayga çık-** Evlenmek (kız için) (Krm.Tat.); **bayga tiy-** Evlenmek (kadın için) (Kzk.); **küyevge çık-** Evlenmek (kadın için) (Kzk.); **irge par-** (Kadın) kocaya varmak, evlenmek (*HTS*); **erge par-** Ere varmak, kocaya varmak, evlenmek (*ŞS*: 29).[15]

özüngni anga nikāḥḳa cüftlükke bér- *Sen taḳı özüngni (9) anga nikāḥḳa cüftlükke bérding mü, tép vekīl ḳıldı erse, ol ḫatun taḳı ḳabūl ḳıldı* (103a/8-9) (*NF*: 367).

kiyevge barayak kız (*RNS*: 336); **kiyävgä sıkkan** Evli (Bşk.) (*KTLS*: 230); **kiyävgä çıkkan** Evli (Tat.) (*KTLS*: 231); **küyevge şıkkan** Evli (Kzk.) (*KTLS*: 230); **erge parçañ kıs** Nişanlı, sözlü (*ŞS*: 29).

çıkma 1) Gelin olma (Ovacık köyleri-Çkr.), 2) Ellere kına yakılırken bir takım nakışla çıkarmak için oyulmuş muşamba (Gebze Kc.; Ks.) (kına kalıbı) (*THDEA*: 28).

2.1.4. Bazen rollerin değiştiği, evlilikte varan kişinin erkek olduğu görülür:

iç güveyisi Arus hanesine gelen (*LO*: 170); **iç güvey / iç güveyi / iç güveysi**[16] Karısının ailesinin evinde oturan damat (*TS*: 1040); **damagiren** İçgüveyisi (Sarıkamış köyleri-Kr.) (*THDEA*: 30); **dikme** 1) Bir yere dışarıdan gelip yerlilerden kız alan erkek (Ed.), 2) İçgüveyisi (Lapseki-Çkl.) (*THDEA*: 32); **iç evürlük** İç güveyliği (Sn.) **(iç güyö)** (*THDEA*: 64); **kireen** Damat (*ATS*: 113).

güvey gir- (Erkekler hk.) Evlenmek, evlendiği kızın bulunduğu yere ayak basmak (*OATS*: 975); **damat ol-** (Erkek hk.) Evlenmek, iç güveyi girmek (*OATS*: 508); **damat gir-** Aileye güvey olarak katılmak (*TS*: 524); **güveyi gir-** 1) (Erkek için) Evlenmek, 2) İç güveyi olarak, gelinin ailesinin evinde oturmak (*TS*: 916); **iç güveyi gir-** Karısının ailesinin evinde oturmak üzere evlenmek (*TS*: 1040); **iç güveeliine git-** İç güveyliğine gitmek (*GTS*: 110).

[14] Kelimenin isim şekli "aile, eş, kadın" anlamında kullanılmaktadır, meselâ bk. **köç** Aile, eş, kadın (*ŞT*: 408).

[15] Dul kadın, **yüz görmüş** olarak adlandırılabilir: **yüz görmüş** Koca görmüş, kocaya varmış kadın, dul kadın: *Alıştırmaz seninle değmede hu /Heves eyleme ol yüz görmüşü ko (Güvahi. XVI. 112); Bakma yüz görmüş olanın yüzüne /Şâiri dinle gelirsin sözüne (Atai. Ha. XVII. 85)* (*TTS*: 4784-4785).

[16] **iç güveyinden hâllice** "Nasılsın" sorusuna şaka yollu "oldukça iyiyim" anlamında verilen karşılık (*TS*: 1040).

2.1.5. Erkek alıp kadın varınca, kızın yakınlarına düşen de kızı vermek olmaktadır:

bir- Evlendirmek (*ETY*: 156): *ḳızımın ḳalınsız birtim* (S 7) "Kızımı cihazsız verdim." (*ETY*: 157); **bir-** Vermek (*OY*: 127): *siñilim ḳunçuyuġ birtimiz* (KT D 20) "(Eş olarak da) kız kardeşim prensesi verdik." (*OY*: 13); *siñilim ḳu[nç]uyuġ birtimiz* (BK D 17) "(Eş olarak da) kız kardeşim prensesi verdik." (*OY*: 43); **qızın irge bir-** 156/10 (*KGT*: 77); **ber-** Vermek (*ŞT*: 342): *Ayna H̱ān ḳızını Tumanġa bergenin işitkendin song* (88a/4) "Ayna Han, (Köl İrki'nin) kızını Tuman'a verdiğini işittikten sonra..." (*ŞT*: 253); *hīç kişi anga ḳız bermedi* (104a/13-14) "Hiç kimse ona kız vermedi." (*ŞT*: 271); **ḳız vir-** Kız vermek, bir kızı evlendirmek (*KD*: 88); **vir-** (Kızı) biriyle evlendirmek (*KD*: 101); **avratlığa ver-** Eş olarak vermek, evlendirmek: *Eyitti: Bir kız kardaşım var, bisat-ı zemin ü berr ü bahr anın gibi hûb gördüğü yok, sana 'avratlığa vereyim* (*Ferec. XV*. 218) (*TTS*: 285); **ere ver-** Evlendirmek, kocaya vermek (*TTS*: 1497); **kız ver-** Tezvîç (*LO:* 238); **kıhın oyox bier-** Kızını vermek (*SHEÖ*: 11); **kız alıp ver-** İki aile arasında gelin almak veya vermek yoluyle hısımlık kurmak (*OATS*: 1563); **kızını ver-** (birine) Birini kendine damat yapmak (*OATS*: 1563); **ver-** 9) Biriyle evlendirmek: *Kızını ona vermek istemiyor* (*OATS*: 2979); **ere ver-** (Kız) evlendirmek (*TS*: 717); **kız ver-** Bir ailenin kızını bir başka aileye gelin etmek (*TS*: 1316); **kocaya ver-** (Kız veya kadını) evlendirmek (*TS*: 1336); **ver-** 10) Biriyle evlendirmek: *Kızını ona vermek istemiyor. "Uzun Osman, Zeynep'le Süleyman'a, ikisini birbirine vereceğini söylediği zaman şaşmadılar."* -H. E. Adıvar (*TS*: 2343); **ere vér-** Kocaya vermek (*TTAT*: 199); **érge ber-** Evlendirmek (kız için) (Özb.); **erge ber-** Kocaya vermek (*YUyg.TS*: 35); **xotun élip ber-** Evlendirmek (*YUyg.TS*: 36); **xotunluḳḳa ber-** Kocaya vermek (*YUyg.TS*: 167); **ḳiz ber-** Kız vermek (*YUyg.TS*: 240); **erge ber-** Evlendirmek (kız için) (Kırg.); **köyöögö ber-** Evlendirmek (kız için) (Kırg.); **kız bir-** Kız vermek (kız ailesi için) (Kzn. Tat.); **türmıska ber-** Evlendirmek (kadın için) (Kzk.); **kijee per-** Kız evlendirmek, kız vermek (*TAS*: 58).

tapşur- Emanet etmek, vermek, teslim etmek (*ŞT*: 453): *yetti kiçe kündüz toy ḳılıp pādişāhlarġa lāyıḳ esbāb ve* (2) *tozuḳ birlen ḳızını Tumanġa tapşurdılar* (88a/1-2) "... yedi gece gündüz düğün yapıp padişahlara lâyık elbise ve çeyiz ile kızı Tuman'a verdi." (*ŞT*: 253); **tapşır-/tapşur-/dapşır-/dapşur-/tapışdur-** 1) Teslim etmek, tevdi etmek, emanet etmek: *Gelini güveği katına getirip hakkı müstahakkına tapşırdılar* (*Kesir. XV*. 207) (*TTS*: 3744-3745), 2) Yetiştirmek, ulaştırmak, isâl etmek (*TTS*: 3748).

ere véril- Kocaya verilmek (*TTAT*: 199).

2.1.6. Evlenen kız için kel- "gelmek"ten türetilmiş bir kelimenin kullanılması da yine bu algılayışın bir sonucudur:

keliñün Gelinler (*OY*: 144); **kelin** (*TTT VII*: 28, 51); **kelin** Gelin (*DLT*

[illegible]: 298); **kälin** Gelin, 84 (*KİLA*: 44); **kelin** 1) Düğünü yapılmakta olan kız, 2) Gelin, 144 (*İM*: 40); **gelin** Gelin (*GT*: 315); **gelin** Arus, evlât zevcesi (*LO*: 134); **kin** Gelin; küçük kardeşimin karısı (*ÇS*: 74); **gelin** 1) Evlenmek için hazırlanmış, süslenmiş kız veya yeni evlenmiş kadın, 2) Bir kimsenin oğlunun karısı, 3) Aileye evlenme yoluyla girmiş olan kadın (*TS*: 832); **gelin** Gelin (*TrkmTS*: 248); **gelin** 1) Gelin, 2) Genç kadın, 3) Nişanlı (*GTS*: 101); **gilin** Gelin (*ŞSEÇOW*: 70); **kelin** Gelin (*SÖTTT*: 67); **kélin** Gelin (*YUyg.TS*: 197); **kälinçek** 1) Gelin, 2) Yeni evli gelin (genç gelin) (*YUyg.TS*: 197); **kelin** Gelin (*TTKTS*: 72); **gelin** (*RKS*: 466); **kelin** Gelin (*RNS*: 336); **kelinşek** Gelin (*RNS*: 336); **kelin** Gelin (*RKKlpS*: 491); **kelin** Gelin (*KMTS*: 253); **gelin** Gelin (*KBLS*: 21); **käläş** Gelin (*RBS*: 421); **kilin** Gelin (*RBS*: 421); **kilin** Gelin (*KTAD*: 53); **kilen** Gelin (Kzn. Tat.); **kilençäk** Taze gelin (Kzn. Tat.); **kelin** Gelin, oğlunun veya kardeşinin hanımı (*KTS*: 127); **kelinşek** Yeni gelin (*KTS*: 127); **kelin** Gelin (*ATS*: 104); **kilîn** Gelin (*HTS*); **kelin** Gelin (*RTS*: 287); **kelin** Gelin (*ŞS*: 46); **kelin** Gelin (*TAS*: 53).[17]

Ayrıca: **kiyiit** Gelin (*TSa. S*: 95); **kedinçi** Gelin (*ATS*: 103); **keldi** Küçük kardeşin karısı, gelin (*ATS*: 104); **kelip** 1) gelin, 2) genç kız, 3) genç kadın. (*ATS*: 104).

kelinle- Evlenmek (*USp.*: 98); **gelin ol-** (Kız için) evlenmek (*OATS*: 863); **gelin et-** Kızı evlendirmek (*TS*: 832); **gelin al-** 1) Erkeğe bir eş bulmak, 2) Gelini baba evinden özel bir törenle alıp güvey evine götürmek (*TS*: 832); **gelin git-** Bir aileye, yere gelin olarak gitmek (*TS*: 832); **gelin köç-** Gelin olmak (*TTAT*: 109); **gelin edin-** Oğlunu evlendirmek (*TrkmTS*: 248).

2.1.7. *Taşgar-*, *yatar-*, *çıkar-*, *uzat-* gibi kelimeler de yine hem kızın erkeğe varması veya erkeğe verilmesi algılayışının, hem de dıştan evlenme kuralının ürünleridir:

taşgar- Evlendirmek, kızı gelin etmek (*TTT VII*: 39, 6); **yatardı**[18] Kızını kocaya verdi, 94 (*KİLA*: 122); **kız çıkar-** h.d. Kız gelin etmek (*OATS*: 1563); **göçür-** Kız evlendirmek (*DS*: 2122); **köçür-** Kızı kocaya vermek, evlendirmek (*DS*: 2947); **kıra çıkar-** Kızını gelin etmek, evlendirmek (Mudurnu-Bo.) (*THDEA*: 72); **gız çıkar-** Kızı kocaya vermek, kızı evlendirmek (*TrkmTS*: 268); **ére çıkar-** Evlendirmek (kız için) (Trkm.); **köçür-** Kocaya vermek (*TTAT*: 199); **köçürt-** Kocaya vermek (*TTAT*: 199); **köçürül-** Kocaya verilmek (*TTAT*: 199); **akayga çıkar-** Evlendirmek (kadın için) (Krm.Tat.); **kız uzat-** Evlendirmek (Kzk.).

çıkarma 1) Gelin etme, kız evlendirme (Milas-Mğ.), 2) Düğün ve nişan törenlerinde erkek tarafından gelen adamlarla, kızın babasına ve kardeşlerine, kız tarafından da erkek taraflılarına karşılık olarak gönderilen armağan (Rz.) (*THDEA*: 27); **çırak çıkarma** Kız gelin etme (Yayvaç-Isp.; Kn.; Mğ.) (*THDEA*: 28).

[17] Gelin almak için yapılması gereken çeşitli törenler vardır: **kelin doyı** Düğün (*ME*: 138); **gelin (arus) alayı** Padişah kızları saraydan kocalarının evine götürülürken yapılan törene verilen ad (*OATS*: 863); **gelin alayı** Gelini kız evinden alıp oğlan evine götüren davetlilerin teşkil ettiği kafileye verilen ad (*OATS*: 863); **gelin alıcı** Perşembe günü, gelini getirmek üzere oğlan evinde toplanan ve bu görev için özel olarak davet edilen oğlan tarafı misafirlerine verilen ad (*OATS*: 863); **gelin indirme** Yeni evinin önünde gelini özel bir törenle güveyin attan indirmesi (*OATS*: 863); **gelin havası** 1) Gelin alayının kız evinden ayrılıp oğlan evine gidinceye kadar, yol boyunca, davul ve zurnanın çaldığı özel ezgi (*TS*: 832); **gelin cevezi** Gelin attan inerken sağdıçın başından saçılan çerez (*DS*: 1979); **gelinci [gelinçi]** Gelini babasının evinden almaya gelen düğün alayı (*DS*: 1979); **kilen töşer-** Gelini kocanın evine getirmek, gelin indirmek (Kzn. Tat.), gibi.

[18] **yat** 1) Kudret, 91, 2) Yabancı, 94 (*KİLA*: 122).

2.1.8. Bu algılamaya uygun olarak kadın için evlilik, *erde ol-*'tır:

irdä bul- Kocada olmak, evli olmak (Kzn. Tat.).

2.1.9. Bu algılayışta kıza verilen isim, "yabancı" anlamına gelen *yat* kelimesinden türetilen *yatlık* ve *çık-*'tan türetilen *çıkar* olabilmektedir:

çıkar Kız: Bu evin iki çıkarı var (*DS*: 1165).

yatlık[19] Kıza dirler ki (*Abuşka*: 392); **yatliḳ**[20] **ḳil-** Kızı evlendirmek (*YUyg.TS*: 461).

3. Evliliğin birine bağlanmak, serbestlikten ve başıboşluktan kurtulmak olarak algılanması

3.1. Bu algılayışta kullanılan kelime ve deyimlerin başlangıcı kadının evlenince görünüşünün değişmesi ve bunun evliliğin göstergesi olmasına dayanmaktadır. Nitekim evliliğin göstergesi başın örtülmesi veya başa bir şey takılması olabileceği gibi, saçın örülmesi de olabilir, yani evlilik kadının görünüşüne yansır: **tuluñ** Evli kadınlara mahsus saç örgüsü, belik (*ŞS*: 118);[21] **tuluñdu kalıt** Evli kadın (*ATS*: 185) gibi.

yağlık bağlamak I 1. Nişanlamak: Ahmet Ağa'nın kızına yağlık bağladılar (Bağıllı, Anamos Eğridir –Isp.; Köşker –Krş.), 2. Kız sevgilisine evlenme sözü vermek (Mut ve köyleri –İç.) (*DS*: 4123). **yağlık** kelimesi çeşitli yörelere göre değişik anlamlar ifade eder: "mendil", "baş örtüsü", "havlu, peşkir", "tencere tutacağı, tutak" (*DS*: 4122-4123).

Zaman içinde "başı bağlanmak", erkek için de kullanılmaya başlamıştır:

başı bağlan- 1) Biri evlendirilmek, 2) Birini yandaş olarak kazanmak, kendi yanında tutmak (*TS*: 230); **başı bağlan-** Nişanlanmak (*DS*: 558); **bası baylan-** Evlenmek (kadın için) (Kzk.).[22]

başını ört- (Bir kadını) kendisine karı olarak kabul etmek: *Bir hatun geldi ya Emire'l-mü'mînin bir erim var idi gaip oldu, nişanı belürmedi, nefekadan âcizim... Genç kişiyim bir kimse gerek kim başımı örte, bana şefkat ide. Ömer eyitdi: Çün yedi yıl temam oldu erinden nişan belürmedi, seni bir ere dahi verelim* (*Ferec. XV. 370*) (*TTS*: 438); **başını bağla-** 1) Birini nişanlamak veya evlendirmek yoluyle başıboş olmaktan kurtarmak, 2) Bağlanmak, yola girmek (*OATS*: 249); **başını bağla-** Birini nişanlamak veya evlendirmek (*TS*: 233); **baş der-** (I) 1) Evlendirmek, 2) Gelin getirmeye gitmeden önce sağdıçla güvey bir arada olarak halkla beraber tören yapmak, 3) Gelini getirmeye gitmeden önce güveyi giydirip kuşatmak, 4) Gelinin başını süslemek (*DS*: 556); **başını ört-** **[başını bāla-]** Evlendirmek (*DS*: 560); **başını bog-** Gelin etmek, evermek (*TrkmTS*: 50).

başı örtülü Kadın: *Hergiz başı örtülüler ile oturma, eğer ol Râbia dahi olursa (Tez. Ba. XV. 45)* (*TTS*: 439); **başı bağlı** 1) Serbest olmayan, 2) Evli (*OATS*: 248);

[19] **yat** Bigâne manasınadır ki... (*Abuşka*: 392).

[20] **yat** I Yabancı (*YUyg.TS*: 461); **yatliġ** Yabancı olma hali (*YUyg.TS*: 461).

[21] "Evli Şor kadınları saçlarını iki belikli olarak örerler. Bu iki beliğe ***tuluñ*** denir. Bekâr Şor genç kızları ise saçlarını, 3, 5 veya 7 belikli olarak örerler" (*ŞS*: 118).

[22] **baş bağla-** 1) Perşembe veya pazar günlerine rastlatılan "gelin başı" gününde, geline duvak ve taç giydirmek (Krş., Nğ.; Yz.), 2) Nişandan bir süre sonra nişanlıları bir yere getirip eğlenmek (To.), 3) "Gelin kız", oğlan evine götürüleceği gün babası evinde saçı örülüp, başının bağlanması; gelinlik giysilerinin giydirilmesi, duvağının bağlanması töreni (Divriği-Sv.) (*THDEA*: 14); **başbağı** (II) 1) Düğünlerde gelinlere elbise giydirilirken ve başları bağlanırken yenge hanımın çalgıcılara verdiği bahşiş, 2) Düğünlerde gelinin yakınlarının "başına örtü bağlanmıyor" diyerek oğlan tarafından aldıkları bahşiş, 3) Düğünlerde oğlan tarafının verdiği ziyafet (*DS*: 554).

başı bağlı 1) Serbest olmayan, 2) Evli (*TS*: 237); **başı bağlanmış** Nişanlanmış ya da nikâhlanmış kız (Ar.) (*THDEA*: 15); **béşi bağlağlik ķiz** Baş örtülü kız. (mecazi) Sözlü kız (*YUyg TS*: 31); **bası baylı** Evli kadın (Kzk.).

3.2. Yine aynı algılayışın bir sonucu olarak *baş göz ol-* türünde deyimler de kullanılır. Bu algılayışta evlilik koruma altına girmektir, yani evlilik bir tür sığınak vazifesi görmektedir:

baş göz ol- Evlenmek (*OATS*: 251); **baş göz ol-** (hlk.) Evlenmek (*TS*: 229); **başına cilov**[23] **kéç-** Evlenmek (*TTAT*: 94); **başlı-küzle bul-** Başlı gözlü olmak, evlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.).

baş göz et- Tezviç, mikyâl (*LO*: 43); **baş göz et-** (hlk.) Evlendirmek (*TS*: 229); **başgöz et-** Evlendirmek (*KA*: 108).

3.3. "Başı bütün" deyimi de bu algılayışın ürünüdür:

başı bütün Eşi hayatta olan (karı veya koca) (*TS*: 230); **başı bütün** Evli kadın; dul kalmamış kadın (Ank.; Ant.; İç.) (*THDEA*: 15); **başıbütöv** Tamam, bütün, el değmemiş, dokunulmamış (S.T.[24] daha çocuk doğurmamış, yeni evli gelin) (*ATL*: 44).

3.4. Bu algılayışta dulluk, başıboşluk veya başıbozukluk olarak değerlendirilir:[25]

başıboş 1) Dul kadın, 2) Bekâr erkek (*DS*: 558); **başıbozuk** (I) Dul kadın veya erkek (*DS*: 558); **başı bozulmadık** Evlilik hayatı süren, kocası ölmemiş olan kadın (Ada.; Hat.) (başı bütün) (*THDEA*: 15).

başı bozul- Dul kalmak (*DS*: 559).

3.5. Evlilikte koruyuculuk rolünü üstlenen kişi, erkektir.[26]

3.5.1. "Gözetmek, korumak" anlamına gelen *küde-*'ten türetilen *küdegü* kelimesi, erkeğin bu rolünü açıkça ortaya koymaktadır. "Güvey" kadar yaygın kullanımı olmamakla birlikte *kör-* fiilinden türetilen kelimeler de aynı algılayışın sonucudur:

küdhegü Güveyi (*DLT IV*: 394); **küyegü, küyöv** Güvey; nişanlı (*KLS*: 129); **küyegü** Damat (*KGT*: 315); **küyev/küyöv** Güvey, damat (*KGT*: 315); **güyegü** Güveyi, damat (*GT*: 325); **güveyi** Güyegü. Aslı yanmış, müştak, talip, hâst-kâr manasına arus, haten makamında kullanılırdı. Sıhr, damat (*LO*: 170); **kərü** Damat, enişte (*ÇS*: 71); **kərü-kat'ç'i** Güvey, damat (*ÇS*: 71); **kütüöt** Güvey (*TSa. S*: 104); **kütüöttääççi** Güvey (*RYS*: 157); **güvey(i)** 1) Evlenme töreni sırasında, evlenmekte olan bir erkeğe verilen ad, 2) Bir ailenin kızı ile veya kızı gibi yakınlarından biriyle evlenmiş erkek (*OATS*: 975); **güvey** 1) Evlenmekte olan bir erkeğe, evlenme töreni sırasında verilen ad, 2) Bir kızın ailesinden olan büyüklere göre kızın kocası, da-

[23] *cilov* "gem, dizgin" (*ATL*: 73).

[24] Efrasiyap Gemalmaz S.T. için şu açıklamayı kaydetmektedir: Semih Tezcan'ın hazırlamış olduğu Azerbaycan Halk Yazımı Örnekleri" isimli kitabın sonundaki lügatçeden aldığımız doğruluğuna kesin delil bulunamayan kelimeler (*ATL*: VII).

[25] Bu algılayışta eşler birbirlerine baş yoldaşıdır: **başyoldaşı [başyoldaş]** 1) Zevce, karı, eş, 2) Karı veya koca (*DS*: 567); **başyoldaşı** Karı, eş (Es.; Ank.; Kn.; To.; Mr.; Gaz.; Kr.) (*THDEA*: 16). Eşlerin sözlerinin birbirine uyması ise **baş beraberlik** olarak değerlendirilir (Gemerek-Sv.) (*THDEA*: 14).

[26] Bu algılayış atasözlerine de yansımıştır: Avratı eri saklar, peyniri de deri (saklar) (*THDEA*: 100); Avratı eri zapteder, arı değil (Ardanuç-Ar.) (*THDEA*: 100); Ersiz avrat, yularsız at (El.; Vn.) (*THDEA*: 101).

mat (*TS*: 916); **giyov** Evli erkek (Sibirya göçmenleri, Böğrüdelik-Cihanbeyli-Kn.) (*THDEA*: 54); **giyev** Güvey, damat (*TrkmTS*: 275); **giyo** Güvey (*TTAT*: 120); **giyov** Güvey (*TTAT*: 120); **güvee** 1) Güvey, 2) Damat (*GTS*: 110); **güveelik** Güveylik: *İç güveeliine gitmee* "İç güveyliğine gitmek" (*GTS*: 110); **güjav** Güveji, damad, gijav (*ŞSEÇOW*: 72); **küyàv** Damat, güvey (*SÖTTT*: 71); **küyo** Damat, koca (*YUyg.TS*: 214); **küyoğul** Damat (*YUyg.TS*: 214); **küyöö bala** Güvey (*TTKTS*: 81); **giyev** Güvey (*RKS*: 211); **kiyev** Güvey (*RNS*: 176); **küyev** Güvey (*RKKlpS*: 221); **küyev bala** (*RKKlpS*: 221); **küyöv** Damat, enişte (*KMTS*: 288); **giyiu** Talip, evlenmek için bir kıza talip olan, güvey (*KBLS*: 22); **kiyew** Güveyi, damat (*KTAD*: 55); **kiyäv** Güvey (*RBS*: 198); **kiyäv yigit** Güvey (*RBS*: 198); **kiyäü** Damat (Kzn. Tat.); **küyü** I damat (*ATS*: 130); **kîzö** Damat, güvey (*HTS*); **küzee** 1) Damat, güvey; 2) Düğün (*HTS*); **küdeeleer kici** Güvey (*RTS*: 154); **küdee boor kici** Güvey (*RTS*: 154); **küze** Güvey, damat (*ŞS*: 60); **küyü** Güvey, damat (*TAS*: 70); **göreğen**[27] **(II)** Güveyi: *Ol beğenmedi görüp çoğun kızın / Sonucu ol aldı Selçuğ'un kızın / Anlar eydür güyeğüye göreğen / Nitekim güyeğü oğluna yeğen (Enveri. XV. 76)* (*TTS*: 1774); **göreken** Damat, güvey (Kozan-Ada.) (*THDEA*: 55); **göregân/görekân** Damat, güvey (Kozan-Ada.) (*THDEA*: 55); **köreke** Damat, enişte (Ada.) **(göregân, göreken, köreken, köveken, kureken)** (*THDEA*: 75); **küreken** Güvey (*TTAT*: 120).

başgölgesi [başbağı (IV), **başıberi, başkölgasi]** Koca, zevc (*DS*: 558).

4. Evliliğin sahip olmak olarak algılanması

4.1. kişilen- Evlenmek: *körklüg altı ḳızlaraġ ... 2 kişilenti erti ..* 5/1-2 (*Maytrısimit*: 413); **beglen-** Kadın evlenmek, koca sahibi olmak, koca edinmek (*DLT IV*: 79); **erlen-** Kadın evlenmek, er sahibi olmak (*DLT IV*: 191); **cüftlüg**[28] **bol-** Evli olmak, evlenmek (*HTKT II*: 37); **erlen-** 1) Er edinmek, koca olarak kabul etmek, 2) Erlik davasında bulunmak (*TTS*: 1503-1504).

ḳudhuzlan- Dul karı ile evlenmek (*DLT IV*: 374); **ḳumalan-** Câriye almak 191-6 (*ME*: 152); **kärgännän-** Evlenmek (*RYS*: 157); **cämägätlän**[29] Evlenmek (erkek için) (Kzn. Tat.); **kadaylan-** Evlenmek (*RTS*: 154).

4.2. Bu algılayışta evli kadın veya erkeği tanımlayan kelimeler, *beyli, erli, hatınlı* gibi doğrudan sahip olduğu kimse belirtilerek ifade edilir:

bikliğ Kocalı kadın, 149 (*İM*: 19); **erlü** Evli (*TTS*: 1507); **ärli ayal** Kocalı kadın (*TrkmTS*: 38); **ärli** Evli (Trkm.) (*KTLS*: 231); **erlik** Evli kadın (*YUyg.TS*: 115); **ir hatını** Evli kadın (Kzn. Tat.); **erlü** Kocalı, eşli (*ATS*: 84); **irlîg** *is.* evli, evlenmiş (kadın) (*HTS*); **erlü** Evli (kadın), kocası olan (*TAS*: 38).

arvadlı Evli (*TTAT*: 94); **külfetli**[30] Evli (*TTAT*: 94); **xotunluḳ** Kadınlı (*YUyg.TS*: 167); **hatınlı** Evli (*RNS*: 176); **hayallı** Evli (*RKKlpS*: 221); **katın-**

[27] **göreğen (I) / göriğen** Çok iyi gören (*TTS*: 1773).

[28] **cüftlüg** Evli (*HTKT* II: 37).

[29] **cämägät** Zevce, eş (saygılı ifade) (Kzn. Tat.).

[30] **külfet** Ev halkı (Ar.; Kr.; Dy.) (*THDEA*: 76); **külfet** 1) Aile, ev, çoluk çocuk, 2) Eş, zevce (*ATL*: 180).

evli Evli (*RKKlpS*: 221); **katınlı** Evli (*RBS*: 198); **kadıttu**[31] Eşli, karılı (*ATS*: 93); **ayıldu**[32] Aileli, evli (*ATS*: 31); **ineylîg** *Sag.* Karılı, evli [*Sag.*, *Koy.* **eneylig**]; **eneylîg palalığ kizi** Karılı ve çocuklu adam (*HTS*); **ipçî-palalığ** Çoluk çocuklu (*HTS*); **eştü** Evli (erkek), karısı olan (*TAS*: 38).

erli-zayıplı[33] **bol-** Karı koca olmak (erkek için) (Kzk.).

4.3. Aşağıdaki örnekleri de bu grupta değerlendirmek gerekir:

üydegi kura- Evlenmek (*KMTS*: 424); **üydegilen-** Evlenmek (*KMTS*: 424); **üydegili bol-** Evlenmek (*KMTS*: 424); **üydegili** Evli, aile sahibi (*KMTS*: 424).[34]

4.4. Bu algılayışta erkeğin nikâhına sahip olduğu için eşe verilen isim "haklı" olabilmektedir:[35]

haklu Nikahlı zevce: *Verüben Gülşeni dünya talâkın / Eder çün zâl imiş haklum gerekmez (Gülşeni. XVI. 87)* (*TTS*: 1895); **haklık** Nikâhlı karılık (Posof-Kr.) (*THDEA*: 59).[36]

4.5. Bu grupta evlenecek çağa gelmiş kızı anlatan kelime "erlik"tir:

erlik (III) Evlenecek çağa gelmiş kız (DS: 1775).

4.6. Evlenmek anlamında Harezm ve Anadolu sahasında *cüftlen-*[37] kelimesinin kullanıldığını görüyoruz. *cüft* kelimesi Farsçadır, bu Farsça kelimeden türetilen *cüftlen-* ise Arapçada evlilik anlamında kullanılan *müzâvece*, *izdivâc* kelimelerinin çevirisi olarak değerlendirilebilir,[38] zaten kelimenin daha önce görülmüyor olması da bunu kanıtlamaktadır.[39]

[31] **kadıt** 1) kadın, eş; evli kadın, 2) *küfür* Cadı karı (*ATS*: 93).

[32] **ayıl** 1) Ev (aile), 2) Çadır; deri, kıl dokuma veya sık dokunmuş kalın bezden yapılarak direklere tutturulan, taşınabilir barınak, 3) Köy, oba, otağ (*ATS*: 31).

[33] **zayıp** Hanım, eş (*KTS*: 115).

[34] **üydegi** 1) Aile, 2) Çocuk, 3) Eş, zevce (*KMTS*: 424); **üydege** Ev hanımı, eş (*ATS*: 199).

[35] Erkeğin nikâhına sahip olan kadına verilen başka isimler de vardır: **hallal hatun** Eş, zevce (*KLS*: 92); **alganım hallalım** Karım (*KLS*: 74); **häläl cefet** Eski, helâl (erkek karısı için söyler) (Kzn. Tat.), gibi.

[36] Nikâhsız eşe çeşitli isimler verilir: **küni** Kuma (*DLT IV*: 399); **küng** Câriye 92-3 (*ME*: 154); **kuma** Kadınların ortağı, 75 (*KİLA*: 81, *ŞT*: 412); **imam yanaştırması** Erkeğin imam nikâhıyle aldığı kadın (Fethiye ve köyleri-Mğ.) (*THDEA*: 64), gibi.

[37] Kelime **çiftleş-** şeklinde türetildiğinde "erkek ve dişi hayvan veya bitki hücreleri döllenmek için bir araya gelmek" anlamına gelir.

[38] Zaten Farsçada evlenmek karşılığı bugün de Arapça kelimeler tercih edilmektedir: **izdivâc kerden, müte'ehhil şûden** gibi.

[39] Arapça asıllı *izdivaç, tezviç, nikâh* vb. kelimelerin kullanımı -özellikle bazı bölgelerde- oldukça yaygındır: **tezevvüç** Zevc olmak, evlenmek, izdivaç (*LO*: 861); **izdivac** 1) Çiftleşme, 2) Evlenme (*BOTS*: 409); **izdivaç et-** Evlenmek (*TS*: 1130). Ayrıca: **dest-i izdivac, fikr-i izdivac, hayat-i izdivac, hediye-i izdivac, kasd-i izdivac, münasebet-i izdivaciye, sene-i izdivac, taleb-i izdivac** (*BOTS*: 409).

nikâh Nikah, evlenme 14-2, 27-2 (*ME*: 160); **nikāh kılış-** 195-6 (*ME*: 160); **nikāhınga kivür-** 115-2 (*ME*: 160); **nikāḥ qıl-** Evlenmek: ... *Ümm-i Übeyhānı oğlum Yezîdke (16) nikāḥ ḳılsangız* ... 90b/15-16 (*NF*: 415); **nikâh it-** Nikâhlanmak, nikâh eylemek (*GT*: 405); **nikâh et-** 1) (Biriyle) evlendirmek, 2) Bir erkek, bir kadını nikâhla almak (*OATS*: 2119); **nikâh ol-** Evlenmek (*OATS*: 2119); **(bir kadını) nikâh et-** Bir erkek bir kadını nikâhla almak (*TS*: 1653); **nikâh kıy-** Nikâh memuru kanuna göre çiftlerin karı koca olduklarını bildirmek (*TS*: 1653); **nikâh tazele-** Boşandığı kişiyle yeniden evlenmek (*TS*: 1653); **nikâhla-** 1) Nikâh etmek, 2) Nikâh kıymak (*TS*: 1653); **nikâhlan-** 1) Bir kimseye nikâhla bağlanmak, 2) Kanunî olarak nikâh işlemleri yapılmak (*TS*: 1653); **nikâhlı** Kanunî olarak nikâh işlemi yapılmış olan karı veya koca (*TS*: 1653); **nikâh gıy-** ... *padişahoğlu Bir Önge' ye nikâh gıyar* (*KA*: 70); **nikalı bol-** Nikahlı olmak (*TrkmTS*: 478); **nikālı** Evli (Trkm.) (*KTLS*: 231); **nikah et-** Nikâh kıydırmak (*TTAT*: 265); **nikah kes-** Nikâh kıymak (*TTAT*: 265); **nikah ohut-** Nikâh kıydırmak (*TTAT*: 265); **nikahlan-** Nikâhlanmak (*TTAT*: 266); **nika ḳıl-** Nikah yapmak; nikah etmek (*YUyg.TS*: 290); **nikalan-** Nikahlanmak (*YUyg.TS*: 290); **nikali-** Nikahlamak (*YUyg.TS*: 290); **néke kıy-** Nikâh kıymak, evlenmek (erkek için) (*MD*: VII - 251/1401); **nikelüü** Evli (erkek) (*TTKTS*: 64); **nikahlı** Evli (Bşk.) (*KTLS*: 230); **nekah et-** Nikah kıymak (*KMTS*: 306); **nikahlan-** Nikâhlanmak (Kzn. Tat.); **nikahlı** Evli (Tat.) (*KTLS*: 231).

nikâh düş- Bir kadınla bir erkeğin evlenmelerinde kanun ve örf bakımından bir sakınca olmamak (*OATS*: 2119).

'akd ḳıl- 1) Sözleşmek, antlaşmak, 2) Nikâhlamak, evlenmek (*HTKT* II: 8); **'aḳd-i nikāḥ ḳıl-** *Bir kızı bar idi anı manga ' aḳd-i nikāḥ (2) ḳıldı* 136/1-2 (*KGT*: 67).

aktolama (akıt olma) Nikâhlanma, nikâh akdi yapılma (Yusufeli-Ar.) (*THDEA*: 7).

tezvic A. Evlendirme (*BOTS*: 865); **tezviç** Nikah kıymak, evlendirmek, baş göz etmek, çiftleştirmek, evermek (*LO*: 862).

teehhül et- Ehil alma, evlenmek, evlilik (*LO*: 845).

4.6.1. cüftlen- Evlenmek (*ME*: 109); **cüftlen-** Evlenmek, nikâh etmek: *Ey mü'minler, cüftlening* ... (96b/17) (*NF*: 367); **çiftlen-** Evlenmek, eş olarak almak: *Bir mü'mine halayık çiftlenmek hayırlıdır, bir âzat müşrike avrat çiftlenmekten (Leys. Ar. XV. 120)* (*TTS*: 911).[40]

4.6.2. Erkek ve kadın için evlenmek, "karı koca olmak, çift olmak" şeklinde algılanınca aileler açısından evlendirmek, "çiftlendirmek, eşlendirmek" olarak görülür: *cüftlendür-*'ün Arapçası *tezvîc* "eş etmek"tir.

cüftlendür- Evlendirmek (*ME*: 109); **cüftlendür-** Evlendirmek, nikâh etmek: *Taḳı Ruḳiyyeni 'Os̱mānḳa cüftlendürdi (3a/4); ... ol ḫatun aydı: Menim şarṭlarım bar, ol şarṭlarnı ḳabūl ḳılsang, men sanga özümni cüftlendür- (4) gey men, tédi erse, aydı* (76b/3-4) (*NF*: 367); **cüftlendür-** Evlendirmek (*HTKT II*: 37); **çiftlendir- / çiftlendür-** Birbirlerine eş etmek, evlendirmek: *Sizi âhirette cennetime koyam, huriler ile çiftlendürem (Saat. XV. 36)* (*TTS*: 911)[41].[42]

eşlendir- Evlendirmek (*Kam. XVIII-XIX*. 1, 530) (*TTS*: 1555).[43]

5. Evliliğin hayata başlamak, hayata girmek olarak algılanması

5.1. Bu grupta kadın ve erkek için genellikle ayrı kelimeler kullanılır.

5.1.1. Bu algılayışta hayata çıkan, kadındır:

durmuşa[44] **çık-** Evlenmek (kızlar için) (*TrkmTS*: 178); **turmuşgä çıq-** Kocaya varmak (*SÖTTT*: 153); **turmuşḳa çiḳ-** Evlenmek (hanımlar için) (*YUyg.TS*: 427); **turmuşka çık-** Evlenmek (kadın için) (Kırg.); **tormışka çık-** Hayata çıkmak, evlenmek (kadın için) (Kzn. Tat.); **turmıs ḳur- / turmısḳa şıḳ-** Evlenmek (kadın için) (Kzk.).

turmuşgä çıqqan Evli (kadın) (*SÖTTT*: 153); **turmuşḳa çiḳḳan** Evlenmiş (hanımlar için) (*YUyg.TS*: 427); **tormışlı bul-** Hayatlı olmak, evli olmak (kadın için) (Kzn. Tat.).

durmuşa çıkar- Kocaya vermek, evlendirmek (*TrkmTS*: 178); **turmuşḳa çiḳar-** Evlendirmek (hanımlar için) (*YUyg.TS*: 427); **tūrmısḳa ber-** Evlendirmek (kadın için) (Kzk.).

5.1.2. Bu algılayışta hayat kuran, erkektir:

durmuş gur- Evlenmek (erkek için) (*TrkmTS*: 178); **hayat kur-** Evlenmek (Özb.).

5.2. Bu grupta eşler birbirlerinin hayat arkadaşı olarak değerlendirilirler:

hayat arkadaşı Eş, karı kocadan her biri (*TS*: 966); **tormış iptäşe (yuldaşı)** Hayat arkadaşı, eş (Kzn. Tat.).

[40] Ayrıca şu şekle de rastlanır: **cüft bol-** *ya' nî Peyġāmbar 'aleyhi' s-selāmnung ikki nûr-ı dīdesige cüft boldı, tip* (3a/5-6), 83a/7 (*NF*: 367).

[41] *TTS*'deki bütün örneklerde bu kelime erkek için kullanılmıştır.

[42] Ayrıca şu kullanımlar da vardır: **cift it-** Eş olarak vermek: *Kızını eş eyledi Sasan' a mahrem / Ana cift itdi anı kıldı hem-dem* 42680 (*ŞŞÇ*: 2089); **cüft eyle-** Evlendirmek: *Beni ol mah-ıla cüft eyledi ol / Benüm eylügüme ol gösterür yol* 19938 (*ŞŞÇ*: 2089); **cüft ḳıl-** Eş olarak vermek: *Bu üç ḳız kim görürsiz cāndur onlar / Tenümde cān ṭamarda ḳandur onlar / Oları cüft ḳıldum ben bulara / Ki çeke her biri yārin kenāra* 2763-2764 (*ŞŞÇ*: 2089).

[43] Ayrıca şu şekil de geçmektedir: **eş eyle-** Tezevvüç etmek: *Bir hatunu zevvectü ve tezevvectü kavilleriyle kendüye zevç yâni eş eylemek mânasınadır (Kdeb. XVIII. 313-1)* (*TTS*: 1557).

[44] **durmuş** 1) Yaşam, hayat, 2) Yaşayış, hayat (*TrkmTS*: 178); **turmuş** Hayat, ömür, geçim (*YUyg.TS*: 427); **durmuş** 1) Yaşam, hayat, 2) Yaşayış, hayat (*TrkmTS*: 178); **turmuş** Hayat (*SÖTTT*: 153); **turmıs** Vaziyet, hal-ahval, geçim şartları, durum (*KTS*: 278).

Kaynaklar

Afanas'eva, P. S. ve L. N. Haritonova. *Russko-Yakutskiy Slovar*. İzdatel'stvo "Sovetskaya Ensiklopediya". Moskva, 1968.

Ahmerov, K. Z. ve diğerleri. *Russko-Başkirskiy Slovar*. Akademiya Nauk SSR Ufimskiy İnstitut İstorii, Yazıka i Literaturı. Moskva, 1964.

Ahmet'yanov, R. G. "Drevne Tyurko-Mongol'skie Boenno-Feodal'nıe Terminı v Tatarskoy Svadebnoy Terminologii." *Sovetskaya Tyurkologiya*, 4 (1977), 96-99.

Akdoğan, Yaşar, haz. *Türkiye Türkçesi'nden Azerbaycan Türkçesi'ne Büyük Sözlük*. Deniz Kitabevi. İstanbul, 2000.

Aksu, Nurettin ve Ayfer Işık. *Türkiye Türkçösü-Kırgız Türkçösü Sözdügü*. Millî Eğitim Bakanlığı yayınları: 3066, Bilim ve Kültür Eserleri dizisi: 940, Türk Dünyasından Seçmeler dizisi: 4. İstanbul, 1997.

Andreyeva, İ. A. ve N. P. Petrova. *Russko-Çuvaşskiy Slovar*. Nauçno-İssledovatel'skiy İnstitut Pri Sovyete Ministrov Çuvaşskoy ASSR. Moskva, 1971.

Arat, Reşid Rahmeti. *Kutadgu Bilig: İndeks. III*. Haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü: 47, Seri: IV-Sayı: A 12. İstanbul, 1979.

Arat, Reşid Rahmeti. *Edib Ahmed b. Mahmud Yükneki. Atebetü'l-Hakayık*. Türk Dil Kurumu yayınları: 32. Ankara, 1992.

Artun, Erman. *Tekirdağ Folkloru'ndan Örnekler*. Tekirdağ Folklor Araştırması: 2. Tekirdağ, 1983.

Atalay, Besim, çev. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercemesi. I-III; Divanü Lûgat-it-Türk Dizini "Endeks". IV*. 2. baskı. Türk Dil Kurumu yayınları: 521-524. Ankara, 1985-1986.

Atalay, Besim, haz. *Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü*. Ankara, 1970.

Bammatova, Z. Z. *Russko-Kumıkskiy Slovar*. Dagestanskiy Filnal Akademii Nauk SSSR İnstitut İstorii, Yazıka i Literatur. Moskva, 1960.

Baskakova, N. A. *Russko-Nogayskiy Slovar*. Çerkesskiy Nauçno-İssledovatel'skiy İnstitut. Moskva, 1956.

Baskakova, N. A. *Russko-Karakalpakskiy Slovar*. Karakalpakskiykiy Filial Akademii Nauk Uzbekskoy SSR İnstitut İstorii, Yazıka İ Literaturı. Moskva, 1967.

Boeschoten, H. E., M. Vandamme ve S. Tezcan. H. Braam ve B. Radtke'nin yardımıyla. *Al-Rabghūzī The Stories of the Prophets. Qiṣaṣ al-Anbiyā'. An Eastern Turkish Version. I*. E. J. Brill. Leiden-New York-Köln, 1995.

Caferoğlu, Ahmet. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. 3. baskı. Enderun Kitabevi. İstanbul: Fatih Ofset, 1993.

Caferoğlu, Ahmet. *Abû Hayyân. Kitâb al-İdrâk li-Lisân al-Atrâk*. İstanbul: Evkaf Matbaası, 1931.

Clauson, Sir Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*. Oxford, 1972.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı. I: Giriş-Metin-Faksimile*. 2. baskı. Türk Dil Kurumu yayınları: 169. Ankara, 1989; II: İndeks-Gramer. Türk Dil Kurumu yayınları: 219. Ankara, 1963.

Ersoylu, Halil, haz. *Kız Destanı: Hazā Ḥikāyet-i Ḳız ma'a Cühūd*. Türk Dil Kurumu yayınları: 639. Ankara, 1996.

Gaydarci, G. A., E. K. Koltsa, L. A. Pokrovskaya ve B. P. Tukan. *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü*. Rusçadan aktaranlar: Abdülmecit Doğru ve İsmail Kaynak. Kültür Bakanlığı yayınları: 1294, Türk Dünyası Edebiyatı dizisi: 16. Ankara, 1991.

Gemalmaz, Efrasiyap. *Azerî Türkçesi Lügati*. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi yayını. Erzurum, 1986.

Grönbech, K. *Kuman Lehçesi Sözlüğü: Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini*. Çev. Kemal Aytaç. Kültür Bakanlığı yayınları: 1396, Türk Dünyası Edebiyatı dizisi: 27. Ankara, 1992.

Gürsoy-Naskali, Emine. *Hakasça-Türkçe Sözlük*. Baskıya hazırlanıyor.

Gürsoy-Naskali, Emine ve Muvaffak Duranlı. *Altayca-Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu yayınları: 725. Ankara, 1999.

Hamilton, James Russell (metni düzenleyen, Fransızcaya çeviren, yorumlayan). *Dunhuang Mağarası'nda Bulunmuş Buddhacılığa İlişkin Uygurca El Yazması İyi ve Kötü Prens Öyküsü*. Çev. Vedat Köken. Türk Dil Kurumu yayınları: 682. Ankara, 1998.

İnan, Abdülkadir. "Türk Düğünlerinde Exogamie İzleri." *Makaleler ve İncelemeler*. 2. baskı. Türk Tarih Kurumu yayınları: VII. Dizi-Sa. 51a. Ankara, 1987.

Karamanlıoğlu, Ali Fehmi, haz. *Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî)*. Türk Dil Kurumu yayınları: 544. Ankara, 1989.

[Kâşgarlı Mahmud]. *Divanü Lûgati't-Türk Tıpkıbasımı "Faksimile"*. T[ürk] D[il] K[urumu]. Ankara, 1941.

Kunos, Ignaz. *Śejx Sulejman Efendi's Cagataj-Osmanisches Wörterbuch: Verkürzte und mit Deutscher Übersetzung Versehene Ausgabe*. Budapest, 1902.

Kültür Bakanlığı. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü (Kılavuz Kitap). I*. Kültür Bakanlığı yayınları: 1371, Kaynak Eserler dizisi: 54. Ankara, 1991.

Kültüral, Zuhal ve Latif Beyreli. *Şerîfî Şehnâme Çevirisi. I-IV*. Türk Dil Kurumu yayınları: 717. Ankara, 1999.

Monguşa, D. A. *Russko-Tuvinskiy Slovar*. Tuvinskiy Naučno-İssledovatel'skiy İnstitut Yazıka, Literatur i İstorii. Moskva, 1980.

Necip, Emir Necipoviç. *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü.* Rusçadan çev. İklil Kurban. Türk Dil Kurumu yayınları: 615. Ankara, 1995.

Nemeth, Gyula. *Kumuk ve Balkar Lehçeleri Sözlüğü.* Çev. Kemal Aytaç. Kültür Bakanlığı yayınları: 1229, Türk Dünyası dizisi: 12. Ankara, 1990.

Oraltay, Hasan, Nuri Yüce ve Saadet Pınar, çev. *Kazak Türkçesi Sözlüğü.* Türk Dünyası Araştırmaları yayını: 8. İstanbul, 1984.

Orkun, Hüseyin Namık. *Eski Türk Yazıtları. I-IV.* Türk Dil Kurumu yayınları: 529. Ankara, 1987.

Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi: Kaynaklar ve Açıklamaları ile Destanlar.* I. cilt. Türk Tarih Kurumu yayınları: VII. Dizi-Sa. 102. Ankara, 1989.

Ölmez, Zuhal Kargı, haz. *Ebulgazi Bahadır Han. Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü).* Simurg. Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 3. Ankara, 1996.

Özder, M. Âdil. *Türk Halkbiliminde Düğün-Evlilik-Akrabalık Terimleri Sözlüğü.* Ziya Gökalp Derneği yayınları: 6, Çeşitli Eserler dizisi: 2. Ankara, 1981.

Özkan, Mustafa, haz. Mahmûd b. Kādî-i Manyâs. *Gülistan Tercümesi: Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük.* Türk Dil Kurumu yayınları: 562. Ankara, 1993.

Özön, Mustafa Nihat. *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük.* 6. baskı. İnkılâp ve Aka Kitabevleri. İstanbul, 1979.

Paasonen, H. *Çuvaş Sözlüğü.* Çev. Türk Dil Kurumu çevirmenleri. T[ürk] D[il] K[urumu]: C. III. 7. İstanbul, 1950.

Radloff, Wilhelm. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte.* I-IV. Sn. Petersburg, 1893-1911.

Radloff, Wilhelm. *Uigurische Sprachdenkmäler.* Leningrad, 1928.

Radloff, Wilhelm. *Manas Destanı: Kırgız Türkçesi Metin-Türkiye Türkçesi* Çeviri. Haz. Emine Gürsoy-Naskali. Türksoy yayınları. Ankara, 1995.

Räsänen, Martti. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen.* Lexica Societatis Fenno-Ugricae XVII, 1. Helsinki, 1969.

Ryumina-Sırkaşeva, L. T. ve N. A. Kuçigaşeva. *Teleüt Ağzı Sözlüğü.* Çev. Şükrü Halûk Akalın ve Caştegin Turgunbayev. Türk Dil Kurumu yayınları: 741. Ankara, 2000.

Sabir, Muhammad, haz. *Türkçe-Urduca Lûgat.* Library Promotion Bureau. Karaçi, 1968.

Sağol, Gülden. *An Inter-linear Translation of the Qur'an Into Khwarazm Turkish = Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi*: Giriş ve Metin. I, Sources of Oriental Languages and Literatures 21, Turkish Sources XIX. Harvard University, 1993; Sözlük. II, Sources of Oriental Languages and Literatures 26, Turkish Sources XXIII. Harvard University, 1995; Tıpkıbasım. Birinci bölüm: 1b-300b. III, Sources of Oriental Languages and Literatures 36, Turkish Sources XXXI

II. Harvard University, 1996; Tıpkıbasım. İkinci bölüm: 301a-587b. III, Sources of Oriental Languages and Literatures 46, Turkish Sources XXXIX. Harvard University, 1999.

Sağol, Gülden. "Manas Destanında Evlilik Geleneği." *Bozkırdan Bağımsızlığa Manas*. Haz. Emine Gürsoy-Naskali. Türk Dil Kurumu yayınları: 625. Ankara, 1995, 224-233.

Sağol, Gülden. *Nehcü'l-Feradis: Giriş-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Arapça İbareler*. Doçentlik çalışması. [İstanbul], 1998.

Saracoğlu, Erdoğan. *Kıbrıs Ağzı: Sesbilgisi Özellikleri-Metin Derlemeleri-Sözlük*. KKTC Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı yayınları: 21. [Ankara], 1992.

Sarı, Mevlût. *El-Mevârid. Türkçe-Arapça Lügat*. Gonca Yayınevi. İstanbul, 1985.

Sümer, Faruk. "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyetde Eserler." *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. XVII, sy. 3-4 (1959), 359-456.

Tannagaşeva, Nadejda N. Kurpeşko ve Şükrü Halûk Akalın. *Şor Sözlüğü*. [Çukurova Üniversitesi yayınları], Türkoloji Araştırmaları: 2, Sözlük dizisi: 1. Adana, 1995.

Tavkul, Ufuk. *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu yayınları: 770. Ankara, 2000.

[Taymas], Aptullah Battal. *İbni-Mühennâ Lûgati (İstanbul Nüshasının Türkçe Bölüğünün Endeksidir)*. 2. baskı. Türk Dil Kurumu yayınları: 9. Ankara, 1988.

[Taymas], Aptullah Battal. *Kazan Türkçesinde Ata Sözleri ve Deyimler: Açıklamalar-Düşünceler-Sözlük-Örnekler-Bir Ek*. 2. baskı. Türk Dil Kurumu yayınları: 275. Ankara, 1988.

Tekin, Şinasi. *Uygurca Metinler I: Kuanşi İm Pusar (Ses İşiten İlâh). Vap ḥua ki atlıġ nom çeçeki sudur (saddharmapuṇ...arīka-sūtra)*. Atatürk Üniversitesi yayınları Araştırmalar serisi-Edebiyat ve Filoloji: 2. Erzurum, 1960.

Tekin, Şinasi. *Uygurca Metinler II. Maytrısimit. Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram (Burkancılığın Vaibhāṣika tarikatine âit bir eserin Uygurcası*. Atatürk Üniversitesi yayınları: 263, Edebiyat Fakültesi yayınları: 54, Araştırma serisi: 44. Ankara, 1976.

Tekin, Talât. *Orhon Yazıtları*. Türk Dil Kurumu yayınları: 540. Ankara, 1988.

Tekin, Talât. *Tunyukuk Yazıtı*. Simurg. Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 5. Ankara, 1994.

Tekin, Talât ve diğerleri. *Türkmence-Türkçe Sözlük*. Simurg. Türk Dilleri Araştırmaları dizisi: 18. Ankara, 1995.

Toparlı, Recep. *İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn*. Türk Dil Kurumu yayınları: 555. Ankara, 1992.

Toparlı, Recep, haz. *Ahmet Vefik Paşa. Lehce-i Osmânî*. Türk Dil Kurumu yayınları: 743, Türkiye Türkçesi Sözlükleri projesi: 1, Eski Sözlükler dizisi: 3. Ankara, 2000.

Tuğlacı, Pars, haz. *Okyanus. 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük. I-III.* Pars yayınları Sözlük dizisi: 8. İstanbul, 1971-1974.

Türk Dil Kurumu. *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. I-XII.* Ankara, 1963-1982.

Türk Dil Kurumu. *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü. I-VIII.* Ankara, 1963-1977.

Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük.* 1-2. 9. baskı. Türk Dil Kurumu yayınları: 549, Sözlük Bilim ve Uygulama Kolu yayınları Türkçe Sözlükler dizisi: 1. Ankara, 1998.

Ünal, Asife. *Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da Evlilik.* T.C. Kültür Bakanlığı yayınları: 2099, Yayımlar Dairesi Başkanlığı Kültür Eserleri dizisi: 221. Ankara, 1998.

Vasiliev [Vasilyev], Yuriy. *Türkçe-Sahaca (Yakutça) Sözlük.* Türk Dil Kurumu yayınları: 621. Ankara, 1995.

Vasiliev [Vasilyev], Yuriy, Fatih Kirişçioğlu ve Gülsüm Killi. *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri.* Türk Dil Kurumu yayınları: 637. Ankara, 1996.

Yusuf, Berdak ve Mehmet Mâhur Tulum. *Sözlük: Özbekistan Türkçesi-Türkiye Türkçesi. Türkiye Türkçesi-Özbekistan Türkçesi.* Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. İstanbul, 1994.

Yüce, Nuri. *Ebu'l-Ḳāsım Cārullāh Maḥmūd bin 'Omar bin Muḥammed bin Aḥmed ez-Zamaḫşari el-Ḫvārizmī. Mukaddimetü'l-Edeb. Ḫvārizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks.* Türk Dil Kurumu yayınları: 535. Ankara, 1988.

Kısaltmalar

Abuşka	Besim Atalay, haz. *Abuşka Lûgatı veya Çağatay Sözlüğü.*
ATL	Efrasiyap Gemalmaz. *Azerî Türkçesi Lügati.*
ATS	Emine Gürsoy-Naskali ve Muvaffak Duranlı. *Altayca-Türkçe Sözlük.*
Az.	Azeri Türkçesi.
Bşk.	Başkurt Türkçesi.
BK	Bilge Kağan Yazıtı.
BOTS	Mustafa Nihat Özön. *Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük.*
ÇS	H. Paasonen. *Çuvaş Sözlüğü.* Çev. Türk Dil Kurumu çevirmenleri.
D	Yazıtlarda her bir taşın doğu yüzü.
DK	Muharrem Ergin. *Dede Korkut Kitabı. I: Giriş-Metin-Faksimile, II: İndeks-Gramer.*
DLT	Besim Atalay, çev. *Divanü Lûgat-it-Türk Tercemesi. I-III; Divanü Lûgat-it-Türk Dizini "Endeks". IV.*

DS	Türk Dil Kurumu. *Türkiye'de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü. I-XII.*
ETY	Hüseyin Namık Orkun. *Eski Türk Yazıtları. I-IV.*
EUTS	Ahmet Caferoğlu. *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü.*
GT	Mustafa Özkan, haz. Mahmûd b. Kādî-i Manyâs. *Gülistan Tercümesi: Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük.*
GTS	G. A. Gaydarci, E. K. Koltsa, L. A. Pokrovskaya ve B. P. Tukan. *Gagauz Türkçesinin Sözlüğü.*
HTKT	Gülden Sağol. *An Inter-linear Translation of the Qur'an Into Khwarazm Turkish = Harezm Türkçesi Satır Arası Kur'an Tercümesi. I-III.*
HTS	Emine Gürsoy-Naskali. *Hakasça-Türkçe Sözlük.*
İKPÖ	James Russell Hamilton (metni düzenleyen, Fransızcaya çeviren, yorumlayan). *Dunhuang Mağarası'nda Bulunmuş Buddhacılığa İlişkin Uygurca El Yazması İyi ve Kötü Prens Öyküsü.*
İM	Aptullah Battal [Taymas]. *İbni-Mühennâ Lûgati (İstanbul Nüshasının Türkçe Bölüğünün Endeksidir).*
İMS	Recep Toparlı. *İrşâdü'l-Mülûk ve's-Selâtîn.*
K	Yazıtlarda her bir taşın kuzey yüzü.
KA	Erdoğan Saracoğlu. *Kıbrıs Ağzı: Sesbilgisi Özellikleri-Metin Derlemeleri-Sözlük.*
Kâş.	[Kâşgarlı Mahmud]. *Divanü Lûgati't-Türk Tıpkıbasımı "Faksimile".*
KB	Reşid Rahmeti Arat. *Kutadgu Bilig: İndeks. III.* Haz. Kemal Eraslan, Osman F. Sertkaya, Nuri Yüce.
KBLS	Gyula Nemeth. *Kumuk ve Balkar Lehçeleri Sözlüğü.* Çev. Kemal Aytaç.
KD	Halil Ersoylu, haz. *Kız Destanı: Hażā Ḥikāyet-i Ḳız ma'a Cühūd.*
KGT	Ali Fehmi Karamanlıoğlu, haz. *Gülistan Tercümesi (Kitâb Gülistan bi't-Türkî).*
Kırg.	Kırgız Türkçesi.
KİLA	Ahmet Caferoğlu. *Abû Hayyân. Kitâb al-İdrâk li-Lisân al-Atrâk.*
KİP	Şinasi Tekin. *Uygurca Metinler I: Kuanşi İm Pusar (Ses İşiten İlâh). Vap ḥua ki atlıġ nom çeçeki sudur (saddharmapuṇ...arīka-sūtra).*
KLS	K. Grönbech. *Kuman Lehçesi Sözlüğü: Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini.* Çev. Kemal Aytaç.
KMTS	Ufuk Tavkul. *Karaçay-Malkar Türkçesi Sözlüğü.*
KT	Kül Tigin Yazıtı.
KTAD	Abdullah Battal Taymas. *Kazan Türkçesinde Ata Sözleri ve Deyimler: Açıklamalar-Düşünceler-Sözlük-Örnekler-Bir Ek.*
KTLS	Kültür Bakanlığı. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü* (Kılavuz Kitap). I.
KTS	Hasan Oraltay, Nuri Yüce ve Saadet Pınar, çev. *Kazak Türkçesi Sözlüğü.*
Kzk.	Kazak Türkçesi.
Kzn. Tat.	Kazan Tatarcası.

QE	H. E. Boeschoten, M. Vandamme ve S. Tezcan; H. Braam ve B. Radtke'nin yardımıyla. *Al-Rabghūzī The Stories of the Prophets. Qiṣaṣ al-Anbiyā'. An Eastern Turkish Version. I.*
LO	Recep Toparlı, haz. *Ahmet Vefik Paşa. Lehce-i Osmânî.*
Maytrısimit	Şinasi Tekin. *Uygurca Metinler II. Maytrısimit. Burkancıların Mehdîsi Maitreya ile Buluşma Uygurca İptidaî Bir Dram (Burkancılığın Vaibhāṣika tarikatine âit bir eserin Uygurcası.*
MD	Wilhelm Radloff. *Manas Destanı*: Kırgız Türkçesi Metin-Türkiye Türkçesi Çeviri. Haz. Emine Gürsoy-Naskali.
MDEG	Gülden Sağol. "Manas Destanında Evlilik Geleneği."
ME	Nuri Yüce. *Ebu'l-Kāsım Cārullāh Maḥmūd bin 'Omar bin Muḥammed bin Aḥmed ez-Zamaḫşarī el-Ḫvārizmī. Mukaddimetü'l-Edeb. Ḫvārizm Türkçesi ile Tercümeli Şuşter Nüshası: Giriş, Dil Özellikleri, Metin, İndeks.*
NF	Gülden Sağol. *Nehcü'l-Feradis: Giriş-Tenkitli Metin-Sözlük-Dizin-Arapça İbareler.*
OADME	Faruk Sümer. "Oğuzlar'a Ait Destanî Mahiyetde Eserler."
OATS	Pars Tuğlacı, haz. *Okyanus. 20. Yüzyıl Ansiklopedik Türkçe Sözlük. I-III.*
OY	Talât Tekin. *Orhon Yazıtları.*
Özb.	Özbek Türkçesi.
RBS	K. Z. Ahmerov ve diğerleri. *Russko-Başkirskiy Slovar.*
RÇS	İ. A. Andreyeva ve N. P. Petrova. *Russko-Çuvaşskiy Slovar.*
RKS	Z. Z. Bammatova. *Russko-Kumıkskiy Slovar.*
RKKlpS	N. A. Baskakova. *Russko-Karakalpakskiy Slovar.*
RNS	N. A. Baskakova. *Russko-Nogayskiy Slovar.*
RTS	D. A. Monguşa. *Russko-Tuvinskiy Slovar.*
RYS	P. S. Afanas'eva ve L. N. Haritonova. *Russko-Yakutskiy Slovar.*
SHEÖ	Yuriy Vasilyev, Fatih Kirişçioğlu ve Gülsüm Killi. *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri.*
SÖTTT	Berdak Yusuf ve Mehmet Mâhur Tulum. *Sözlük: Özbekistan Türkçesi-Türkiye Türkçesi. Türkiye Türkçesi-Özbekistan Türkçesi.*
Su.	Suci Yazıtı.
ŞS	Nadejda N. Kurpeşko Tannagaşeva ve Şükrü Halûk Akalın. *Şor Sözlüğü.*
ŞSEÇOW	Ignaz Kunos. *Śejx Sulejman Efendi's Cagataj-Osmanisches Wörterbuch: Verkürzte und mit Deutscher Übersetzung Versehene Ausgabe.*
ŞŞÇ	Zuhal Kültüral ve Latif Beyreli. *Şerîfî Şehnâme Çevirisi. I-IV.*
ŞT	Zuhal Kargı Ölmez, haz. Ebulgazi Bahadır Han. *Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü).*
TAL	Mevlût Sarı. *El-Mevârid. Türkçe-Arapça Lügat.*
TAS	L. T. Ryumina-Sırkaşeva ve N. A. Kuçigaşeva. *Teleüt Ağzı Sözlüğü.* Çev. Şükrü Halûk Akalın ve Caştegin Turgunbayev.
Tat.	Tatar Türkçesi.

TDEİ — Abdülkadir İnan. “Türk Düğünlerinde Exogamie İzleri.”

TFÖ — Erman Artun. *Tekirdağ Folkloru’ndan Örnekler.*

THDEA — M. Âdil Özder. *Türk Halkbiliminde Düğün-Evlilik-Akrabalık Terimleri Sözlüğü.*

Trkm. — Türkmen Türkçesi.

TrkmTS — Talat Tekin ve diğerleri. *Türkmence-Türkçe Sözlük.*

TS — Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük.* 1-2.

TSa. S — Yuriy Vasiliev. *Türkçe-Sahaca (Yakutça) Sözlük.*

TTAT — Yaşar Akdoğan, haz. *Türkiye Türkçesi’nden Azerbaycan Türkçesi’ne Büyük Sözlük.*

TTKTS — Nurettin Aksu ve Ayfer Işık. *Türkiye Türkçösü-Kırgız Türkçösü Sözdügü.*

TTS — Türk Dil Kurumu. *XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklariyle Tarama Sözlüğü. I-VIII.*

TY — Talât Tekin. *Tunyukuk Yazıtı.*

USp. — Wilhelm Radloff. *Uigurische Sprachdenkmäler.*

WTD — Wilhelm Radloff. *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte. I-IV.*

YHİE — Asife Ünal. *Yahudilik’te, Hıristiyanlık’ta ve İslâm’da Evlilik.*

YUyg. — Yeni Uygur Türkçesi.

YUyg.TS — Emir Necipoviç Necip. *Yeni Uygur Türkçesi Sözlüğü.* Rusçadan çev. İklil Kurban.

Standart Türkiye Türkçesinde İkilemelerle Yaşayan Tarihî Sözcükler

Serkan Şen*

Giriş

İkilemeler, "Aynı, yakın ya da zıt anlamlı iki veya daha çok kelimenin bir tek kelime gibi anlam göstermek üzere yan yana gelmesi" olarak tanımlanabilir. (Korkmaz 1992: 82) Değişik kaynaklarda eşdeğerlerine rastlayabileceğimiz bu tanımdan hareketle ikilemenin oluşumunu bir tür kenetlenmeye benzetebiliriz. Bütün kenetlemelerde olduğu gibi ikilemenin parçaları da bir diğerine uyumlu olmalıdır. Bu uyumluluğun iki ön şartı vardır. İlk şart, ikilemede yer alacak sözcüklerin anlamca aynı kavram alanından çıkmasıdır. İstisnaları olmakla beraber Türkçede çok büyük bir oranda gözetilen ikinci şart ise ikilemedeki parçaların sesçe yakınlığıdır. (bkz. Tuna 1986) Kenetlenmiş durumda olan sözcükler gerektiğinde çözülüp bir başlarına iş görebilirler. Fakat bazı durumlarda bu sözcüklerin teki ya da tümü çözülme yeteneğini kaybederek standart dilde ikilemenin dışında yaşayamaz; yahut yaşamak için başka bir anlama geçiş yapar. Sözcüğün, ikilemeden kopamamasının temel nedeni, standart dildeki işlerliğini yitirmesidir. Bu durum ikilemelerin büyük oranda birbirine eş ya da çok yakın anlamlı sözcüklerle kurulmasından kaynaklanır. "Birbirine eş ya da çok yakın anlamlı sözcükler arasında bir yaşam kavgası olur; bunun sonucunda bunlardan biri dilden silinir; kimi zaman da Türkçede olduğu gibi, ancak ikilemelere tutunarak hayatta kalır." (Aksan 1999: 80) Bu tür sözcükler arasında gerçekleşen yaşam kavgası öyle bir anda olup bitmez, yüzyıllar hatta binyıllar alabilir. O nedenle ikilemelere sığınmış mağlup sözcüklerin varlığı bir dilin eskiliğinin ve geçmişteki zenginliğinin ölçüsüdür.

Türk Dilinde İkileme adlı çalışmasıyla ikilemelerle ilgili ilk derli toplu kitabı hazırlayan Vecihe Hatiboğlu'dur. (bkz. Hatiboğlu 1981) Hatiboğlu ikilemeyi oluşturan sözcüklerin kalıplaşmasıyla ilgili şunları söylemektedir: "İkilemeyi kuran sözcükler arasındaki kalıplaşma, kenetlenme o kadar kesindir ki, sözcüklerden biri ya da ikisi tek başına kullanılamaz, yaşayamaz. 'Tek tük', 'eski püskü', 'çoluk çocuk', 'yamrı yumru', 'yırtık pırtık' gibi ikilemelerde tük, püskü, çoluk, büğrü, yamru, pırtık sözcükleri, zorlanmadan, tek başına kullanıla-

* Araştırma Görevlisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

maz." (Hatiboğlu 1981: 15) Yukarıda da belirtildiği gibi, bazı sözcüklerin ikileme dışında kullanılmamasının nedenleri üzerinde Doğan Aksan da durmuştur. Aksan, aynı kavramı karşılamak üzere mücadeleye girişen sözcüklerden birinin sonunda ya öldüğünü ya da ikilemede hapsedildiğini belirtmiş, 'evirmek çevirmek', 'yorgun argın', 'ev bark' ikilemelerinde geçen evirmek, argın, bark sözcüklerini bu duruma örnek olarak göstermiştir. (Aksan 1999: 80) "İkilemelerdeki İlginç Problemler" adlı makalesiyle konuya değinen başka bir araştırmacı ise Nuri Yüce'dir. Yüce, makalesinin amacını şöyle açıklamaktadır: "Burada söz konusu ikilemelerdeki kelimeler, özellikle ikinci konumdaki kelimeler, genel olarak pek çoğu Türkiye Türkçesi yazı dilinde, hatta ağızlarda bile artık tek başına kullanılmayan, veya ses yapısı bakımından başka lehçelerin özelliğini taşıyan kelimeler olup, bunlar ayrıca açıklanması güç ve problemli kelimeler olarak da dikkati çekmektedirler." (Yüce 1998: 419-420) Bu açıklamadan sonra, adı geçen makalede bir kısmı yalnızca ağızlarda görülen on üç ikileme sıralanmış, ele alınan ikilemelerde geçen problemli sözcüklere yine ağızlar esas alınarak açıklamalar getirilmiştir. (Yüce 1998: 420- 427)

Bu çalışmada geçmişte yaygın olarak kullanılıp, günümüzde ikilemeklerde sıkışıp kalmış durumda bulunan 53 örnek sözcüğe yer verilmiştir. Aşağıda ortaya konulan nedenlerden dolayı araştırma alanı standart dilde görülen ikilemelerle sınırlandırılmıştır. Böyle bir sınırlandırma kaçınılmaz olmasa idi örnekler daha da çoğalabilirdi.

Araştırmanın sınırları

1. Tarihî Türkçe diye nitelendirilen dönem, Göktürkçeden başlayıp Osmanlıcaya kadar uzanan Türkiye Türkçesinin gelişme evrelerinin tamamıdır.

2. Belirlenen sözcüklerin geçtiği ikilemeler, Türkçe Sözlük (TS)'den alınan bir istisna dışında, iki kaynaktan seçilmiştir. İlk kaynak, Osman Nedim Tuna'nın *Türkçenin Sayıca Eş Heceli İkilemelerinde Sıralama Kuralları ve Tabiî Bir Ünsüz Dizisi* adlı makalesinin sonundaki ikilemeler dizinidir. (Tuna 1986: 203-226) Bu dizin, içerdiği 2022 ikileme ile Türkiye Türkçesinin en geniş ikileme kolleksiyonudur. (Tuna 1986: 166) Ayrıca, gazete, kitap, dergi, gündelik konuşmalar ve radyo ve televizyonda görülen yahut işitilen ikilemeleri içerdiğinden (Tuna 1986: 168) derlenmesinde standart dilin esas alındığı anlaşılmaktadır. Ancak, adı geçen makaledeki ikilemeler dizini, yalnızca sayıca eş heceli ikilemeleri kapsamaktadır. Bu yüzden, sayıca eş heceli olmayan ikilemelerin de bulunduğu başka bir kaynağa daha ihtiyaç duyulmuştur. Görülen ihtiyaç, Vecihe Hatiboğlu'nun *Türk Dilinde İkileme* adlı kitabının arkasında bulunan ve 1956 ikilemeden oluşan ikileme sözlüğü (Hatiboğlu 1981: 87-120) taranarak giderilmeye çalışılmıştır.

3. Ele alınan sözcüklerin bir kısmı günümüz ağız ve şivelerinde kullanılmaktadır. O nedenle ikilemelerle yaşayan sözcükler değerlendirilirken Standart Türkiye Türkçesinin esas alındığı başlıkta özellikle belirtilmiştir. Zira, bu ayırım belirtilmemiş olsa, pek çok eski Türkçe sözcük ağızlarda (bkz. Ata 2000, Ata 2001) ve şivelerde (bk. Räsänen 1969) yaşadığı için tarihîlik ayrımının bir anlamı kalmayabilirdi.
4. Açıklamalarda TS'teki kayıtlardan hareketle incelenen sözcüklerin halk arasında kullanılıp kullanılmadıklarına yer verilerek tarihîliğin, standart dile göre belirlendiğine vurgu yapılmıştır.
5. Üzerinde durulan sözcüklerin bir kısmına halk arasında yaşadığı belirtilmeden TS'de karşılık verilmiştir. Ancak, Nuri Yüce'nin, bu çalışmada da yer verilen, *sili* sözcüğünün TS'de geçmesiyle ilgili olarak söylediği gibi "bir sözcüğün TS'de bulunması o sözcüğün yaygın olarak kullanıldığı anlamına gelmez." (Yüce 1998: 420)
6. Açıklamalarda, XIII. yüzyılın sonuna kadar olan dönemler için, Clauson tarafından hazırlanan *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* (EDPT), XIII. yüzyıl sonrası içinse *Tarama Sözlüğü* (TTS) esas alınmış, gerektiğinde diğer etimolojik sözlüklerden ve sözcüklerin geçtiği metinlerin bizzat kendilerinden yararlanılmıştır.
7. Sözcüklerin geçmişte görüldüğü dönemler belirtilmekle yetinilmiş, görüldükleri eserlere ve bulundukları ibarelere, ihtiyaç duyulduğunda yer verilmiştir.

Sözcükler

Abuk: Sözcük, 'abuk sabuk', 'abuk subuk' ikilemelerinde geçer. (Tuna 1986: 203) TS'de 'abuk sabuk' için şunlar yazmaktadır: "Akla ve mantığa uymayan, düşünmeden söylenen, saçma sapan (söz)." (TS I: 3) İkilemenin ikinci kısmını oluşturan sabuk veya subuk'un, abuk'un örneksenmesiyle sapık sözcüğünden dönüştüğü açıktır. Bu durum *Derleme Sözlüğü* (DS)'nde görülen 'abuk sabık', 'abuk sapık' biçimlerinde daha belirgindir. (DS I: 19) İkilemenin ilk kısmını oluşturan abuk ise bugün standart dilde tek başına kullanılmamaktadır. Sözcüğün ikilemeye kattığı anlamla ilişkili bir kullanımına XVIII. yüzyıl öncesi metinlerde rastlanılmaz. Abuk, *Tarama Sözlüğü*'nde 'abuk (apuk)' şeklinde karşımıza çıkar. "Avurdu şişirip parmakla vurarak ses vermek." anlamındadır. (TTS I: 2) Sözcük, tek başına görüldüğü yegâne metin olan XVIII- XIX. yüzyıla ait *Bürhan-ı Katı' Tercümesi*'nde "zort vermek" diye nitelendirilmiştir. (TTS I: 2) Bu kullanım, sözcüğün ikilemeye taşıdığı 'saçmalık' yönünü ortaya koymaktadır. Abuk, bahsedilen anlamıyla ikilemenin kuruluşunda yer almış; ancak, zamanla tek başına kullanımını yitirerek ikilemenin sınırları içine hapsolmuştur.

Apar: Sözcük, 'apar topar' ikilemesinde bulunur. (Tuna 1986: 204) TS'de 'apar topar' için şunlar yazmaktadır: "Telaş ve acele ile, yaka paça." (TS I: 76) İkilemenin ikinci kısmını oluşturan topar'ın, top ismine, +ar isimden isim yapma eki getirilerek oluşturulduğu düşünülebilir. Türkçe için alışılmadık olan bu durumu, sözcüğü apar'a uydurma çabasıyla açıklamak mümkündür. Andreas Tietze 'apar topar'ı, "apar- fiilinin emir hali ile kafiyeli mühmel bir ikinci kelimeden mürekkep tâbir" olarak görmüştür. (Tietze 2002: 186) İkilemenin ilk kısmını oluşturan apar'ın adı olduğu apar- fiili, TS'de " almak, alıp götürmek" anlamında (TS I: 75) tek başına geçse de Standart Türkiye Türkçesinde günlük kullanımdan uzaklaşmıştır. TS'de apar- maddesinde verilen örnek cümlenin Evliya Çelebi'den alınması (TS I: 75) bu durumu doğrulamaktadır. Sözcüğün günlük dilden uzaklaşmasının ilk işaretlerini *Lehce-i Osmânî*'de görmek mümkündür. Ahmet Vefik Paşa, sözcüğü tanımlarken onun Türkmen ıstılâhından kinaye olduğunu belirtmiştir. (Ahmet Vefik Paşa 2000: 19) Böylece apar- ile standart dil arasındaki çizgi özellikle vurgulanmıştır. XIV. yüzyıl öncesi metinlerde görülmeyen sözcüğün XIV-XIX. yüzyıllar arasında "götürmek, alıp götürmek", anlamında kullanıldığını gösteren pek çok örneği TTS de bulmak mümkündür. (TTS I: 177-178) Tietze'ye göre apar-, alıp bar'ın kısalıp kalıplaşmasından meydana gelmiştir. (Tietze 2002: 186)

Argın: Sözcük, 'yorgun argın' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 224) TS'de 'yorgun argın' için şunlar yazmaktadır: "Çok yorulmuş, gücü kalmamış olarak." (TS II: 1641) İkilemenin ilk sözcüğü olan argın, Standart Türkiye Türkçesinde tek başına kullanılmamaktadır. Bununla birlikte argın'a TS'de: "1.Yorgun, zayıf, bitkin. 2. Beceriksiz" karşılığında madde başı olarak yer verilmiştir. (TS I: 83) TS'de sözcüğün geçtiği örnek cümlenin Ömer Seyfettin'den alınmış olması (TS I: 83) argın'ın standart dilde tek başına kullanıldığı son dönemin XX. yüzyılın başı olduğunu gösterir. Sözcüğün türetildiği ar- fiili "yorulmak, tükenmek, zayıflamak" anlamıyla Göktürkçeden itibaren tarihî şivelerinin tamamında görülür. (EDPT: 193) argın'a ise "yorgunluk" anlamıyla XIV. yüzyılda; "yorgun" anlamıyla XIV.- XVI. yüzyıllarda Anadolu sahası metinlerinde rastlanılır. (TTS I: 192)

Bark: Sözcük, 'ev bark' ikilemesinde geçer. (Tuna 1986: 210) TS'de 'ev bark' için şunlar yazmaktadır: "Ev, mülk." (TS I: 477) İkilemenin son unsuru olan bark, günümüzde tek başına kullanılmaz. Anadolu ağızlarını istisna edersek, bark'ın Türk dili tarihi boyunca evden bağımsız olarak görüldüğü ilk ve tek metin Köktürk Yazıtları'dır. (Tekin 2001: 91-102) Sözcük, yazıtlarda tek başına "türbe" anlamında kullanılmıştır. (EDTP: 359) Bu kullanımının dışında bark'ın yaşam alanı daima ikileme ile sınırlanmıştır.

Bet: Sözcük, 'bet beniz' ikilemesinde görülür. (Hatiboğlu 1981: 90) TS'de bet için şunlar yazmaktadır: "Beti benzi atmak, beti benzi uçmak, beti benzi sararmak gibi deyimlerde beniz kelimesi ile birlikte 'çehre' anlamında ikileme oluşturur." (TS I: 176) Sözcüğü "insan yüzü" anlamıyla Uygur ve Çağatay dönemi metinlerinde beniz'den ayrı olarak bulmak mümkündür. (EDTP: 296) *Codex Cumanicus*'ta geçen "duman betli: karanlık" çehreli ifadesinde de bu ayrılığı görebiliriz. (Grönbech 1992: 30)

Bı: Sözcük, 'bı bıçkı', 'bı bıçak' ikilemelerinde yer alır. (Hatiboğlu 1981: 90) TS'de sözcüğün geçtiği ikilemelerle ilgili açıklama yoktur. İkilemenin bugün kullanılmayan ilk parçası bı, geçmişte yalnız Uygur dönemi metinlerinde görülür. Clauson, bile- fiilinden hareketle sözcüğü "bi" olarak okumuş ve Çince "p'i: yarmak" fiiliyle ilişkilendirilebileceğini öne sürmüştür. (EDTP: 291) Bı, Uygur döneminde de, bugün bir araya geldiği sözcüklerle birlikte ikileme oluşturmuştur. (Çağatay 1978: 49, Şen 2002: 62) Sözcüğe tek başına yalnızca *Turkische Turfan Texte* serisinin sekizinci cildinde rastlanır. Serinin yayımcısı A.V. Gabain sözcüğün geçtiği ifadeyi "yegüŋün pisi teg" şeklinde okumuş ve biraz tereddüt göstererek, "usturanın bıçağı gibi" anlamını vermiştir. (Gabain 1954: 7) Clauson ise, bu okuyuşu "y(üli)günüŋ bisi" olarak düzeltmiş, ifadenin Sanskritçesinden hareketle "usturanın keskin kenarı" olarak anlamlandırmıştır. (EDTP: 291)

Bıkın: Sözcük, 'bağır bıkın' ikilemesinde geçer. (Tuna 1986: 205) Sözcüğün geçtiği ikileme TS'de yer almaz. Bıkın, "insan veya hayvan kalçası ya da böğürü" anlamıyla Uygurcadan başlayarak tarihî şivelerin her birinde tek başına görülebilir. (EDPT: 316) XIV. ve XVII. yüzyıl Osmanlı Türkçesi metinlerinde de "böğür" anlamıyla sözcüğe rastlamak mümkündür. (TTS: 537) bel bıkın diye.

Biliş: Sözcük, 'biliş tanış' ikilemesinde yaşamaktadır. (Tuna 1986: 206) Biliş, halk ağzında kullanıldığı belirtilerek, TS'de şöyle tanımlanmıştır: "Bildik, tanıdık, dost." (TS I: 189) Sözcük, bu anlamıyla Uygurcadan itibaren tarihî şivelerin hepsinde geçer. (EDPT: 344-345) Biliş'e, "bildik, tanıdık, dost, âşina" anlamıyla XIV.-XIX. yüzyıllar arası Osmanlı Türkçesi metinlerinde sıkça rastlamak mümkündür. (TTS I, 562-565)

Burgacık: Sözcük, 'kargacık burgacık' ikilemesinde bulunur. (Tuna 1986: 214) TS'de ikilemeye: "(Yazı için) Çarpık, düzensiz" anlamı verilmiştir. (TS II: 799). Burgacık, ilk olarak Osmanlı Türkçesi metinlerinde "burgaşık" biçiminde karşımıza çıkar. Yer aldığı XV.-XVI. yüzyıllara ait kaynaklarda "bükülmüş, kıvrılmış, bükük, kıvrık" anlamındadır. (TTS I: 707)

Büğrü: Sözcük, 'eğri büğrü' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 209) İkileme için TS'de şunlar yazmaktadır: "Yer yer eğrilmiş ve bükülmüş olan, çarpık çurpuk." (TS I: 437) İkilemenin ikinci parçası olan büğrü, bugün standart Türkiye Türkçesinde yaşamamaktadır. Sözcük, ilk olarak *Divanü Lûgat-it-Türk* (DLT)'de "bügri" biçiminde, "eğri büğrü" anlamıyla karşımıza çıkar. (DLT IV: 123) Daha sonraki dönemlerde de sözcüğe, "bükrü" biçiminde, "kambur, tümsek" anlamlarında rastlanabilir. (EDPT: 328) XVI. yüzyıl Anadolu sahası metinlerinde büğrü'ye "kambur, tümsek, eğik" gibi anlamlar verilmiştir. (TTS I: 737)

Çap-: Sözcük, 'çal- çap-' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 207) "Çapmak"a TS'de şu anlamlar verilmiştir: "1. (Atı) koşturmak. 2. Akın etmek, koşmak." (TS I: 278) Çap-, Türkçenin çeşitli dönemlerinde değişik anlamlarıyla görülür. (EDPT: 394) Ancak, çal-'la ilişkili bir kullanımına ilk olarak Osmanlı Türkçesinde rastlanır. Bu dönemde sözcüğün aldığı anlamlardan biri de "yağma, çapul etmektir." Çap- bu anlamıyla XIV.-XIX. yüzyıllar arasına ait değişik metinlerde bulunur. (TTS II: 826) Ayrıca, 1758-1760 yıllarında yazılan (Kargı-Ölmez 1998: 140) *Senglâh* adlı Farsça-Çağatayca sözlükte çap-'ın anlamlarından biri "yağmalamak"tır. (EDPT: 394)

Çırlak: Sözcük, 'çırlak çıplak' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 207) TS'de çırlak için bir açıklama yapılmamıştır. Sözcük, yer aldığı tek tarihî metin olan XVI. yüzyıla ait *Ali Divânı*'nda da "çırlak çıplak" ikilemesinde "çırılçıplak" anlamında geçer. (TTS II: 907) Tietze, 'çırlak çıplak'ı, "çırılçıplak tâbirinin kafiyeli varyantı" olarak değerlendirmiştir. (Tietze 2002: 511)

Çoluk: Sözcük, 'çoluk çocuk' ikilemesinde bulunur. (Tuna 1986: 207) İkilemeye TS'de şu anlamlar verilmiştir: "1. Çocuklarla birlikte aile topluluğu. 2. Bir işte gereken tecrübeyi kazanmamış yaşça küçük kimseler, gençler." (TS I: 319) Çoluk, çocuk'tan ayrı olarak ilk *Dede Korkut Kitabı*'nda görülmüştür. Sözcük, burada 'çoban çoluk' ikilemesinde yer alır. (Ergin 1994: 208, 230) Ergin ve Gökyay, burada görülen çoluk'a "çoluk çocuk" anlamı vermiştir. (Ergin 1997: 76, Gökyay 2000: 190) Gökyay, mütetabiattan olduğunu özellikle belirtmiştir. (Gökyay 2000: 190) Semih Tezcan, bu anlamlandırmaya katılmamış, sözcüğün çobanla birlikte kullanıldığını göz önünde bulundurarak çoluk'un Türkmencedeki gibi "çopanıŋ kömekçisi (çobanın yamağı)" anlamında kullanıldığını öne sürmüştür. (Tezcan 2001: 303) Bundan başka Türkmencede "çovluŋ: torunun çocuğu" anlamında bir başka sözcüğün bulunduğunu bildiren Tezcan, bu sözcüğün Çağataycada ses benzeşmezliğine uğrayarak "çavluŋ" biçimine girdiğini ve sözlüklerde verilen anlamı doğruysa "torun" olduğunu belirtmiştir. (Tezcan 2001: 303) Tezcan'a göre: "Türkiye Türkçesinde çocuk ile ikileme oluşturan çoluk işte

bu sözcükten (belki de öteki çoluk 'çoban yamağı' ile bulaşmaya uğramış olarak) gelmektedir." (Tezcan 2001: 303)

Çökek: Sözcük, 'batak çökek', 'çamur çökek' ikilemelerinde geçer. (Tuna 1986: 206, 207) Her ne kadar çökek'e ikilemelerdeki kullanımıyla ilişkili olarak TS'de "bataklık, sazlık" anlamı verilmişse de (TS I: 320) sözcük, Standart Türkiye Türkçesinde tek başına kullanımdan düşmüştür. Çökek, Uygur metinlerinde "çökmüş", Çağataycada ise "tortu, çökelti" anlamındadır. (EDPT: 415) Osmanlı Türkçesinde sözcüğe şu anlamlar verilmiştir: "1. Çöküntü, çirk, tortu." (TTS.II: 944) "2. Çökerek oturulan yer." (TTS II: 944) "3. Tuz ve süt katılmış yoğurt, bir çeşit çökelek." (TTS II: 945) "4.Batak, bataklık." (TTS II: 945) Bu son anlamıyla XVI. ve XVII. yüzyıl Anadolu sahası metinlerinde görülen çökek, günümüzde yalnız ikilemede kullanılmaktadır. (TTS II: 945)

Darma: Sözcük, "dağınık ve karışık, tarumar" anlamında 'darmadağın', 'darmadağınık' örneklerinde (TS I: 340); "karmakarışık" anlamında 'darmaduman' örneğinde görülür (TS I: 340). Kanaatimce, sözcüğün geçtiği yapılar ikilemedir. İkileme olduğu için de ayrı yazılmalıdır. Tıpkı saçma sapan (TS II: 1238) ikilemesinde olduğu gibi. Örnek yapıların ilk kısmını oluşturan darma'nın türetildiği dar- fiilini eski metinlerde bulmak mümkündür. Clauson'un etimolojik sözlüğünde dar-'ın "dağıtmak, bir şeyi ikiye bölmek" anlamlarına işaret edilmiş, sözcüğe Karahanlı ve Harezm dönemlerine ait eserlerden örnekler verilmiştir. (EDTP: 528) TTS'de "musallat olmak, ârız olmak, talan etmek" anlamında geçen "darımak"ı (TTS II: 1011) dar-'la ilişkilendirebiliriz. Bugün kullandığımız darı sözcüğünün de dar-'dan geldiği açıktır. Yapının ikinci kısmında bulunabilen dağın ise şu şekilde izah edilebilir: Dağıt- ve dağıl- fiillerinin türetildiği ancak örneklerine rastlayamadığımız için saymaca olarak nitelendirebileceğimiz dağ- fiiline -an sıfat fiil eki getirilerek oluşturulan dağan, ğ'nin daraltıcı etkisiyle dağın'a dönüşmüştür. Osmanlı döneminde görülen "tartağan" (TTS I: 180) "darma tağan" ve "tarma tağan" (Şemseddin Sami 1989: 597) biçimleri sözcüğün oluşumuyla ilgili iddialarımı doğrulamaktadır.

Dünek: Sözcük 'uyku tünek' (Tuna 1986: 221) veya 'uyku dünek' (Hatiboğlu 1981: 116) biçimindeki ikilemede yer alır. TS'de "tünek" şöyle tanımlanmıştır: "Kuşların, evcil kanatlıların üzerinde tünedikleri dal veya sırık." (TS II: 1503) Bu tanım, sözcüğün uyku ile birlikte ikileme oluşturabilmesi için uygun değildir. Tünek'in ikilemeye kattığı anlamla ilgili tanımını tarihî metinlerde bulmak mümkündür. Sözcük, "hapishane, karanlık yer" anlamıyla Uygurcadan itibaren, tarihî şivelerin hepsinde görülür. (EDPT: 519) Anadolu sahasında "tünek" veya "dünek" biçiminde "tünek, in" anlamıyla XVI.

yüzyılda karşımıza çıkar (TTS II: 1317) Eski Türkçede tüne- eylemi "gecelemek" anlamıyla Karahanlı döneminden itibaren görülür. (EDPT: 516) Aynı anlamı Anadolu sahasında düne- biçiminde devam ettirir (TTS II: 1318) Bunlardan hareketle tünek'te var olan "geceleyecek yer" anlamını (Eren 1999: 420) kestirmek mümkündür. Sözcük bu anlamıyla dinlenme anlamı veren 'uyku dünek' ikilemesine girmiştir.

Em: Sözcük 'em sem' ikilemesinde bulunur. (Tuna 1986: 209) Halk arasında yaşar duruma geldiği belirtilerek TS'de sözcüğe "ilaç, merhem" anlamı verilmiştir. (TS I: 453) Em, Uygur döneminden başlayarak gerek "ot em, em sem, em yöründek" gibi ikilemelerde, gerekse tek başına "ilaç çare" anlamında, görülür. (EDPT: 155) Sözcüğe bu anlamıyla XIII.- XIX. yüzyıllar arası Anadolu sahası metinlerinde de rastlamak mümkündür. (TTS II 1455-1459)

Evir-: Sözcük, 'evir- çevir-' ikilemesinde geçer. (Tuna 1986: 210) TS'de sözcüğe "döndürmek, çevirmek" anlamı verilmiştir. (TS I: 479) Ancak, bu, sözcüğün standart dilde tek başına kullanıldığı anlamına gelmez. Geçmişte ikilemenin dışında da geniş bir kullanım alanına sahip olan sözcük, "döndürmek" anlamıyla Göktürkçeden itibaren Türk dilinin bütün dönemlerinde görülür. (EDTP: 14) Anadolu sahasında ise yalnızca XV. yüzyılda "çevirmek" anlamında rastlanılmıştır. (TTS III: 1572)

Gün: Sözcük, 'el gün' ikilemesinde bulunur. (Tuna 1986: 209) İkilemeye, TS'de "başkaları, yabancılar" anlamı verilmiştir. (TS I: 451) 'el gün' ilk olarak görüldüğü metin *Kutadgu Bilig*'dir. (EDPT: 122) TTS'de XIV. yüzyıldan itibaren "il gün" biçiminde "memleket, halk" anlamında ikilemeye rastlamak mümkündür. (TTS III: 2057) Gün'ün bir çoğul eki mi yoksa bağımsız bir kelime mi olduğu tartışılmış, bağımsız bir kelime ise "kadınlar dairesi" anlamındaki Çince "k'un"dan gelebileceği öne sürülmüştür. (EDPT: 726) Drevnetyurkskiy Slovar (DTSl)'da "el kün" ayrı yazılmış (DTSl: 169) ve ikileme olarak belirtilmiştir. (DTSl: 326) Räsänen ise, "kün"e "halk" anlamı vermiş ve Moğolcadan geldiğini iddia etmiştir. (Räsänen 1969: 309)

Ilgar: Sözcük, 'akın ılgar' ikilemesinde karşımıza çıkar. (Tuna 1986: 204) TS'de ılgar'a iki tanım getirilmiştir. Halk diline ait olduğu vurgulanan ilk tanım şudur: "Dizginleri koyuverilmiş atın dört nala koşması." (TS I: 661) İkilemeye konu olan ve tarihî olduğu belirtilen ikinci tanım ise, "Atla ansızın yapılan dolu dizgin saldırı."dır. (TS I: 661) Hasan Eren, etimolojik sözlüğünde bu ikinci tanıma yer vererek, sözcüğün "ılga-: (at) dört nala koşmak" kökünden geldiğini bildirmiş, Moğolcadan alındığı yönündeki görüşlerin tartışmaya açık olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, Türkçeden Farsça ve Urducaya geçtiği yönünde bilgiler de vermiştir. (Eren 1999:183) Gerçekten de

TTS'de "dört nala koşmak" anlamında XVI. yüzyılda görülen "ılgamak" sözcüğü mevcuttur. (TTS III: 1940)

Kacak: Sözcük, 'kap kacak' ikilemesinde geçer. (Hatiboğlu 1981: 104) TS'de ikileme için şunlar yazmaktadır: 'Tencere, tava, sahan gibi mutfak eşyası.' (TS II: 872) İkilemenin ikinci parçası kacak, ilk olarak "kaca" biçiminde DLT'de görülür. (EDPT: 590) DLT'de kaça'ya "kap" anlamı verilmiş, "ka" ve "kakaça" ile ilgisi belirtilmiştir. (DLT IV: 244) DLT'de görülen ve "kaba koymak" anlamında olan "kaçala-" sözcüğü de kaça'dan türetilmiş bir başka yapı olarak karşımıza çıkar. (DLT IV: 244) Sözcük, Çağataycada "kap kaçak" ikilemesinde görülür. (EDTP: 590) XVI. yüzyıl Osmanlıca metinlerinde "kap kacak" anlamında "kab kaç" ikilemesine rastlanır. (TTS IV: 2148) Ayrıca Räsänen'in "kaça" ile "kase" arasındaki biçim benzerliğe dikkat çekmesini de burada belirtmek gerekir. (Räsänen 1969: 217)

Kebe: Sözcük, 'aba kebe' ikilemesinde geçer. (Tuna 1986: 203) TS'de İtalyancadan dilimize geçen Yunanca kökenli bir sözcük olarak nitelendirilen kebe'ye "kısa kepenek" anlamı verilmiştir. (TS II: 827) Hasan Eren, kebe için "Çobanların giydikleri kaba kumaştan yapılmış kolsuz yağmurluk, aba. Ağızlarda 'kalın kilim' ve 'keçe' olarak da kullanılır" tanımını vermiştir. (Eren 1999: 225) Yine, Eren'e göre sözcük doğrudan doğruya Arapçadan dilimize geçmiştir. (Eren 1999: 225) Eren, Räsänen'nin kebe'yi keçeden yapılmış kolsuz yağmurluğa verilen kepenek adıyla birleştirmesini düşündürücü bulduğunu belirterek sözlüğündeki kebe maddesini bitirmiştir. (Eren 1999: 225) Räsänen'in iddiası gerçekten ilginçtir. Bu iddiayı (Räsänen 1969: 244, 254a) doğru sayarsak sözcüğün geçmişini kepenek'in ilk olarak görüldüğü XIV. yüzyıl öncesine (TTS IV : 2439) götürebiliriz.

Kesek: Sözcük 'kesek tezek' ikilemesinde bulunmaktadır. (Tuna 1986: 215) TS'de kesek şöyle tanımlanmaktadır: "1. Bel, çapa veya sabanın topraktan kaldırdığı iri parça, tezek. 2. Çimen yapmak için üzerindeki otuyla birlikte çıkarılmış çayır parçası." (TS II: 841) Sözlükteki birinci anlamıyla ikilemeye dahil olan kesek, standart dilde bulunmamaktadır. Sözcük, ilk olarak Uygur metinlerinde "parça" anlamıyla karşımıza çıkar: (MOLNAR-Zieme 1989: 151) Karahanlıcada "parça, kesik", Harezmcede "toprak veya çamur parçası", Çağataycada "kerpiç", Kıpçakçada "parça" anlamındadır. (EDTP: 749) Anadolu sahasında XIV.-XIX. yüzyıllar arasında "parça, kıt'a" anlamında sözcüğe rastlamak mümkündür. (TTS IV: 2444-2445)

Kur: Sözcük, 'kur kuşak' ikilemesinde görülür.(Hatiboğlu 1981: 106) TS'de kur'a ikilemede yer aldığı anlamıyla ilgili bir tanım getirilmemiştir. Sözcük, "kuşak, kemer" anlamıyla Uygurcadan itibaren Türk dilinin bütün tarihî

gelişme safhalarında görülür. (EDPT: 642) Anadolu sahasında XIV.-XVII. yüzyıllar arasında "süslü, özenle yapılmış kuşak" anlamında "kur kuşak" ifadesine rastlamak mümkündür. (TTS IV: 2737) Günümüzde kullanılan uçkur'u, kur'u içinde barından birleşik bir sözcük olarak burada belirtmekte yarar vardır.

Kürtük: Sözcük, 'kertik kürtük' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 215) Kürtük'ün "kar yığını" anlamıyla görüldüğü tarihî metinler Uygur dönemine aittir. (EDPT: 739) Hasan Eren, sözcüğün "kürt: kar yığını köküne getirilen –(ü)k küçültme ekiyle kurulduğunu" ifade etmektedir. (Eren 1999: 276) 'Kertik kürtük' ikilemesi, nitelediği cisimdeki biçim bozukluğunu anlatır. Bu bozukluğu anlatmada kürtük, içerdiği yığın anlamıyla kertik'in karşıtı olarak kullanılmıştır.

Miş: Sözcük 'miş yaş' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 216) TS'de ikilemeyle ilgili bir açıklama yoktur. Sözcüğün geçmişte görüldüğü tek metin XVII. yüzyılla ait *Solakzâde Tarihi*'dir. (TTS IV: 2809) Miş, burada da yaş'la birlikte kullanılmış, 'miş yaş' ikilemesi "şüphe uyandıran, kötü şeyler düşündüren söz" anlamında geçmiştir. (TTS IV: 2809)

Mozak: Sözcük, 'mozak cozak' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 216) TS'de ikilemeyi oluşturan sözcüklerle ilgili bir açıklama yoktur. İkilemenin ikinci parçası cozak, "hastalıklı soluk yüzlü kimse" karşılığında Anadolu ağızlarında kullanılmaktadır. (DS III: 1004) XV. yüzyıl Osmanlı Türkçesinde "gelişmemiş, cılız kalmış, cüce" anlamında görülen mazak, (TTS IV: 2798) ikilemenin ilk parçası mozak'ın geldiği şekil olmalıdır.

Pırtık: Sözcük, 'yırtık pırtık' ikilemesinde bulunur. (Tuna 1986: 224) TS'nin pırtık maddesinde 'yırtık pırtık' işaret edilmiş, (TS II: 1184) bu ikilemeye de "parça parça olmuş, eskiyip parçalanmış, eski püskü" anlamı verilmiştir. (TS II: 1633) Sözcüğün türetildiği "kırmak, incitmek" anlamındaki "bırt-" fiilini Uygurcada bulmak mümkündür. (Le Coq 1941: 24) Sözcük burada da "sı- bırt-" biçiminde ikilemede kullanılmıştır. (Şen 2002: 248) Türkçede işlek olarak kullanılan –(I)k fiilden isim yapma eki bırt- fiiline getirilmiş, sözcüğün başındaki b benzeşmeye uğrayıp sertleşerek p'ye dönüşmüş, sonuçta pırtık sözcüğü oluşmuştur.

Pük: Sözcük, 'ek pük' (Tuna 1986: 209) ve 'ekli püklü' (TS II: 439) ikilemelerinde kullanılır. TS'de 'ekli püklü' ikilemesi için şunlar yazmaktadır: "Ekli, yamalı ve düzensiz." (TS II: 439) Eski Türkçede, ek'le bir araya gelerek yukarıdaki anlamı oluşturabilecek 'köşe' anlamında 'bük' sözcüğü mevcuttur. Sözcüğe, Göktürk harfleriyle kâğıda yazılmış Irk Bitig'de ve DLT'de bu

anlamıyla rastlamak mümkündür. (EDPT: 324) Ayrıca, 'köşe' anlamındaki bük'ü Orhon Yazıtları'nda geçen 'bükli' sözcüğüyle ilişkilendiren ve sözcük hakkında geniş bilgiler veren bir yazı tarafımdan kaleme alınmıştır. (bk. Şen 2001) Ekli ve köşeli olan nesnenin düzensizliği anlatılırken tarihî bük sözcüğüne başvurulmuş, bu esnada sözcüğün başındaki b benzeşmeye uğrayıp sertleşerek p'ye dönüşmüştür.

Salık: Sözcük, 'alık salık' ikilemesinde geçer. (Tuna 1986: 204) İkileme, TS'de "aptal, aptalca" karşılığındadır. (TS I: 51) TS'de salık'a ikilemeye kattığı anlamla ilişkili bir tanım getirilmemiştir. Sözcük, ilk olarak "manasız, abes" anlamında Uygur dönemi metinlerinden *Maytrisimit*'de görülür. (Tekin 1980b: 105) TTS'de geçen ve XVI.–XIX. yüzyıllar arası metinlerden derlenmiş olan "düşük, sölpük, perişan, kendini salıvermiş" karşılığındaki "salkı" ve "saklık"la (TTS V: 3273-3274) *Maytrısimit*'teki salık arsında ilişki kurulabilir. (Tekin 1980a: 190)

San: Sözcük, "ad san" ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 203) San'a TS'de "ün, şan, şöhret" anlamı verilmiştir. (TS II:1253) TS'de sözcüğün geçtiği örnek cümlede san, ad ile birlikte ikileme olarak belirtilmektedir. (TS II: 1253) Bu durum, sözcüğün günümüzde ad'dan ayrı kullanılmadığının göstergesidir. İlk olarak görüldüğü Uygur döneminde, san'a verilen anlamlardan biri "hesaba katma, farz etme durumu"dur. (EDPT: 831) Bu anlam sözcüğün bugünkü kullanımının çıkış noktasıdır. Uygurcada görülen ve "övmek, yüceltmek" anlamında olan "adla- sanla-" ikilemesinden hareketle (Zieme 1986: 133) 'ad san' ikilemesinin geçmişini bu döneme kadar götürebiliriz. San'ın "şöhret" karşılığında kullanıldığı diğer bir dönem Harezm Türkçesidir. (EDPT: 831) XVI-XIX yüzyıllar arası Anadolu sahası metinlerinde "nişan, alamet" anlamında san'a rastlamak mümkündür. (TTS V: 3294) XV. yüzyıl Osmanlı Türkçesi metinlerinde "şan şöhret" anlamında "san ad" ikilemsi mevcuttur. (TTS V: 3296) İkileme 'ad san' şekliyle Anadolu sahasında XIV. yüzyıldan itibaren görülür. (TTS I: 20) Ayrıca, TTS'de XIV. yüzyıla ait olduğu belirtilen "sanlu: meşhur, şöhretli" karşılığında bir sözcük vardır. (TTS V: 3304)

Seklem: Sözcük, 'seki seklem' ikilemesinde geçmektedir. (Tuna 1986: 219) TS'de sözcüğün halk arasında kullanıldığı belirtilerek seklem için şu açıklamalar getirilmiştir: "1. Kıldan, yünden dokunmuş çuval. 2. On batman (un vb.)." (TS II: 1275) Sözcük, ilk anlamıyla ikilemeye dahil olmuştur. Hasan Eren, etimolojik sözlüğünün seklem maddesinde TS'de verilen ilk tanımı tekrarladıktan sonra kökeninin bilinmediğini belirtmiş, sözcüğün Dankoff tarafından hazırlanan *Evliya Çelebi Dizini*'nde görüldüğüne işaret etmiştir. (Eren 1999: 360)

Sem: Sözcük, 'em sem' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 209) Sem, tarihî metinlerde daima em'le birlikte kullanılmıştır. (EDPT: 828) 'Em sem' ikilemesini "ilaç, çare" anlamıyla Uygur ve Karahanlı dönemlerinde bulmak mümkündür. (EDPT: 828) İkileme, aynı anlamıyla XIV.-XVI. yüzyıllar arasında Anadolu sahasında da görülmüştür. (TTS III: 1455-1457)

Sili: Sözcük, 'arı sili' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 204) TS'de sili'ye ikilemede geçtiği haliyle şu anlamlar verilmiştir: "1. Arı, temiz. 2. Mec. iffetli." (TS II: 1308) Ancak, sili'nin kullanım alanı günümüzde ya halk arasında ya da sözlük sayfalarında kalmıştır. Sözcük, ilk olarak Orhon Yazıtları'nda "silig" biçiminde "arı, temiz" anlamıyla karşımıza çıkar. (EDPT: 826) Uygurca ile Karahanlıcada bu biçim ve anlam korunmuştur. (EDPT: 826) Çağataycada "sılıg" olarak karşımıza çıkan sözcük ilk dönem Kıpçak metinlerinde "sili" halini almıştır. (EDPT: 826) Osmanlıca metinlerde sili kullanımına rastlanılmamaktadır.

Sop: Sözcük, 'soy sop' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 219) TS'ün sop maddesinde 'soy sop' işaret edilmiştir. (TS II: 1327) 'Soy sop' içinse TS'de şunlar yazmaktadır: "Bütün soy ve akrabalar." (TS II: 1330) İkilemenin ikinci kısmını oluşturan sop'un soy 'dan ayrı olarak görüldüğü ilk ve tek tarihî metin *Dede Korkut Kitabı*'dır. Sözcük, burada "...solduran sopdur" ibaresinde geçer. (Ergin 1994: 76) Muharrem Ergin'in hazırladığı *Dede Korkut Kitabı*'nın dizininde sop, madde başı olarak gösterilmemiş, "soy sop" olarak karşılık verilen soy maddesi içerisinde, geçtiği sayfa ve satır numarası belirtilmiştir. (Ergin 1997: 270) TTS, Muharrem Ergin'in hazırladığı dizini esas aldığından, sözcük doğal olarak burada da yer almamıştır. Semih Tezcan, 'soy sop' ikilemesinde de görülen sop'u, "Arapça sulb'un soy sözcüğünün örneksenmesiyle halk dilinde aldığı biçimdir." diye açıklamıştır (Tezcan; 53) Orhan Şaik Gökyay ise sözcüğün soy'a benzetilerek oluşturulduğu görüşündedir. (Gökyay 2000:281) 17. yüzyılda hazırlanmış olan Meninski sözlüğünde sop'a, "ırk, soy" anlamıyla madde başı olarak yer verilmesi (Meninski 2000: 1698) konumuz açısından dikkate değerdir.

Söbe: Sözcük, 'sivri söbe' ikilemesinde kullanılır. (Tuna 1986: 219) TS'de sözcüğün "söbü" biçiminde de olabileceğine işaret edilerek "biçimi yumurta gibi olan, beyzî, oval" anlamı verilmiştir. (TS II: 1331) Ancak, bu durum sözcüğün standart dilde tek başına yaygın olarak kullanıldığını göstermez. Söbe, ilk olarak "subı" biçiminde Karahanlı Türkçesinde karşımıza çıkar. (EDPT: 784-785) Besim Atalay, DLT dizininde "söbi" biçiminde görülen sözcüğün "subı" olarak düzeltilmesi gerektiğini belirtmiş, sözcüğe "uzun ve sivri nesne –yuvarlak olmayan" anlamını vermiştir. (DLT IV: 532) DLT'de söbi, düzeltilmiş haliyle, subı hakkında şunlar yazmaktadır: "Başı uzun ve

sivri olan nesne. Bir adamın başı yuvarlak olmazsa söbi=subı baş denir, söbi=subı kafa demektir." (DLT III: 217) Ayrıca, DLT'de "uzamak, incelmek, söbüleşmek" anlamında "subı-", (DLT IV: 536) "enli bir şeyi söbü yapmak, ucunu sivriltmek, yanlarını daraltmak" anlamında "subıla-", (DLT IV: 536) "sivriltmek, söbütmek" anlamında "subıt-" fiilleri mevcuttur. (DLT IV: 537) Sözcüğün "uzun, gittikçe incelen" anlamında "subu / subı" biçiminde görüldüğü bir diğer saha da XIV. yüzyıl Kıpçakçasıdır. (EDPT: 785) XIV-XIX. yüzyıllar arası Osmanlı Türkçesi metinlerinde "söbek, söbeke, söbü, söbe, söbeki" biçimlerinde, "beyzî, yumurta biçiminde" anlamıyla sözcüğe rastlamak mümkündür. (TTS V: 3530-3531)

Sölpük: Sözcük, 'sarkık sölpük' ikilemesinde geçmektedir. (Tuna 1986: 218) TS'de, sözcüğün halk arasında kullanılan tıp terimi olduğu belirtilerek, sölpük'e, "gevşeyip kendini koyuvermiş" anlamı verilmiştir. (TS II: 1332) Sözcük, "derisi buruşuk, sarkık" anlamında XVII.-XIX. yüzyıllar arası Anadolu sahası metinlerinde görülür. (TTS V: 3536)

Süklüm: Sözcük, 'süklüm püklüm' ikilemesinde yer almaktadır. (Hatiboğlu 1981: 113) TS'de 'süklüm püklüm' için şunlar yazmaktadır: "Suç işlemiş gibi utanç ve korku içinde büzülmüş olarak." (TS II: 1352) İkilemenin tanımındaki 'büzülmek' fiilinden hareketle püklüm'ün büklüm'den geldiğini çıkarabiliriz. Günümüzde püklüm'den ayrı kullanılmayan süklüm'ü XVI. yüzyılla ait *Babus'ül Vâsıt* adlı Arapça-Türkçe sözlükte "süğlüm" biçiminde "bir tarafı ince, öte tarafı şişkin olan, beyzî" anlamında tek başına bulmak mümkündür. (TTS V: 3617) Sök- fiilinden türetildiğini düşündüğüm süklüm, bu anlamıyla püklüm'le bir araya gelerek ikilemenin yukarıda yer alan tanımındaki büzülme işlevini ifade etmiştir.

Talaz: Sözcük, 'toz talaz' ikilemesinde bulunmaktadır. (Hatiboğlu 1981: 116) Talaz, halk arasında kullanıldığı belirtilerek TS'de şöyle tanımlanmıştır: "1. Dalga, kasırga. 2. İpekli kumaşların örselenmesiyle yüzündeki tellerde oluşan kabarıklık." (TS II: 1409) Sözcük, birinci anlamıyla ikilemeye girmiştir. Talaz, ilk olarak Osmanlı Türkçesinde karşımıza çıkar. Sözcük, yer aldığı XV.-XIX. yüzyıllara ait eserlerde "dalga, kasırga" anlamındadır. (TTS V: 3705-3706)

Tapan: Sözcük, 'tarla tapan' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 220) Tapan, halk arasında kullanıldığı belirtilerek, TS'de şöyle tanımlanmıştır: "Tarlaya atılan tohumu örtmek için gezdirilen, ağaçtan geniş araç, sürgü." (TS II: 1416) Bahsedilen anlamıyla sözcük, ilk olarak Osmanlı Türkçesinde karşımıza çıkar. Tapan, bu dönemde "taban" ya da "tapan" olarak "ekincilerin tohumu örtmek ve toprağı düzenlemek için tarlaya gezdirdikleri ağaç veya

demir" anlamında XVI.-XIX. yüzyıllar arası metinlerde görülmüştür. (TTS V: 3690) Hasan Eren, etimolojik sözlüğünde, tapan'ın Türkçe taban sözünün yan biçimi olduğunu belirtmiş; Ermeniceden ödünçleme olabileceği iddialarına yer vermiştir. (Eren 1999: 394)

Tokuş: Sözcük, 'dögüş tokuş' ikilemesinde bulunmaktadır. (Tuna 1986: 208) TS'de tokuş- fiiliyle ilgili açıklama yapılmış, isim olan tokuş için 'değiş tokuş' maddesi işaret edilmiştir. (TS II: 1480) Oysa, geçmişte tokuş'un döğüş ile ikileme oluşturmaya uygun kullanımları mevcuttur. Clauson, sözcüğün "tokı-: vurmak" fiilinden türetildiğini ifade etmiştir. (EDPT: 474) Sözcüğe, ilk olarak "tokış" biçiminde, "savaş, vuruş" anlamında Uygur döneminde rastlanır. (Caferoğlu 1993: 159) Sözcük, bu biçimini Karahanlıcada devam ettirmiş, mevcut anlamına "kavga, dövüş" anlamını da katmıştır. (EDPT: 474) Harezm Türkçesinde "tokuş" biçiminde görülen sözcüğün anlamı "savaşmak, vuruşmak"tır. (EDPT: 474) Sözcük, Çağataycada bugün kullandığımız tokuş- fiilinin adı olarak karşımıza çıkar. (EDPT: 474) Tokuş, Anadolu sahasında XIV. yüzyıla ait *Kelile ve Dimne Tercümesi*'nde "dokuş" biçiminde "çarpışma, mücadele anlamında" yer alır. (TTS II: 1198)

Tor: Sözcük, 'tor top' ve 'tor toz' ikilemelerinde geçmektedir. (Tuna 1986: 221) TS'de halk arasında kullanıldığı belirtilerek tor'a ikilemedeki anlamıyla ilgili şu açıklamalar getirilmiştir: "1. Sık gözlü ağ. 2. Ağ örgüsünde." (TS II: 1486) Sözcüğü, Uygur döneminden itibaren Kıpçakça dışında tarihî şivelerin hepsinde "ağ" anlamıyla bulmak mümkündür. (EDPT: 528) Tor'a XVI.- XIX. yüzyıllar arası Anadolu sahası metinlerinde "ağ, şebeke, tuzak" anlamlarında rastlanır. (TTS V: 3828)

Tütün: Sözcük, 'duman tütün' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 209) TS'de sözcüğün günümüzde geçerli olan anlamlarıyla ilgili gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra, halk ağzında "duman" karşılığında bulunduğu belirtilmiştir. (TS II: 1505) Oysa, sözcüğün "duman" anlamı geçmişte oldukça yaygındır. Tütün, "duman" anlamıyla ilk olarak Uygur döneminde karşımıza çıkmış, Türk dilinin tarihî gelişme alanlarının her birinde bu anlamını korumuştur. (EDPT: 457-458) Anadolu sahasına ait XIV.-XIX. yüzyıllar arası metinlerde de sözcüğe "dütün" ya da "tütün" biçiminde "duman" anlamıyla rastlamak mümkündür. (TTS II: 1357- 1360)

Uluk: Sözcük, 'alık uluk' ikilemesinde kullanılır. (Tuna 1986: 204) Clauson, "oluk" biçiminde okuyup "faydasız, değersiz" olarak anlamlandırdığı sözcüğün geçmişte yalnızca DLT'de görüldüğünü belirtmiş, Anadolu ağızlarında yaşayan uluk'la arasındaki ilişki üzerinde durmuştur. (EDPT: 137) Gerçekten de ağızlarda "miskin, tembel, pasaklı" anlamıyla adı geçen ikileme-

de yer alabilecek bir uluk mevcuttur. (DS XI: 4034) Bulunduğu yegâne tarihî metin olan DLT'de sözcük, "uluk ton: eskimiş yıpranmış elbise" tamlamasıyla örneklendirilmiş, "Her eskiyen nesneye uluk denir." biçiminde tanımlandırılmıştır. (DLT I: 67)

Yal-: Sözcük, 'gül- yal-' ikilemesinde bulunur. (Hatiboğlu 1981: 100) Hatiboğlu, kitabının ikilemeler sözlüğündeki "güle yala" maddesine, "gülerek, aydınlık bir yüzle" açıklamasını getirmiştir. (Hatiboğlu 1981: 100) TS'de yal-'a değinilmemiştir. Şinasi Tekin'e göre yal-, "alevlenmek, yanmak" anlamındaki saymaca bir "ya-" kökünden türetilmiştir. (Tekin 1980a: 73) Sözcüğe ilk olarak "alevlenmek, parlamak" anlamında Uygurca metinlerde rastlanır. (EDPT: 918) Yal- bu biçim ve anlamını Karahanlı döneminde de sürdürmüştür. (EDPT: 918) *Kutadgu Bilig*'de geçen "...yarudı ajunka kün ay teg yala" (Arat 1999: 56) "...Güneş ve ay gibi parlayarak, dünyayı aydınlattı." (Arat 1994: 40) ifadesinde yal-'ın taşıdığı "parlaklık" anlamı açıktır. Çağataycadaki "yele-: parlamaya sebep olmak" fiili de yal-'ın başka bir kullanımıdır. (EDPT: 918) Bu fiil, yele- biçiminde okunabileceği gibi yala- biçiminde de okunabilir. Osmanlı Türkçesi metinlerinde yal-'tan türetilmiş çeşitli sözcükler bulunmasına rağmen, tek başına yal- fiiline rastlanılmaz.

Yalın: Sözcük, 'yalın yaşın' ikilemesinde görülür. (Tuna 1986: 222) TS'de halk arasında kullanıldığı belirtilerek yalın'a "alev" anlamı verilmiştir. (TS II: 1585) Yukarıda üzerinde durulan yal- tabanından türetilen sözcük, geçmişte genel bir kullanıma sahiptir. Sözcüğe, Uygurcadan itibaren "alev, yalaz, ateş" anlamında rastlamak mümkündür. (EDPT: 929) Sözcük, bu dönemde de "ateş, alev" karşılığındaki "ot yalın" (Şen 2002: 207) ve "ört yalın" (Şen 2002: 224) ikilemelerinde; "ışık, parlaklık" anlamında "çog yalın" (Şen 2002: 88) ikilemesinde kullanılmıştır. Yalın, "alev" anlamında Karahanlıcada görülmüş, (DLT IV: 735) bu anlamını Harezm Türkçesinde de sürdürmüştür. (Ata 1998: 467) Sözcük Kıpçakça ve Çağataycada "ateş yalazı" anlamındadır. (EDPT: 929) Sözcüğe, XIII.-XIX. yüzyıllar arası Anadolu sahası metinlerinde "yalıŋ" biçiminde "alev" anlamında rastlamak mümkündür. (TTS VI: 4238- 4243)

Yan-: Sözcük, 'yan- dön-' ve 'yanar döner' ikilemelerinde yer alır. (Tuna 1986: 223) TS'de yanmak tanımlanırken dönmek'le ilişkilendirebileceğimiz bir açıklama yapılmamıştır. (TS II: 1591-1592) Oysa, Türkçede, Göktürk döneminde itibaren tarihî şivelerin hepsinde görülen "geri dönmek" anlamında yan- fiili mevcuttur. (EDPT: 941-942) Osmanlı Türkçesi metinlerinde sözcük bu anlamını yitirmiştir. Bugün kullandığımız "yanıt, yankı, yansılamak" gibi sözcükler yan-'tan türetilmiş yapılar olarak karşımıza çıkar.

Yapıldak: Sözcük, 'yayan yapıldak' ikilemesinde bulunmaktadır. (Hatiboğlu 1981: 118) TS'de, sözcüğün adı geçen ikilemede yaşadığı işaret edilerek (TS II: 1593) 'yayan yapıldak' için şu tanım getirilmiştir: "Yayan ve yalın ayak." (TS II: 1609) Yapıldak'ın, DLT'de geçen ve atlar için "çıplak, eğersiz" anlamında olan "yabıdak" la (DLT IV: 745) ilişkili olduğunu düşünüyorum. Nitekim, sözcüğün "yapıldak" ya da "yapuldak" biçiminde "çıplak, teçhizatsız "anlamıyla görüldüğü XIV.-XV. yüzyıllara ait Osmanlı Türkçesi metinlerinde de atlar için kullanılabilmesi düşüncemi doğrulamaktadır. (TTS: VI 4296)

Yartı: Sözcük, 'yarım yartı' ikilemesinde karşımıza çıkar. (Tuna 1986: 223) TS'de sözcükle ilgili herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Clauson, ilk olarak "yartu" biçiminde DLT'de görülen sözcüğün günümüz kuzeydoğu Türk diyalektlerinde "yarım" anlamında olduğunu ifade etmiştir. (EDPT: 959) Bu durum, yarım ile yartı arasındaki bağı DLT'ye kadar indirebileceğimizi ortaya koymaktadır. DLT'de yartu'yla ilgili şunlar yazar: "Yonga, talaş. Buna benzetilerek üzerine bir şey yazılan levhaya, tahtaya da yartu denir." (DLT III: 30). DLT'de görülen "yartım: ayrılmış" sözcüğü de konumuz açısından dikkate değerdir. (DLT IV: 753)

Yaşın: Sözcük, 'yalın yaşın' ikilemesinde yer alır. (Tuna 1986: 222) TS'de 'yaşın yaşın' yinelemesi için "gizli gizli, için için, gizli saklı" anlamı verilmiştir. (TS II: 1605) Yaşın'la kurulan bu yinelemede sözcüğün ortaya koyduğu anlam yalın'la birlikte ikileme oluşturabilmesi için uygun değildir. Oysa, sözcüğün geçmişteki anlamı adı geçen ikilemede yer alabilmesi için yeterlidir. Şinasi Tekin'in "alevlenmek, yanmak" anlamındaki saymaca bir *ya-* fiilinden türetilen sözcükler arasında gösterdiği yaşın, (Tekin 1980a: 73) ilk olarak Uygur dönemi metinlerinde "şimşek, yıldırım" anlamıyla karşımıza çıkar. (EDPT: 979) Sözcük, bu biçim ve anlamıyla Karahanlı, Harezm, Kıpçak Türkçelerinde de görülür. (EDPT: 979) Sözcüğün, Çağataycada aldığı biçim "ışın"dır. (EDPT: 979) Yaşın, burada bahsedilen anlamıyla Osmanlı Türkçesi metinlerinde yer almamıştır.

Yazık: Sözcük, "yazık günah" ikilemesinde bulunmaktadır. (Tuna 1986: 223) Her ne kadar sözcüğe ikilemedeki kullanımıyla ilgili olarak TS'de "herkesi üzebilecek şey, günah" anlamı verilmiş (TS II: 1612) ise de Türkiye Türkçesinde bu kavramları anlatmak için 'günah' tercih edilmektedir. Sözcük, "yazuk" şekliyle Uygurcadan itibaren tarihî şivelerin tümünde "günah" anlamında görülebilir. (EDPT: 985) XIII.- XIX. yüzyıllar arası Osmanlı Türkçesi metinlerinde de sözcüğü "yazuk" ya da "yazık" biçiminde "günah, cürüm, suç" anlamlarında bulmak mümkündür. (TTS VI: 4461- 4464)

Yok: Sözcük, 'yok yoksul' ikilemesinde geçer. (Hatiboğlu 1981: 119) TS'de ikilemeyle ilgili şunlar yazmaktadır: "Zengin olmayan, fakir." (TS II: 1636) Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere yok, ikilemede yoksul'un eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. TS'de yok'la ilgili yapılan tanımlamalarda sözcüğün "yoksul" karşılığına değinilmemiştir. (TS II: 1636) Sözcük, fakir anlamında ilk olarak Göktürk döneminde görülür. (EDPT: 895) Yok, burada 'çıgay'la birlikte ikileme oluşturmuştur. (EDPT: 895) "Yoksul" anlamındaki "yok çıgay" ikilemesini Uygurca da bulmak mümkündür. (Şen 2002: 368) Bu dönemlerin dışında yok'un tek başına "fakir" anlamında kullanıldığı tarihî metinlere rastlanılmaz. XIV. yüzyıl Anadolu sahası eserlerinden olan *Kadı Bürhanettin Divanı*'nda geçen "yohlu kılmak: fakirleştirmek" ibaresinde (TTS VI: 4637) sözcüğün Eski Türkçedeki anlamının izlerini bulmak mümkündür.

Yolak: Sözcük, "yol yolak" ikilemesinde görülür. (Hatiboğlu 1981: 119) TS'de halk arasında kullanıldığı belirtilerek sözcüğe "patika" anlamı verilmiştir. (TS II: 1639) Yolak, ilk olarak DLT'de karşımıza çıkar. (EDPT: 925) Sözcük burada "çığır, çılga, kırlardaki küçük yol, yol yol çizgili olan her şey" anlamındadır. (DLT IV: 799) *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde görülen "yolakçı: yolcu, yola giden" (TTS VI: 4649) sözcüğü de yolak'tan türetilmiştir. Hasan Eren, etimolojik sözlüğünde, sözcüğün "yol+ -(a)k" küçültme ekiyle kurulduğunu ifade etmiştir. (Eren 1999: 456)

Sonuç

Derlenen bu sözcüklerden yola çıkarak mantığın en temel kurallarından biri olan "Bütün, parçaların birleşiminden farklı bir şeydir" ifadesinin dilde de kendini gösterdiği sonucuna varabiliriz. Günümüzde yalnız başına kullanılamayan, kullanılsa da yadırganan sözcükler ikileme bütünlüğü içerisinde rahatlıkla standart dilde kendilerine yer bulabilmektedir. Türkçe, vazgeçilmez anlatım imkânlarından olan ikilemelerin hatırına, artık kullanmadığı pek çok sözcüğü tamamıyla ihmal etmemiş, onların ikilemelerle de olsa yaşamasına izin vermiştir.

Bu vesileyle bir nokta üzerinde daha durmak gerekir. Bazı araştırmacılar ikilemelerle yaşayan tarihî sözcükleri standart dilde göremediği için bu sözcükleri anlamsız ya da yarı anlamlı diye nitelendirmiş, geçtikleri ikilemeleri de "bir sözcüğü anlamlı ikileme" olarak adlandırmıştır. (Hatiboğlu 1981: 59) Öyle ki, kullanışlı bulunan bu adlandırma ilköğretim ders kitaplarına kadar girmiştir. (Köktürk, GÜL 2001: 63) Oysa, yansıma sözcükleri bir kenara bırakırsak, doğası gereği dil anlama karşılık gelmeyen sözcüklere itibar etmez. Hiç bir sözcük -yansıma olanları vurgulayarak dışarıda bırakıyorum- başlangıçta sırf ikilemede kullanılsın diye üretilmemiştir. İhtiyaç üze-

rine üretilen sözcükler, anlatımı çeşitli yönlerden zenginleştirmek için sonradan ikileme çatısı altına girmiştir. Dolayısıyla, ikilemelerde görülen ve günümüzde ancak, yanındaki sözcüğün yaptığı çağrışımlarla belleklerde yer bulabilen sözcükleri anlamsız veya yarı anlamlı diye kestirip atmak hatalı olur. Bu tür sözcüklerin açıklanmasında iki unsur göz önünde tutulmalıdır. İlki, bu yazıda üzerinde durulduğu gibi, böyle sözcüklerin Standart Türkiye Türkçesinde kullanımdan düşmüş olmasıdır. İkincisi, sözcüğün, ikilemede beraber bulunduğu diğer sözcüğü örneksemesiyle ya da tarihî gelişimi içinde, doğal ses değişimlerine uğramasıdır. Her iki durumda da anlam ortadan kalkmış olmaz. O nedenle, "bir sözcüğü anlamlı ikileme" tabirini terk etmek gerekir. Bunun yerine ikilemedeki sözcüklerin türüne göre: 'sözcüklerinden birinin anlamı unutulmuş ikileme', 'bir sözcüğü ses değişimine uğramış ikileme', 'sözcüklerinden teki veya tümü yansıma olan ikileme' gibi tabirler kullanılması yerinde olur.

Kısaltmalar

DLT	Divanü Lûgat-it-Türk
DS	Derleme Sözlüğü
DTSl	Drevnetyurkskiy Slovar
EDPT	Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish
TS	Türkçe Sözlük
TTS	Tarama Sözlüğü

Kaynaklar

Ahmet Vefik Paşa (2000) *Lehce- i Osmânî* Haz.: Recep Toparlı, Ankara: TDK Yayınları.

Aksan, Doğan (1999) *Anlambilim*, Ankara: Engin Yayınevi.

Arat, Reşit Rahmeti (1994) *Kutadgu Bilig II Çeviri*, Ankara: TTK Yayınları.

Arat, Reşit Rahmeti (1999) *Kutadgu Bilig I Metin*, Ankara: TDK Yayınları.

Ata, Aysu (1998) *Nehcü'l Ferâdîs III Dizin- Sözlük*, Ankara: TDK Yayınları.

Ata, Aysu (2000) "Derleme Sözlüğü'nde Geçen En Eski Türkçe Kelimeler I", *Türkoloji Dergisi*, XIII : 67-97.

Ata, Aysu (2001) "Derleme Sözlüğü'nde Geçen En Eski Türkçe Kelimeler II", *Uluslararası Türkistan Halk Kültürü Sempozyumu*, Muğla 2001: 35-43.

Atalay, Besim (1998) *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi I- III, IV Dizin*, Ankara: TDK Yayınları.

Caferoğlu, Ahmet (1993) *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*, İstanbul: Enderun Kitabevi.

Clauson, Sir Gerard (1972) *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Clarendon Press.

Çağatay, Saadet (1978) *Türk Lehçeleri Üzerine Denemeler*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Eren, Hasan (1999) *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara: Bizim Büro Basım Evi.

Ergin, Muharrem (1994) *Dede Korkut Kitabı I Giriş- Metin-Faksimile*, Ankara: TDK Yayınları.

Ergin, Muharrem (1997) *Dede Korkut Kitabı II İndeks- Gramer*, Ankara: TDK Yayınları.

Gabain, Annamarie Von *Türkische Turfan –Texte VIII*, Berlin: Akademie – Verlag.

Gökyay, Orhan Şaik (2000) *Dedem Korkutun Kitabı*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Grönbech, K.(1992) *Kuman Lehçesi Sözlüğü – Codex Cumanicus'un Türkçe Sözlük Dizini*, Çev. Kemal Aytaç, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Hatiboğlu, Vecihe (1981) *Türk Dilinde İkileme*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Kargı-Ölmez, Zuhal (1998) "Çağatayca Sözlükler", *Kebikeç*, Yıl 3- Sayı 6: 137- 144.

Korkmaz, Zeynep (1992) *Gramer Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDK Yayınları.

Köktürk, Muhsin ve GÜL, Metin (2001) *İlköğretim Türkçe 8*, Ankara: Yıldırım Yayınları.

Le Coq, Albert Von (1941) *Huastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores. Gefunden in Turfan (Chinesisch- Turkistan)*, çev. S. Himran, Ankara: TDK Yayınları.

Meninski, Franciscus à Mesgnien (2000) *Thesaurus Mit einer Einleitung und mit einem türkischen Wortindex von Stanislaw Stachowski sovie einem Vorwort von Mehmet Ölmez II*, İstanbul: Simurg Yayınları.

Molnár, Ádám ve Zieme, Peter- (1989) "Ein weiterer uigurischer Erntesegen", *Altorientalische Forschungen*, 16: 140-152.

Nadelyaev, V. M. ve diğerleri (eds) (1969) *Drevnetyurkskiy Slovar*, Leningrad: İzdatel'stvo Nauka.

Räsänen, Martti (1969) *Versuch eines Etymologischen Wörterbuchs der Türksprachen*, Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

Şemseddin Sami (1989) *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul: Çağrı Yayınları.

Şen, Serkan (2001) "Költigin ve Bilge Kağan Yazıtlarında Geçen 'Bükli' Sözcüğü Üzerine", *Türk Dili*, 595: 55-60.

Şen, Serkan (2002) *Eski Uygur Türkçesinde İkilemeler*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

TDK (1988) *Türkçe Sözlük* I, II, Ankara: TDK Yayınları.

TDK (1993) *Derleme Sözlüğü* I, III Ankara: TDK Yayınları.

TDK (1996) *Tarama Sözlüğü* I, II, III, IV, V, VI, Ankara: TDK Yayınları.

Tekin, Şinasi (1980a) *Maitrisimit Nom Bitig, Die uigurische Ubersetzung eines Werkes der Buddhistischen Vaibhasika-Schule, 1. Teil: Transliteration, Ubersetzung, Anmerkungen*, Berlin: Akademie- Verlag .

Tekin, Şinasi (1980b) *Maitrisimit Nom Bitig, Die uigurische Ubersetzung eines Werkes der Buddhistischen Vaibhasika-Schule, 2. Teil:Analytischer und rückläufiger Index*, Berlin: Akademie-Verlag.

Tekin, Şinasi (2001) *İştikakçının Köşesi*, İstanbul: Simurg Yayınları.

Tezcan, Semih (2001) *Dede Korkut Oğuznameleri Üzerine Notlar- İnceleme-*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tietze, Andreas (2002) *Tarihî ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı- Cilt 1 A-E*, İstanbul-Wien: Simurg Yayınları.

Tuna, Osman Nedim (1986) "Türkçenin Sayıca Eş Heceli İkilemelerinde Sıralama Kuralları ve Tabiî Bir Ünsüz Dizisi", *TDAY- Belleten* 1982-1983: 163-228.

Yüce, Nuri (1998) "İkilemelerdeki İlginç Problemler", *Bahşı Ögdisi. Klaus Röhrborn Armağanı- Haz. J. P. Laut, M. Ölmez*, Freibug / İstanbul: Simurg Yayınları: 419-427.

Zieme, Peter (1986) "Mängi bulzun!-Ein weieterer Neujahrssegen", *Türk Kültürü Araştırmaları*, 24: 131-139.

Beylikler Devri Anadolu Tarihinde Yöntem Sorunları: Germiyan'dan Örnekler*

İsenbike Togan**

I. Yöntem Sorunları

Erken devir Anadolu (Selçuklu, Beylik, Osmanlı) tarihine genellikle Osmanlı gözlüğü ile bakmak bir alışkanlık haline gelmiştir.[1] Hatta sanat tarihçileri bazen beyliklerin Osmanlı mimarisinin hazırlayıcısı olduğunu söylerler. Bazen de Beylikler Devrinde çok farklı mimari şekillerinin denenmiş olduğu, bu denemelerin Osmanlı mimarisinde mükemmelliğe eriştiği görüşü ileri sürülür. Herhalde Beylikler Devri siyasi yapıları için bu "denemeler" görüşü anlamlı olabilir. Ancak, o zamanki beyliklerin böyle bir kaygılarının olmamış olduğunu biliyoruz. Onlar, kendilerinin doğru buldukları yolda ilerlemeğe çalışıyorlardı. Salt Osmanlı merkezinden baktığımız zaman "deneme" olarak gözüken bu çeşitlilik, Türklerin tarihi açısından, gerçekten bir zenginlik olarak ortaya çıkmakta ve Osmanlı merceğinin bazı şeyleri de göz ardı etmemize sebep olduğunu göstermektedir.

Osmanlı Devletinin kuruluşu genelde suya atılan bir taşın suda meydana getirdiği halkalar gibi "yayılmacı" (diffusionist)[2] bir görüşle ele alındığı için, Beylikler Devri Anadolu tarihine Osmanlı gözlüğüyle bakmak bize doğal gelmektedir. Salt Osmanlı gözlüğü ile baktığımız zaman gözlerimiz Söğüt-Domaniç-Bilecik dolaylarında odaklanır. Osmanlı Beyliğini de beyliklerden biri olarak değil, beylikler sonrası bir siyasi yapıymış gibi ele alırız. Halbuki Beylikler devrine Türklerin tarihi açısından politik çeşitlilik, zenginlik diye baktığımız zaman, 11-15. yüzyıllarda Ege'den Orta Asya'ya kadar çok farklı nitelikte irili ufaklı siyasi yapılar görürüz. Bu yapılanmalar 13. yüzyıl başında süratle doğudan batıya yayılarak geniş bir şemsiye oluşturmuş olan Çinggis Han İmparatorluğu'nun çözülmeğe başlaması ile 14. yüzyıl başında kendini açıkça ortaya koyar ve bu süreç Asya geneli çerçevesinde 15. yüzyılın ortalarına, 16. yüzyılın başlarına kadar devam eder diyebiliriz. 16. yüzyılın başında artık Orta Asya'da ve Anadolu'da (ve tabii Rumeli'nde), Osmanlı ve Çağatay edebi dillerinin simgelediği iki ayrı yapılanma karşımıza çıkar.[3]

* Bu yazıya ilk defa Prof. Dr. Tuncer Baykara'nın düzenlediği Çeşme tarihi ile ilgili bir konferans dolayısıyla başlanmıştı. Nilgün Dalkesen'e bu çalışmayı yayına hazırlaması konusunda gösterdiği özen ve özveri için candan teşekkür ederim.

** Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

[1] İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (1984) adlı çalışmasını ayrı tutmak gerekmektedir.

[2] Yayılmacı (*diffusionist*) görüş konusunda bkz. Bozkurt Güvenç 1974.

[3] İsenbike Togan, "Flexibility in Political Culture: Turks and Islam," Tetragon, Istanbul tarafından basılacaktır.

Öte yandan Osmanlı gözlüğü, aynı zamanda tarihe "devlet" gözlüğü ile bakmayı da beraberinde getirmektedir. Bu çerçevede, "aşiretten devlete" görüşü kabul görerek yaygınlık kazanmış,[4] Osmanlı'nın mükemmeliyeti ise, kendini kurduğu uzun ömürlü devletle göstermiştir. Beylikler, bu anlamda başarısızlık örnekleridir ve er yada geç Osmanlı hakimiyetini tanımak zorunda kalacaklardır.[5] Aşiretlere gelince, kimin aşiret olduğu ve kimin olmadığı ayrıntılı olarak araştırılmış değildir. Genelde aşiretlerin toplumsal evrim basamaklarında ileri bir safhayı işgal etmedikleri görüşü yaygındır. Aşiret düzeninin temsil ettiği düşünülen "geri kalmışlık" sendromuna bir de göçebelik daha doğrusu konar göçerlik eklenince, bu toplulukların toplumsal evrim basamağındaki "yer"leri konusu pek kimseyi cezbetmemiştir.[6] Halbuki konar göçerliği uygarlığın bir alt basamağı görmek şeklindeki görüşler artık dünya literatüründe geçerliliğini yitirmiştir.[7] Tek düze bir gelişme çizgisinde ilerleyen evrim teorileri de artık her yerde eski itibarlarını sürdürmezler.[8] Genelde hâlâ yaygın olan görüş, Osmanlı'nın hem beylik denemelerinin üstesinden gelebilmiş, hem de aşiret yapısından sıyrılıp devlet kurmakla edindiği tecrübe ile konar göçer aşiretleri denetim altına alabilmiş olduğu yolundadır. Osmanlı'nın diğer Türk devlet veya sülalelerine göre üstünlüğü ve dolayısıyla devamlılığı bu çerçevede algılanır. Bu çerçevede de Osman Bey'in beyliği ile diğer beylikler bir karşılaştırmaya tabi tutulmaz: Adeta, tarihi gelişimin sonuçları böyle eşitlikçi bir karşılaştırmaya engel olarak görülür. Aksine, bu dönemin kaynaklarından, 14. ve 15. yüzyıllarda Anadolu'yu ziyaret etmiş olan iki seyyah, yani İbn Batuta ve Clavijo, Türk beyliklerindeki çeşitlilikten söz ederek aslında söz konusu edilen bu çeşitliliğin çok daha geniş boyutlu olduğunu sergilerler. Clavijo, 15. yüzyılın başında Ege, Marmara ve Karadeniz yoluyla Trabzon'a giderken, sahil boyunca Türk ve Rum köylerinden söz eder, hatta Rum köyleri daha fazladır. Trabzon'dan hareket ederek, Semerkand'a doğru yola koyulan Clavijo, Doğu Anadolu'da eşkiya ile derebeyi arası yaşam süren bir Rum'dan söz eder. Dolayısıyla, bu devir Anadolusunda bir rekabet ortamından söz ederken Bizans ve Pontus'u (İstanbul ve Trabzon) da devreye sokmak gerekir[9]. Osmanlı beyliği, böyle bir rekabet ortamı içerisinde, bir devlet ve bir imparatorluk olarak ortaya çıkmıştır. Bu işte muhakkak ki ticaret yolları üzerindeki konumu yardımcı olduğu kadar, geliştirdiği katılımcı topluluk modeli de diğer modellere üstün gelmiştir.[10]

[4] Her halde bu görüşü savunanların başında Fuat Köprülü gelir. Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara 1991, (4. Baskı). Halil İnalcık (1981-82) istisna teşkil eder. Bu konudaki en son görüşler Cemal Kafadar (1995) tarafından ele alınmıştır.

[5] Osmanlılar ile Beylikler arasındaki bu fark, kendini tarihsel malzeme açısından da gösterir. Tarihsel malzemenin varlığı veya yokluğu, ve bu malzemenin Türkçe yada Farsça olması bir anlamda tarihçiyi yönlendirir.

[6] Örneğin Demirtaş Ceyhun (1992)'un yaygın olarak okunan görüşleri bu çerçevededir. Oysaki, merhum Faruk Sümer ve Cengiz Orhonlu'nun, şimdi de genç kuşak tarihçilerden İlhan Şahin ile Üçler Bulduk'un çalışmaları Osmanlı idaresindeki konargöçerleri incelemek açısından önemlidir. Bu çalışmalar konargöçer cemaatlara herhangi bir evrim basamağından bakmazlar. Ancak, bilimsel çalışmalar olmaları açısından genelde yaygın olan kanaatleri henüz etkileyememişlerdir. Genç kuşaklar halen göçebe toplulukların yerleşiklere göre geri olduğu kanaati ile liseden mezun olmaktadırlar.

[7] Bu konuda değişen fikirler için bkz B. Enkhtuvshin (1999); Khazanov (1985), Salzman (1980: 1-20).

[8] Deleuze ve Guattari 1987.

[9] Bakınız Kafadar 1995: 125.

[10] Kafadar, Osmanlı'nın yükselmesini bir sebep sonuç ilişkisinden çok bir "süreç" olarak ele almaktadır. Ona göre bu "süreç" içerilen, dışlanan, süreklilik ve esneklik gösteren unsurlarların özel bir dikkat ile seçildiğini göstermektedir (s.121). Feridun Emecen, XV. yüzyıl başına kadar Anadolu'da Tavaif-i Mülük olarak adlandırılan beyliklerin hepsinin ortak sosyo-kültürel yapıya sahip olduğunu ileri sürmektedir. Aynı zamanda, Osmanlı'nın Uçlar'da, Rumeli'de zenginleşerek ondan daha fakir kalan Anadolu Beylikleri'nin insan gücü kaynaklarını kullanmasının beyliğin devlete dönüşmesinde önemli bir rol oynadığını ileri sürmüştür (Emecen 2001: 17-57).

Osmanlı'nın bu başarısından dolayı, Anadolu Türk tarihine, Osmanlı gözlüğü ile bakmak doğal görünür. Halbuki Asya Türk Tarihi açısından baktığımız zaman, burada bir problemle karşılaşırız. Zira, başarısız bularak önemsemediğimiz beylikler de Türklerin tarihinin bir parçasıdır. Burada ise Türklerin tarihinin dinamikleri açısından, bu başarısızlıkları da anlamak gerekmektedir.[11] Bu bağlamda beyliklerin tarihte neyin peşinde olmuş olduklarını incelemekte yarar vardır. Aşiretler meselesine gelince, tek tip aşiret veya boy olmadığı artık antropolojik literatürde sabittir[12]. Öte yandan, çadır ahalisi olarak görülen herkesin de aşiret düzeni içinde yaşadığını varsaymanın doğru olmadığı bilinmektedir. Anadolu'ya gelince, 13. yüzyıl Batı Anadolu'su için verilen çadır ev rakamlarının[13] salt aşiretlere işaret etmediği, bunların arasında *bölüg* denilen çeşitli boylara mensup gurupların aktif bir rol oynadığı da bilinmektedir.[14] Kısacası, tek yönlü evrim teorileri 19. yüzyılda literatüre girmiş, ancak, 20. yüzyılın son çeyreğinde geçerliliğini yitirmiştir. Tarih araştırmalarını da bu bu yöntem değişikliği çerçevesinde değerlendirmekte yarar vardır.

Bütün bu görüşler, bir taraftan Osmanlı gözlüğü, diğer taraftan tarih metodolojisi içinde yaygın olan "egemenlik" teorilerinin bir sonucudur.[15] Bu teoriler ise daha çok ulus-devletlerin ortaya çıkmasından sonra şekillenmiştir. Bizim tarih görüşlerimizdeki Osmanlı merkezlilik, tarihe Türkiye Cumhuriyeti'nin içerisinden, yani ulus-devlet noktasından bakmış olmamız,[16] ve Osmanlı Devletini Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihteki bir uzantısı gibi görmemiz ile ilgilidir.[17] Kültürel olarak kahramanlığa ve galibiyete önem vermemizin de bu şekillenmede rol oynamış olduğu eklenmelidir.

Ancak, olaylara salt ulus-devlet ve Türkiye Cumhuriyeti tarihi açısından bakmadığımız zaman, elimizdeki seçenekler farklı olabilir. Örneğin, beylik dönemi mahalli tarih anlayışı içinde ele alınabilir ki, nitekim alınmıştır.[18] Karşılaştırmalı tarih anlayışı içerisinde, beylikler çeşitli kriterler esasında karşılaştırılabilir.[19] Böyle bir yaklaşımda özellikle belli bir ortam içindeki rekabet çerçevesinde gelişen bir karşılaştırmalı tarih anlayışı yararlı olabilir.[20]

Öte yandan, tarihsel yapıları senkronik bir rekabet içinde karşılaştırmalı bir bakış açısının içinden incelemenin yanında, incelenen toplumların ekonomik, politik, sosyal ve estetik, düşün, inanç dünyalarını birbirlerinin üzerinde yığılmış kültürel katmanlar olarak görmek de mümkündür.[21] Hatta bu kültürel katmanları oluşturan toplulukları veya bu topluluklar hakkındaki bilgileri homojen bir bütün olarak ele alan "soğan modeli"[22] yerine, Cemal Kafadar bu bilgilerin bulunduğu eserlere "sarımsak modeli" ile bakmağı önermektedir.[23] Ancak her iki durumda da dikkate alınacak husus, bu katmanlar arasında birarada bulunmaktan dolayı bir dinamizmin oluşmuş olduğudur.[24] Eğer

[11] Asya Türk tarihi o kadar geniş bir sahaya ve zaman dilimine yayılmıştır ki, bunların arasında başarısız olanlar başarılı olanlar kadar çoktur. Diğer bir deyişle bu alanda başarılar üzerine odaklanarak, başarısızlıkları göz ardı etmek gibi bir savunmacılık geçerli bir yaklaşım olarak gelişmemiştir. Örneğin Zeki Velidi Togan 1970, 1981, 1969 (1999).

[12] Sahlins 1968; Lindner 1983; Earle 1991; Barfield 1989; Kafadar 1995: 160-164.

[13] Z. V. Togan 1970; Lech 1968; Kafadar 1995: 125.

[14] Bölüg için bkz. İnalcık 1981-82: 77.

[15] Bu teorileri Colin Renfrew (1986) çok veciz bir şekilde bir araya toplamıştır.

[16] Etienne Copeaux 1998.

[17] Tabii bu görüşte olmayanlar da bulunmaktadır. Osmanlı Devleti'nin 700. yılının kutlandığı 1999 yılında "Osmanlı ile barışmak mı, hesaplaşmak mı" tartışmaları yapılmıştır.

[18] Beylikler üzerine yapılmış Uzunçarşılı (1984), Yaşar Yücel (1989), Yinanç (1989), Emecen (2001) ve Özen (1999) gibi çalışmalar daha çok yerel tarih niteliğindedir.

[19] Örneğin bu çalışmada ticaret ile ilişki, politik kültür ve düşünsel (edebi, fikri, ve dini) faaliyetleri esas alarak bir karşılaştırma yoluna gidilmiştir.

[20] Böyle bir karşılaştırmalı tarih modeli için bkz: Huricihan İslamoğlu-İnan (1995). Ayrıca Joseph F. Fletcher (1985).

[21] Burada genellikle sosyal bilimlerde geçerli olan ve tarihi katmanlar halinde ele alan Michael Mann ve Louis Althuser'in modellerine değinilmeyecektir.

[22] Rudi Lindner 1983: 22 ve Kafadar 1995: 99.

[23] Cemal Kafadar 1995: 98-99.

[24] İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri* (1984) adlı eserinde, Anadolu'daki beyliklerin siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları ve biribirleriyle olan karşılıklı ilişki ve etkileşimleri ortaya konulmuştur. Bu eser, dönemin Anadolusundaki bu sosyo-ekonomik ve kültürel faaliyetlerin, ayrı ayrı merkezlerde ama bir bütünlük ve etkileşim içinde nasıl bir dinamizm yarattığını göstermesi bakımından önemlidir.

katmanları üst üste giyilen elbiselere benzetecek olursak, onları giyen kişinin kokusu ve özellikleri kendilerini bu katmanlar üzerinde gösterirler; insanlar için doğru olan bu olayın, kültürler için de geçerli olduğunu düşünmek gerekir.

Kültürel katmanların kendilerini gösterdikleri alanlardan biri de toplumların kendilerini yaşatma ve devam ettirmede kullandıkları yöntem ve kalıplardır.[25] Olaylara böyle kendini yaşatma ve devam ettirme açısından baktığımız zaman, devletin, beyliklerin, ve halkın kendilerini değişik şekillerde yaşattıklarına şahit oluyoruz. İşte bu türlü devamlılıkların simgelerine baktığımız zaman ise, devlet ve beyliklerin kendilerini kalıcı tarihî (tarih yazımı anlamında), edebî ve mimarî eserler ile, halkın ise halk edebiyatı dediğimiz türlerle, genelde ulema ve siyasî organizasyonların dışında kalan inanç guruplarının "menâkıbnâme" veya "tezkire" dediğimiz tür eserlerle, ve bazen hiç de mimari bir değeri olmayan küçük türbe, zaviye, ziyaretgahlarda, manevi liderlerine gösterdiği sevgi ve saygıyla kendini yaşattığını görmekteyiz.

II. İç Asya ve Türklerin tarihi açısından 13.-15. yüzyıl Anadolu tarihine bakış

Bu çalışma içerisinde tarihsel yapılanmalar önce senkronik bir rekabet içinde karşılaştırmalı bir bakış açısından incelenecek, sonra da, incelenen toplumların ekonomik, politik, sosyal ve estetik, düşünsel, inanç dünyaları birbirlerinin üzerinde yığılmış, aynı zamanda da yan yana var olabilen kültürel katmanlar olarak ve özellikle Beylikler devri Germiyan bölgesi de kültürel katmanlar için örnek olarak ele alınacaktır.[26] Ancak her iki durumda da yukarıda sözü edilen tarihsel yöntem meselelerine değinilecektir.

i. Politik kültürde çeşitlilik

Ondördüncü yüzyılın Mısırlı tarihçisi Abdullah al-'Umari, Hülâgû Han'dan söz ederken: o ülkesini kılıç zoruyla elde ettiği için, atalar yurdunda tevarüs edilen topraklarda olduğu gibi evvelden beri geçerli olan töreyle sınırlı değil, o kendi töresini kendi kurabiliyor demektedir.[27]

13-14. yüzyıl Anadolusu da al-'Umari'yi haklı çıkarmak ister gibi kendi töresini kurmak isteyenlerin yurdu görünümündedir. Burada görülen çeşitlilik Türk dünyasının diğer taraflarını özellikle Orta Asya'yı çok aşmaktadır. Orada bu çeşitlilik görülmemektedir. Öte yandan Orta Asya ve Yakın Doğuyu birleştiren husus her tarafta tek asil sayılan Çinggis Han ailesinden gelmeyen kimselerin başa geçmek için bir çaba vermeleridir. Her ne kadar bu söylenen, sıradan kimseler başa geçmeğe çalışıyordu anlamına gelmiyorsa da, beylerin verdikleri bu mücadele kayda değerdir. Daha evvel bir başka münasebetle belirttiğim gibi sonuçta Orta Asya'da mücadeleyi beyler değil de hanlar kazanmış oldu; Anadolu'da ise beyler hakim olmuştur.[28]

Orta Asya'nın gerek doğusunda gerekse kuzeybatısında, yani Altın Orda

[25] Devin DeWeese'in bu konudaki görüşleri *Islamization and Native Religon in the Golden Horde* (1994) adlı eserinde toplanmıştır.

[26] Bu yazı, 1995 yazında Çeşme'de yapılan bir konferans dolayısıyla kaleme alındı. Çeşme civarında da Germiyan adında bir yerleşme bulunmaktadır. Bu adı, köy ismi olarak ilk duyduğum zaman şaşırmıştım. O zamana kadar, Germiyan adının daha çok bir beylik adı olduğunu düşünmüştüm. Yerleşmeler, adlarını siyasi bir birlik olan beyliklerden değil de daha çok halkın köy bilinci içinde boylardan almışlardır. Onun için de Kütahya'dan uzaklarda Germiyan adı şaşırtıcı gelmişti. Önce, Germiyan adı ile bu anlamda ilgilendim. Diğer taraftan da, hocalık yaptığım ODTÜ'de öğretim üyeleri ve öğrencilerle başlattığımız bir proje çerçevesinde Germiyan adı ve Germiyan Beyliği gittikçe önem kazandı. Germiyanlar başlangıçta projenin bir parçası değilken, sonra çalışmamızın ilgi alanına girmiş oldu. Bu değişiklik yöntem açısından zorunlu oldu. Onun için de bu yazı, daha çok bir yöntem sorunu olarak gelişti.

[27] Lech 1968: 103.

[28] İ. Togan (Tetragon).

sahasında eski töre içinde büyümemiş, bebekliğinden yabancı muhitlerde yetişmiş ve (bunun sonucu olarak) müslümanlığı kolaylıkla kabul etmiş olan Özbek Han ve Tuğluk Temür'ün "müslüman olan Çinggisliler olarak başa gelmeleriyle" bir çözüme varılıyor.[29] Böyle bir çözümle de beylerin aldığı rol daha da etkinleşiyor. Bunlar töre içinde yetişmemiş olmalarından dolayı al-'Umari'nin deyimiyle yeni töre yapmağa hak kazanıyorlar ve böylece beylerin istekleri ağırlıklı olarak devreye girerken, Çinggisli prenslerin aristokrasisine de zaman içinde son veriliyor; sonuçta beylere yönelik bir paylaşım başlıyor. Ancak beyler arasındaki mücadele yeni yeni beylerin kendilerini hanlığa layık görmeleriyle devam ediyor. Her ne kadar han unvanını taşımamışsa da, Temür de bu beylerden biri idi. O önce Tuğluk Temür'e bağlılık göstererek yükselmiş, ondan sonra ise kendi anlayışına göre bir politik düzen kurma peşinde olmuştur. Temür'ün kurmak istediği düzen belki de en iyi şekilde Altın Orda Mangıt beylerinden Edigü tarafından ifade edilmiştir. Kendisine tabi il ve ulusları Emir Temür'e götüren Kutluğ Han'a Edigü, "Bu halkı Temür'e götürmekten ne gibi fayda umarsın? Temür onları alır Semerkand'e göçürür ve her bir kısmı bir tarafa göndererek dağıtır. Sen de Temür Bek'e nöker olarak hizmet etmeğe devam edersin" der. [30]

Temür'un bu türden otoriteyi kendi etrafında ve kendi adamları arasında toplamağa çalışan politikasına[31] gerek doğuda Tuğluk Temür bölgesinde, gerekse de Altın Orda'da karşı çıkılır. Ancak, her iki bölgede meşruiyet Çinggislilerin hakim oldukları hanlıkların elindedir. Halbuki, Temür de özünde bir beydir. Beylerin de tahakküme eğilimli oldukları da tarihen bilinen bir vakıadır.[32] Temür'ün bir bey olarak diğer beylere tahakkümü hoş karşılanmamaktadır. Hiyerarşik bir toplum geleneğinden gelen beyler, tabiyet göstermek için kendileriyle eşit olmayan, daha doğrusu kendilerinden üstün bir konumda olan hanları yeğlemeğe devam etmektedirler. Öte yandan kendileri, Temür gibi hakimiyeti ellerine geçirmek için uğraşmaya devam etmişler ve mücadeleler 19. yüzyıla kadar süregelmiştir. Buna özellikle iktidarın sınırlanması meseleleri sebep olmaktadır.

Anadolu'da ise bu türlü hanlar beyler mücadelesi daha Selçuklular zamanında aşılmıştı. Kendileri efsanevi han ailesinden (Aşina) gelmeyen Selçuklular kendi törelerini kendileri kurmuşlar ve hatta Ebülgazi Han Selçuklular başa geçtikten sonra kendilerine uygun bir şecere sahibi oldular diyerek onların özel konumunu belirtmiştir.[33] Onların kurduğu töre de, Anadolu'ya İlhanlı idaresinin gelmesiyle askıya alınmış ve gerek uç beylerini gerekse diğer yerel beylerin kendi törelerini kurma çalışmalarına yol açmıştır. Burada iktidarın sınırlanması kaygısı olmamış, bilakis sınırlamaya sebep olan beylerin bulunmadığı yeni fütühat ortamında Orta Asya'ya göre daha mutlakiyetçi bir iktidara doğru gidilebilmiştir; ancak, Osmanlılarda gene de tam bir mutlakiyet görülmez. Böyle bir tavır alınmasında, özellikle Trakya ve Balkanlarda yeni fethedilen yerlerde eski töreleri savunan ve uygulayan

[29] Altınordu'daki gelişmeler için bkz. İ. Togan, "Altınordu Çözülürken: Kırım'a GidenYol", *Türk Rus İlişkilerinde Dün Bugün Sempozyumu (12-14 Aralık 1992)*, Ankara 1999; Kafalı 1976. Tuğluk Temür'ün başında bulunduğu Doğu Çağataylılar'daki gelişmeler Haydar Mirza Duğlat tarafından *Tarih-i Reşidî* adlı eserinde ele alınmıştır (N. Elias 1972).

[30] İ. Togan 1999: 59.

[31] Manz 1991.

[32] Bu konu Zeki Velidi Togan tarafından "hanlar beyler mücadelesi" çerçevesinde ele alınmıştır (1971: 285-293).

[33] Ebülgazi Bahadır Han 1996: 205-206.

beylerin bulunmaması rol oynamıştır. Ancak, Trakya ve Balkanlarda bir düzen sağlandıktan sonra, evvelce kendileri kendi törelerini kendi kurmuş beyler olmuş olsalar bile, Anadolu beyleri bu yeni düzene tabi kılınmıştır. İşte kurdukları yeni düzeni başkalarına kabul ettirmek açısından başarılı olanlar Osmanoğulları'dır.[34] Osmanoğulları sosyal hayatta yükselme merdivenini herkese açık tutarak aristokratlaşmayı engellemişler ve bunu mutlak irade ve iktidara belli bir hiyerarşi ile yaklaşılmasını sağlamak şeklinde yapmışlardır.[35] Osmanoğulları'nın ne gibi seçenekler arasından başarılı olarak ortaya çıktığını anlamak için ise en uygun zaman dilimi 1402 civarıdır. İşte 1402 veya öncesine baktığımız zaman yapılan siyasi ittifaklar ve karşıt görüşler bize politik yapı farklılığı ve çeşitliliği açısından bazı ipuçları vermektedir.

Bu dönemde, özellikle iki karşıt düzen ile karşı karşıyayız, ki bunlar Osmanoğlu Yıldırım Bayezid ve Temür Barlas tarafından temsil edilmektedir. Bayezid'in düzeni tımar düzeni diye tanımlayabileceğimiz ve beylere değil de sipahilere dayanan bir sistemdi. Bildiğimiz gibi bu sisteme katılmak, il ve oymakla sınırlı değildi. Onun için de, özünde dışa kapalı olarak varlık gösteren il ve oymak gibi birimlere dayanan her politik varlık için tehdit unsuru idi. Öte yandan tabii ki kendi gibi diğer ucat için de yayılmacı politikası dolayısıyla bir tehdit unsuru oluşturuyordu. Onun için de, Temür'ün yanında gördüğümüz Menteşe, Aydın, Germiyan beyleri Bayezid'in yayılmacı politikasından zarar gören ancak düzenlerinin yapısı itibariyle kendileri de uç beyleri olan hükümdarlardı. Kendi Türkmenlerine dayanan Karaman beyleri ise, Bayezid'in düzenine karşı tavır koyan kuvvetli bir bey ailesi idi. Karaman beyleri, kurdukları beyliği idareyi dirayetli kişilere bırakmak şeklinde değil, idareyi bey ailesi içinde tutmak şeklinde daha patrimoniyel bir tutumu benimsemişlerdi.[36] Bayezid'in erat ve sipahiler ve yerli halklara bölüşümden pay veren tımar düzeni gerek uç beyliklerinin gerekse de Karamanlılar'ın sonu demekti. Onun için de onların Bayezid'e niye bu denli karşı olmuş olduklarını anlamak mümkündür.

Öte yandan, aynı dönemde Orta Anadolu'nun doğusu ile Doğu Anadolu'nun batısında hakim olmuş olan Kadı Burhaneddin hükümetine baktığımız zaman, onun da Tebriz-Tokat-Bursa ticaret yollarının doğu tarafında kurduğu düzen ile Temür'e karşı vaziyet almağa ve bu uğurda Bayezid ile ittifak kurmağa hazır olduğunu görürüz. İttifak kurmağa çalıştığı diğer bir hükümdar da Memluk Sultanı Berkuk idi. Kadı Burhaneddin'in ittifak kurmağa çalıştığı kimseler, boylara, illere dayanan hükümdarlar değildi. Kadı Burhaneddin'in kendisi de aslında ne Temür gibi il ve boy askerine dayanıp onları kendi adamları ile idare ediyor ne de Bayezid gibi tımarlı ve kapıkuluna dayanıyordu. Kadı Burhaneddin, daha orta bir konumda idi. Onun bir tarafta kapıkullarını andırır hassa askerleri vardı; diğer taraftan da dağınık olarak yaşayan ve kendisinin de mensup olduğu Aksalur boyuna dayandığı söylenir. Ancak Kadı Burhaneddin aslında kuzey-güney, doğu-batı ticaret yolla-

[34] Kafadar 1995: 140.

[35] Osmanlıların kurduğu kul sistemi, yerleşik menfaatleri pekiştirmek yerine, onları törpüleyici bir özellik taşıması bakımdan, Mısır Memluklarının idaresi ile karşılaştırılabilir. Memluklar idarî kadroyu sistemin dışından, Deşt-i Kıpçak, Altın Ordu'dan; Osmanlılar ise kul sistemini içeriden fetihlerle meydana getirdikleri insan kaynağı ile besliyorlardı (Kafadar 1995: 139-147).

[36] Semih Turgut 2000.

rı kavşağında olan Sivas ve havalisindeki ticaret ve tüccarlara dayanıyor ve ticaret yollarında sükunet ve emniyeti sağlamağa çalışıyordu.

Kadı Burhaneddin'in hayat ve icraatini ele alan *Bezm u Rezm*'de[37] onun destek bulduğu zaman hükümdar olarak var olduğunu fakat bir çok zaman da yalnız kaldığını görüyoruz, bu açıdan o daha çok maharetiyle ayakta duran ama devamlılığı olamayan ve antropolojik literatürde "koca adam (big man)" denilen figürlere benzemektedir.[38] Herhalde onun için de, o Osmanlılarla prensipte anlaşmamak için bir sebep görmüyordu. Ancak, onun Osmanoğullarından en büyük farkı kendi ideallerini kendinden sonraki kuşaklara aktaramamasıdır. Burada en büyük fark, Osmanlılar *bölüg* (çete) gibi bir iş, bir menfaat, bir ideal etrafında toplanmış bir takım yoldaşlardan meydana gelirken, Kadı Burhaneddin'in kendi başına olmasıdır. Bu sebepten de o kendi toplumundaki bu can yoldaşı eksikliğini dışarıdan sağlamağa çalışmış ve sıhrî ilişkiler kurmuştur. Bu meyanda kendisi Dulkadıroğlu Süli Beyin kızını almış, onun oğluna da kendi kızını vermiştir. Aynı zamanda Ordu, Giresun valisi Hacı Emirzade Süleyman'ın kızı ile evlenmiş olan Kadı Burhaneddin, ayrıca Amasya'nın emiri Hacı Şadgeldi'nin oğlu Ahmed'in kızıyla da evlenmeğe teşebbüs etmiştir. Ayrıca Kadı Burhaneddin'in annesi ve ailesinin anneleri tarafından Selçuklulara dayandığı görülüyor.

Ancak, Kadı Burhaneddin açısından en önemli husus, kendisinin zamanının bir aydını, yani hem edebiyatçı hem de hukukçu olmasıdır. Kendisinden önce Sivas havalisinde hakim olmuş olan Eretna Bey (Erdeni Bey) de aynı şekilde alim ve fazıl bir zat idi. Biz ise sonraları hakim olan Şeyh Bedreddin'i nasıl göz ardı etmişsek, Erdeni Beyi ve Kadı Burhaneddin'i de aynı şekilde göz ardı etmişiz. Aşıkpaşazade'den başlayarak Osmanlı tarihlerinde olduğu gibi, bu yüzyılın başında Köprülü ve Wittek gibi araştırmacıların gazilik ve gaziler hakkında yazdıkları çok etkili olmuştur. Bunun sonucunda 13-15. yüzyıl Anadolu kültürünün temelinde aydın ve hukukçu kimselerin yeni bir düzen peşinde olmalarını "Osmanlı" olmamaları dolayısıyla yeterince değerlendiremediğimiz anlaşılıyor. Bunlardan Kadı Burhaneddin, Şeyh Bedreddin ve Ahi Evren kendi şahıslarında fıkıh ve tasavvufu birleştirmek açısından da önem taşırlar. İşte Kadı Burhaneddin bu bakımdan devam etmiştir. Yani kendi ölmüş, öldürülmüş, devleti de devam etmemiştir ama, memleket meseleleriyle yakından ilgilenen, fıkıh ve tasavvufu birleştiren aydınlar ve onları destekleyen tüccar şehirli ahalisi geleneği devam ettirmiştir.

İlginç olan da Kadı Burhaneddin'in, evvelce kendi tabiyetine aldığı Akkoyunlu Kara Yülük Osman Bey tarafından öldürülmüş olmasıdır. Kadı Burhaneddin'e muhalefet şehirli ahaliden gelmemiştir. Sivas şehrinde tam bu sırada Temür'ün Anadolu'ya geldiği duyulur. Akkoyunlu Kara Osman Bey, Erzincan Emiri Mutaherten, Dulkadıroğlu Nasırüddin Bey hepsi Sivas'ı elde etmek istiyorlardı. Sivas ahalisi istişarede bulunmuş, yakınlarında bulunan küçük beyliklerden ziyade güçlü fakat uzak olanlar daha cazip ve emin gö-

[37] *Bezm u Rezm* (bk. Aziz B. Erdeşir-i Esterabadi) 1990.
[38] Sahlins 1968.

rünmüştür. Bunlar arasından kime tabi olmalı? Karamanoğluna mı, Mısır Memluk Sultanına mı yoksa Osmanoğluna mı diye tartışılmış ve nihayet Sivas şehrinin Osmanoğlu Yıldırım Bayezid'a teslim edilmesi kararlaştırılmıştır.[39] Amasya'nın bu sıralarda Osmanoğullarının eline geçmiş olmasının bu kararı etkilemiş olduğu da düşünülebilir. Ancak muhakkak ki Osmanoğullarının tüccar ve ticaret ile ilgili politikaları önemli rol oynamış olmalıdır. Kısacası medreseleri, kervansarayları ile dikkati çeken Sivas şehri aynı zamanda aydın ve tüccarların da toplandığı bir yerdi. Bu bağlamda Sivas ahalisinin Osmanoğullarını aydın ve tüccarın koruyucusu olarak görmüş olması, onların salt "gazi"ler, gaza ve ganimet etrafında bir politika üretmiş oldukları hakkındaki görüşlerin yeniden sorgulanması gerektiğini göstermektedir.

Temür'ün kurduğu düzen ise böylesine esnek merkezli bir yapıya tahammülsüz gözüküyordu. Aynı şekilde, Temür'e karşı olanlar ise Celayirli Ahmet ve Karakoyunlu Kara Yusuf idi. Burada özellikle Kara Yusuf illerin yani boyların desteklediği bir bey ailesinden geliyordu. Halbuki, Temür kendisi *bey*leri emirleri tayin etmek istiyor ve iradeyi ve ihtiyarı illerin, boyların elinden alıyordu. Temür ne Kadı Burhaneddin gibi ne de Osmanoğlu gibi tabana dayanan idareleri desteklemiyordu. Kendi gerçekleştirmek istediği Müslüman-Türk-Moğol sentezi açısından[40] halkın tepeden gelen kendi adamlarına boyun eğmelerini istiyordu. Kısacası eski tabirle, "ihtiyar"ın halkın, aydının, ilin (boyların) elinde olmasını değil, kendi elinde olmasını istiyordu.

Sözün kısası Temür ile Bayezid arasındaki mücadeleyi kişisellikten arındırıp düşmanlıklar ötesinde kendi dönemlerinin meseleleri bağlamı içinde irdelediğimiz zaman burada yapısal çatışmaların önemli bir rol oynamış olduğunu görürüz. Temür'ün dünya görüşünden zarar görecekler Bayezid'in yanında, Bayezid'in dünya görüşünden zarar görecekler ise Temür'ün yanında yer almış görünüyorlar. 14. yüzyılın ikinci yarısında karşılaştığımız bu durumun salt kişisel bir Temür-Bayezid mücadelesi olmadığını, bilakis bir düzen mücadelesi olduğunu Temür-Bayezid mücadelesine girmeyen fakat yapısal farklılık sergileyen bazı yörelerden anlıyoruz. Bunlar arasında ahiler şehri Ankara ile Kırşehir ve bu yörelerdeki Hacı Bayram Veli ve Hacı Bektaş Veli etrafında gelişen yaşam felsefesi dikkati çeker. Öte yandan önce İlhanlı-Moğollarla sonra Eretna Beyliği, Kutluşah ve Şadgeldi ve dolayısıyla Kadı Burhaneddin ve sonra da Osmanoğullarıyla başa geçen her idare ile ilişki kuran ticaret ve aydınlar şehri Amasya'nın özel bir konumu vardır. Karşıt görüşlü olan Baba İshak burada bulunmuşsa da Amasya karşıt görüşlerin değil ticaret ve idarenin merkezi olmuştur. Buradan divan sahibi Mihri Hatun gibi şaireler çıkmıştır. Bu eski kendine özgü yapılara sahip iki şehir eskiden aydınlar şehri olmuşlarsa da bugün üniversiteye sahip olmamakla dikkati çekiyorlar.[41]

39 *Bezm u Rezm* 1990.

40 Bu sentez, bazan Temür'ün Moğol olduğu gibi yanlış bir kanı uyandırmaktadır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, *Hürriyet* gazetesinin 6 Mayıs 2001 günü televizyon programları arasında TV8 ile ilgili olarak verdiği haberdir. Burada: "TV8 Haber Müdürü Ali Çağatay'ın hazırladığı 'Özbekistan Belgeseli' bu akşam Moğol İmparator'u Timur'un gözbebeği Özbekistan'ı her yönüyle dile getiriyor. Belgeselde Moğolların torunlarının 21. yüzyıla nasıl girdiği, İslami terörle mücadeleleri ve Taliban baskısı anlatılıyor" denmektedir.

41 İşte bu tür düşüncelerle, ODTÜ Tarih Bölümü'nde üç öğretim üyesi ve bazı üçüncü sınıf öğrencileri bir araya gelerek bir araştırma projesi geliştirdik. ODTÜ tarafından bir Araştırma Fonu Projesi (AFP) olarak desteklenmiş olan bu projede özellikle Osmanlı öncesi iletişim ağları üzerine odaklanıldı. Biz iletişim ağlarını haritalar şeklinde geliştirme yoluna gittik. Bu çalışmada örneklemeleri seçerken, tekrar olmaması ve Ankara'dan kolay ulaşılabilmeleri kriterleri çerçevesinde hareket etmiş ve çalışmayı her bir yapısal farklılık gösteren ve ticaret yolları kavşağında bulunan alfabetik sıra ile aşağıdaki kentler üzerinde, Amasya, Ankara, Bursa, Kırşehir, Konya-Karaman, Sivas kentleri üzerinde teksif etmiştik. Bunlardan Amasya hem bir idari merkez hem de Şadgeldi ailesinin kısa ömürlü beyliği olarak; Ankara ahiler şehri olarak; Bursa uç beylerinden Osmanoğullarına yerleşim alanı olarak; Kırşehir Hacı Bektaş Veli, Ahi Evren, Âşık Paşa gibi düşünürlerin merkezi olarak; Konya-Karaman bir sülale beyliği olan Karamanoğulları'nın merkezi olarak; Sivas Kadı Burhaneddin'in kurduğu ve hem tüccar hem aydınlara dayanan karma düzenli bir beylik olarak dikkati çekiyorlardı. Uç beylerini teker teker ele almayarak genelde Hıristiyan, Müslüman,

ii. Sosyo-kültürel çeşitlilik: Germiyan[42] Beyliği'nin düşündürdükleri

Burada Germiyan'ın öncelikle ele alınmasının sebebi, daha çok Orta Asya'da görmeğe alışkın olduğumuz bazı özelliklerin Germiyan Beyliği'nde görülmesidir. Bu da bizi iki metodolojik probleme götürmektedir. Bilindiği gibi Anadolu Türk tarihi de 1. Anadolucu 2. Orta Asyacı şeklinde özetleyebileceğimiz bir ikilem içinde ele alınmaktadır. Bu ikisinin arasında bir sentez oluşturmak meselesi daha çok sanat tarihçilerinin eserlerinde görülmektedir. Germiyanlar da bu türlü bir yaklaşımdan nasiplerini almışlardır. Claude Cahen gibi onların Kürt kökenli olduğunu ileri sürenler vardır.[43] Germiyanları Türk olarak görenler de onların saray ve şehir hayatından söz ederken, beylik içinde bulunan Çavdar Tatar ve diğer dağınık Tatar gruplarını beylikten ayrı olarak mütalaa etmişlerdir.[44] Hatta bu konuda Yıldırım'ın Temür'den Çavdar Tatarlarını alıp götürmesi mealindeki sözleri söz konusu olur.[45] Diğer bir görüşe göre ise onların dayandıkları boyların en önemlisi Çavdar Tatarları olmuştur.[46] Zeki Velidi Togan, Çavdar Tatarlarının adlarını Alıncakoğlu Çavdar'dan alan Kerait kuvvetleri olduğunu söyler. Çinggis Han İmparatorluğu'nun kurulmasında önemli bir rol oynadıklarını bildiğimiz Keraitleri[47] bu kez Anadolu'nun batısındaki siyasi olaylar içinde görmemiz ilginçtir.

13-14. yüzyıl Anadolu'sunda bugün bizim anladığımız anlamda bir etnik köken anlayışı olduğunu varsayarak, Germiyanların kim olduklarını sadece onların etnik menşeleri çerçevesinde anlamağa çalışmak yanıltıcı olabildiği gibi kısıtlayıcı da olabilir. Yani bazı şeyleri görmemizi engelleyebilir. Onun için de, nasıl erken devir Anadolu Türk tarihine tek Osmanoğlu penceresinden bakmak kısıtlayıcı ise, Germiyanoğluna da salt etnik köken penceresinden bakmak kısıtlayıcı olmaktadır. Kısacası, bugün değişmekte olan dünyamız gibi, karmaşık yapı ve kimliklerin bir akışkanlık içinde bulunmuş olduğu 13.-14. yüzyıl Anadolu'suna birden fazla pencere açıp, görünenleri farklı açılardan değerlendirmemiz gerekmektedir. İşte Germiyan Beyliği ile ilgili bazı gözlemler bizi Orta Asya'ya götüren çağrışımlarla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu gözlemleri şu ana başlık altında toplamak mümkündür:

a. kadın tarihi
b. yerel tarih
c. inanç tarihi
d. karşılaştırmalı tarih.

Kadın tarihi açısından bakınca aynı dönemden kalan ve Amasya'da bulunan Ayşe Gazi, Kadın Paşa Hatun türbelerinde[48] görüldüğü gibi, Kütahya'da da isim ve unvanlarda cinsiyet ayrımı yapılmadığı gözlenmektedir. Aslında, erken devir Anadolu Türk tarihinde kadınların isim ve unvanlarında gerçekten keskin bir cinsiyet ayırımı yapılmamıştır. Diğer bir deyişle, paşa, bey, han, gazi gibi unvanların her iki cins için kullanıldığını görüyoruz.[49] Hatta, 13-15. yüzyıllar bugün sadece erkekler için kullanılan şehzade kelimesinin bile kız is-

hatta Musevi, yerliyi (yerleşiği) ve yörüğü, köylüyü, kısacası değişik kök ve uğraşlardan kimseleri bir dava, düzen etrafında birleştiren siyasi mekanizmalar olarak ele aldık. Osmanlılar bunların en başarılısı olmaları açısından bizim örnekleme giriyordu. Çalışmaya başladığımız zaman kaç kere niçin Aydınoğullarını dahil etmediğimiz soruldu. Cevabı hep aynıydı. "Onlar da ucattan biri" diye yanıtlıyorduk. Yapısal olarak Osmanlı, Aydınoğlu gibi beylikler benzer özellikler gösteriyorlardı. Ancak kimse neden Germiyan'ı dahil etmediğimizi sormadı. Sanırım Germiyan Beyliği tarihçilerin hafızasında bile ön planda bir yer işgal etmiyor.

Beni ise tesadüfler yönlendirmiş oldu. Bu tesadüfler genelde daha çok Orta Asya'da görmeğe alışkın olduğumuz bazı özelliklerin Germiyanlarda görülmesidir. Bu da beni sonunda burada tartışmaya çalıştığım metodolojik problemlere götürdü.

42 Varlık 1974.

43 Claude Cahen 1968: 147.

44 Varlık 1974.

45 Kafadar 1995: 124, 128.

46 Z. V. Togan 1970: 242, 319.

47 İ. Togan 1998.

48 Hüseyin Hüsameddin 1986.

49 İ. Togan, "Osmanlı Öncesinde ve Erken Osmanlı Devrinde Ünvan ve İsimlerde Kadın," *Çağlarboyu Anadolu' da Kadın; Anadolu Kadınının 9000 Yılı*, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 29 Kasım 1993-28 Şubat 1994 Topkapı Sarayı Müzesi (sunulan bildiri), s. 1-19. ve İ. Togan 1999.

mi olarak kullanılabileceği bir ortamdı. Zira "şah çocuğu," "şahtan doğma," anlamına gelen bu kelimenin kendisinde cinsiyet ayırımı yoktur. Görüldüğü gibi, dil açısından görülmeyen cinsiyet ayırımı, toplum tarafından yaratılmış ve sonradan bu ayırım kelimeye de yansımış, şehzade şekliyle Osmanlı padişahlarının oğullarından söz etmek için kullanılmıştır. Sözünü ettiğimiz bu dönemde "paşa" unvanının da kadınlar için kullanıldığını görüyoruz. Germiyanoğlu II. Yakup Beyin hanımı Paşa Kerime unvanını taşıyordu. Hatta, II. Murad Paşa Kerime'ye Şah Ana diye hitap ediyormuş.

Bu döneme ait anlatıları ile dikkati çeken Âşıkpaşazade ve Neşri'de bulunan Yıldırım Bayezid'in Germiyanoğullarının kızı ile evlendirilmesi ile ilgi-







Aizonai harabelerinde duvar resimleri, Çavdarhisar, Kütahya.

li pasaj bu bakımdan oldukça ilginçtir. Burada dikkati çeken husus Germiyanoğlu Süleyman Şah (1361-87) kendi önemini ve asaletini bilen bir ailenin üyesi olarak, kızları için münasip kocanın Osmanoğlu Murat Bey'in oğlu Bayezid olduğuna karar vermiş olmasıdır. İlgili pasaj:[50]

Rivayet ederler ki, Germiyanoğlu, çok yaşlandığını gördü, oğlu Yakub Bey'i (yanına) okuyarak, "oğul, bu vilayetin senin elinde kalmasını dilersen, Osman-oğlu ile birlik olmaya çalış, kızımın birini onun oğlu Yıldırım Bayezid'e ver" dedi ve hemen buyurdu: İshak Fakih'i elçilikle gönderdiler.

İshak Fakih de Sultan Murad Gazi'ye gelerek, hediye (olarak) iyi atlar getirdi. O zaman Anadolu'da altın, gümüş az olurdu. Denizli'de muteber olan bayraklı ak bezler dokunurdu. Bir kimseye hil'at giydirseler, o bezden sırtak tekele dikerler, Alaşehir'in kızıl ivladısından kenar yaparlar, onu giydirirlerdi. İshak Fakih, bu Denizli'nin bezlerinden de mübağalalı (miktarda) hediye getirmişti. Sonra "sultanım kızımızı oğlu Bayezid'e layık görürse, eşliğe (cariyeliğe) alıversin. Cehize tuta (karşılık) birkaç hisarı–Kütahya'yı, Simav'ı, Eğeri Göz'ü ve Tavşanlı'yı da birlikte verelim" dedi. Murad Han Gazi kabul ederek, kavlu kararı sağlam berkittiler.

Sonradan Devlet Hatun adıyla tanınan bu hatunun annesi, yani Süleyman Şah'ın hanımı da gene bilinen bir aileden geliyordu. Mutahhara Hatun adını taşıyan bu hanım Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'in kızı idi.[51]

Germiyanların Mevlânâ soyundan, Osmanlıların Germiyanlardan kız almaları, aslında tarihte sık sık gördüğümüz bir olaydır. Devlet kurma aşamasında, politik yükselme içinde olan soylar kendilerden gelenek ve görenek itibariyle, yüksek soylarla evlenirler ve antropolojik literatürde buna "hipergami" adı verilmektedir.[52] Görüldüğü gibi "yukardan evlenme" anlamına gelen bu deyimde, evlenen erkek açısından bakılmaktadır. Çinggis Han da ilk yükselme devirlerinde kendi matbuu olan Kerait Ong Khan ailesine damat olmuştu; kendisinin ikbali yükseldikten sonra ise sosyal açıdan yüksek "kız veren" statüsünden hareket etmişti.

Öte yandan, diğer ilginç bir olgu da, hem gelin alayında önemli kadınların bulunması hem de, evlenen kızın gelin gittiği eve aşçısını da götürmesidir. Gelin alayı ile ilgili bu pasajda bunu açıklıkla görmekteyiz:[53]

Rivayet ederler ki, gelin almaya gidenler:

Bursa Kadısı Koca Efendi, Kapu Kullarından Emir-i Alem Aksunkur Ağa -ki evladından şimdi de vardır.

Çavuşbaşı Süle Çavuş oğlu Demir Han'ı, kapu halkından bir yarar sipahi ile (birlikte) gönderdiler.

Hatunlardan da, Koca Efendi'nin hatunu, Beyazıd Han'ın dadısı Dadı Hatun, Aksunkur'un hatunu ve daha bunların emsali bir nice yüz hatun daha vardı.

Hülasa, üçbin miktarında er ve avrat gitti. Germiyanoğlu da bunları istikbal ederek,

[50] *Neşri Tarihi*'nden alınan bu pasaj (Köymen 1983: I/100), bir az daha kısa bir şekilde Âşıkpaşazade'de görülür (Atsız 1992: 53).

[51] Varlık 1974: 64.

[52] Ortner 1978: 31; İ. Togan 1987.

[53] Köymen 1983:102.

kondurdu, onlara layık ziyafet verdi. Her birine derecelerine göre, ihsanlar eyledi. Kızı(nı) Aksunkur Ağa'nın hatunu ile Beyazıd Han'ın dadısına teslim ederek, kendisinin çaşnigirbaşı Paşacık Ağa'yı gelinin atını yedmek için birlikte koştu, hatununu yenge ederek gönderdi. O vaat olunan hisarların içine kendi adamlarını koyarak, gelinini Bursa'ya getirdiler. Sonra Beyazıd Han Paşacık Ağa'yı kaynatasından dilek ederek koyuvermedi. (Onu) çaşnigirbaşı edindi. Sonra oğlu Elvan Bey de çaşnigirbaşı oldu. Onun oğlanları da çaşnigirbaşı olarak, Osman (oğlu) kapısında karar kıldılar.

Bu düğün ve Kütahya'nın, Simav'ın, Eğriöz'ün, Tavşanlı'nın fetihleri Hicret'in 783 (miladi: 1381-2)'ünde vaki oldu.

Gelin alayı ile aşçı veya çaşnigirbaşının gelmesinin bu pasajda söylendiği kadar tesadüfi ve bu kerelik olmadığını, *Moğolların Gizli Tarihi*'nde bulunan benzer bir pasajdan görüyoruz. Orada[54]

Çinggis-hahan bundan başka İbaha'ya: "Pederin Caha-Gambu sana iki yüz kız ile Aşih-temur ve Alçih adında iki aşçıyı çeyiz olarak vermişti. Şimdi sen Urut'un halkına giderken, emrindeki kızlardan; yüz tanesini, aşçın Aşih-temur ile birlikte hatıra olarak bana bırak!"

Öte yandan, iç Asya geleneklerini anımsatan evlenme, ve düğün gelenekleri yanında, defin adetlerinde de bazı özellikler dikkati çekmektedir. Mesela kaynaklar Germiyanoğlu Yakup Bey'in mihraba gömüldüğünü yazar.[55] Bazen bugünkü inançlarımız açısından doğru görülmeyecek olan böyle bir adet de, gene bizi İç Asya'daki Budist dönemlere ve onun öncesindeki şamanist İç Asya kültürüne götürmektedir.[56]

Bu çalışmada toplumların karakterlerini ele alırken etnik köken değil de, doğum evlenme ve ölüm adetleri gibi sosyal yapı özellikleri kriter olarak alındı. Germiyan doğum adetleri hakkında şu anda bilgimiz yoksa da, evlenme ve ölümle ilgili olarak özellikle *Moğolların Gizli Tarihi*'nden ve Uygurlardan bildiğimiz tanıdığımız özelliklerin Germiyan'da, üstelik "Tatar" taifeleri arasında değil de bey ailesinde görülmesini nasıl değerlendireceğiz? Herhalde bu örneklere bakarak Germiyan bey ailesinin Moğol veya Uygur kökenli olduğunu iddia edemeyiz. Öte yandan hatırlanacağı gibi Osman Bey'e pazar bacının da "ezelden gelen bir adet" olduğunu söyleyen de bir Germiyanlı idi.[57] Bu örneklerden gördüğümüz kadarı ile, gerek "kız verme" açısından, gerekse de ilk iktisadi geleneklerin yerleştirilmesi açısından Germiyan'lar kendilerini "ezelden beri var olan geleneklere" Osmanoğullarından daha yakın hissediyorlardı ve bu konum ve bilgilerini yeni yetişen Osmanlılarla paylaşmakta beis görmüyorlardı.

Bütün bunlarla Osmanlıların ilerdeki haşmetleri karşısında duyduğumuz hislerle kendimizi Osmanlı'ya sadakatsizlik, saygısızlık gösteriyor gibi hissetmezsek, Germiyan'ların bazı gelenekleri konusunda Osmanlılara yol

[54] Temir 1948: 208.

[55] Varlık 1974: 45-46, 79. Ayrıca bkz. Ara Altun 1981.

[56] İ. Togan 1999.

[57] Atsız 1949: 104; Köymen 1983: I/58.

göstericisi konumunda olmuş olduklarını söyleyebilirdik. Ancak bu rolü beylikler arası mücadele ve rekabetten arındırmamak gerekir. Cemal Kafadar, Ertuğrul Gazi döneminde sonraki Osmanlılarla Germiyan arasındaki çatışmalardan söz etmektedir.[58] Ayrıca, başka yerlerde de Germiyan'ın her zaman Osmanlılara dostane bir tavrının olmamış olduğunu gösteren işaretler vardır. Örneğin, Şikarî'de Orhan'ı Germiyan'ın elinden Karaman beyinin kurtarmış olduğuna dair bir kayıt bulunmaktadır.[59] Her ne kadar Şikâri'nin sözlerinin Karamanoğlunu yüceltmek için söylendiği konusundaki kanaatler yaygınsa da, bu durumda burada verilen bilgiyi, Sülemiş isyanında Osmanlı ve Karaman'ın Sülemiş safında, Germiyan'ın ise İlhanlı ve Selçuklularla beraber olmuş oldukları konusundaki görüşler[60] yukarıdaki iddiayı doğrular mahiyettedir.

Öte yandan Sülemiş isyanından öncesinde ucata bakacak olursak, ucatta liderliğin, öncülüğün önce Kastamonu'daki Çobanoğulları'nda (Emir Muzaffereddin Yavlak Arslan) olduğunu,[61] Sülemiş isyanından sonra ise, Kastamonu'da idareyi ele almış olan Çandaroğlu'nun bu gücünü koruyamadığını görüyoruz. Germiyan bu isyana karışmıyor, hatta karşı bir tavır alıyor.[62] Mısırlı tarihçi al-'Umari'de Germiyan beylerinin diğer beyler arasında öncü olarak görüldüğünü söyler.[63] Osmanoğulları bu olayların içinde bilfiil rol alarak, ticaret yolları üzerindeki konumlarını pekiştirerek,[64] ve etraflarındaki halkları dışlayıcı değil de bilakis "içerici" bir politika izledikleri için bu rekabet ortamında başarılı olmuşlardır.

İşte, Germiyanların bazı gelenekler konusunda Osmanlıların yol göstericisi konumunda olmuş olduklarını söyleyebildiğimiz zaman, Germiyanlar'ın Osmanoğullarının yükselişindeki rolü ile, Uygurların, Çinggis Han Devleti'nin kurulmasındaki rolünün birbirini anımsattığı dikkati çeker. 12.-13. yüzyıldaki Uygurlar yazı alfabe, vergi, bürokrasinin gelişimi, defter tutma, ticaret biçimi ve mâliye konularında başta olmak üzere, edebiyat da dahil bir çok konuda Çinggis Han devletinde müşavirlik, danışmanlık yapmışlardır.

"*İskendername*" yazarı Ahmedî, Şeyhî, Hacı Haliloğlu İshak, Germiyan sarayı etrafında gelişen edebî ortam içinde neşvünema bulmuşlardı.[65] Sonraları Ahmedî, Şeyhî gibi şair ve edipler Germiyan'dan kalkıp Osmanlı'ya gelmişler ve bazı edebi şekillerin meydana gelmesine sebebiyet vererek, Osmanlı edebiyatının öncüsü olmuşlardır.[66] Demek ki Germiyan-Osmanlı ilişkileri, Karaman-Osmanlı ilişkilerinin tersine, çatışmalı olmamış, bilakis Osmanlılar Germiyan desteği ile daha da gelişmişlerdir. Her ne kadar Germiyan Beyi Yakup çerçi olarak Yıldırım yanından Temür'e kaçmışsa da Germiyanlılar etrafına toplanan kimseler de Germiyanlıların kendileri de hayattaki rollerini salt siyasi iktidar yoluyla ispat etmeğe çalışmamış olmaları açısından, tarihte Uygurlar benzeri bir rol oynamışlar, askeri bir varlık göstermekten çok, gelenekler kurmuşlar ve düşün alanında varlık göstermişlerdir. Nitekim Konya'dan ayrılan Mevlevi Arif Çelebi de Osmanlılara değil Germiyan'a gitmiştir.

58 Kafadar 1995: 107; ayrıca bkz. Atsız 1992: 20.

59 Şikârî tarihindeki bu kayıt için bkz. Şikari 1946.

60 Z. V.Togan 1970: 330.

61 Z. V. Togan 1970: 318-327.

62 Z. V. Togan 1970: 328

63 Z. V. Togan 1970:319.

64 Z. V. Togan 1970: 332-337.

65 Varlık 1974: 49, 80.

66 İ. Togan, "Türklerde Devlet Oluşum Modelleri: Osmanlılar ve Timurlularda," *Prof.Dr. İsmail Aka Armağanı*. İzmir, 1999 (s. 71-84).

Germiyanlar, Sülemiş olayında olduğu gibi, Babaî'ler olayında da Selçuklu idaresini desteklemişlerdir. Germiyanların Babailere karşı Selçukluların yanında yer almış olmaları, onları anti-Osmanlı bir konuma koymamalıdır. Babaî'ler safında yer almış Şeyh Ede Balı gibi kimseler, Bilecik (Osmanlı) bölgelerinden gelmişlerse de, Osmanlı devleti Babaî yatağından destek alarak gelişmemiş, bilakis bilindiği gibi sistematik olarak kadısıyla,[67] kadı-askeriyle, ulemasıyla, sultanî vakıflarıyla, sipahisiyle ve kul sistemiyle (yeniçeri, saray erkanı ve cariye sistemi) merkeziyetçi bir sistem geliştirmiştir. Merkeze ve orduya bağlı ilk kadılar tayin edilirken, bir çok kadı kendi istiklallerinden vazgeçmek istemedikleri için, bu görevi üstlenmek istememişlerdir.[68] Osmanlı yargı sistemi kendi başına gelir sahibi olarak "istiklal"ini korumak isteyen kadılarla değil, devlet sistemini bir parçası olmayı yeğleyen Fahreddin Razî ekolü kadılardan meydana gelmiştir.[69]

Kısacası Germiyan'ın Selçuklu idaresini desteklemesini aydınların bir merkez etrafında toplanarak, onları desteklemek türünden bir merkeziyetçilik eğilimi olarak değerlendirirsek, özellikle aydınlar açısından gördüğümüz Selçuklu, Germiyan, Osmanlı ilişkisini daha açıklıkla görmemiz mümkün olmaktadır.

Bütün bu görüşler çerçevesinde Germiyanlar siyasi otoritenin devamını sergilemek yerine, bilakis gelenek, görenek ve edebî zevklerinin devamını sergilemiş görünüyorlar. Bu açıdan da Germiyan/Germen adının salt beylikle ilişkili olduğu görüşü doğru olmasa gerektir. Germiyan halkı da (ister boy, ister beylik olsun) gelenek ve göreneklerini Uygurlar gibi beylik sınırları dışına taşımışlardır. Demek ki, salt Osmanlı gözlüğü ile bakmadığımız zaman, görebildiklerimizle karşılaştırmalı tarih yapmak mümkün oluyor. Ve bu türlü karşılaştırmalı bir tarih gezisi bize Türklerin tarihinde devletlerin ortaya çıktığı ortamın, sadece galipler ve mağluplardan meydana gelmediğini gösterir.[70] Aslında hikaye de sadece galip ve dolayısıyla başarılı olanın hikayesi değildir. Başarılı olanlar kadar başarısız veya mağlup olanlar da tarih hikayelerimizin aktörleridir. Bu açıdan da bu tür bir yaklaşım yeni kurulan beylik ve devlet gibi siyasi yapıların entelektüel tabanlarını meydana getiren aydınların yetişmesinde rol oynayan ve askeri yapıdan gelmeyen beyliklerin öneminin üzerinde durulması gerektiğini göstermektedir.

[67] Osmanlının kadı anlayışına ters düşen en güzel örnek Erünsal, 1984: LIV-LV'de sözü edilen Göre Kadı'dır.

[68] Yurdaydın, 1988: 175

[69] Uludağ 1991.

[70] Bu çerçevede Osmanlı-Karaman, Çinggis Khan-Kerait örnekleri akla gelebilir.

Kaynakça

Akşin, Sina (yay.) *Türkiye Tarihi. Cilt 2. Osmanlı Devleti.1300-1600.* İstanbul: Cem Yayınevi, 1988.

Altun, Ara "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi- Bir Deneme," *Atatürk'ün Doğumunun 100. Yılına Armağan* (İstanbul, 1981), s. 288-304.

Atsız (yay.) *Aşık Paşaoğlu Tarihi.* İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.

Aziz b. Erdeşir-i Esterebadi *Bezm u Rezm.* Mürsel Öztürk (çev.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Barfield, Thomas J. *The Perilious Frontier. Nomadic Empires and China.* Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1989.

Cahen, Claude *Pre-Ottoman Turkey.* New York: Tupling Publishing Company, 1968.

Ceyhun, Demirtaş *Ah, Şu Biz "Kara Bıyıklı" Türkler.* İstanbul: E yayınları, 1992.

Copeaux, Etienne *Tarih Ders Kitaplarında Türk TezindenTürk-İslam Sentezine.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Deleuze, Gilles and Felix Guattari *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

DeWeese, Devin *Islamization and the Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition.* University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Earle, Timothy "The Evolution of Chiefdoms," *Chiefdoms: Power, Economy and Ideology.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991.

Ebülgazi Bahadır Han *Şecere-i Terākime (Türkmenlerin Soykütüğü).* Zuhal Kargı Ölmez (yay.) Ankara: Simurg, 1996.

Eflaki, Ahmet *Ariflerin Menkıbeleri.* 2 cilt, İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.

Elias, N. and E. D. Ross *A History of the Moghuls of Central Asia, Being the Tarikh-i Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat.* London: Curzon Press, (1895) 1972.

Emecen, Feridun M. *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası.* İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Enkhtuvshin, B. *International Syposium on Nomads and use of Pastures Today (13-15 December 1999).* Ulaanbaatar, Mongalia: IISNC, 1999.

Erünsal, İsmail ve Ahmet Yaşar Ocak *Elvan Çelebi. Menakıbu'l- Kudsiyye fi Menasib'l- Ünsiyye.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Fletcher, Joseph "Integrative History: Parellels and Interconections in the Early Modern Period, 1500-1800," *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia.* Great Briatain: Variorum, 1995. X/1-35.

Gülyaz, Murat Ertuğrul "İpekyolu'nun Kapadokyada'ki Durakları: Kervansaraylar," *Skylife*, Aralık 1999.

Güvenç, Bozkurt *İnsan ve Kültür.* İstanbul: Remzi Kitabevi, 1974.

Heywood, Colin "Osmanlı Devletinin Kuruluş Problemi: Yeni Hipotez Hakkınca Bazı Düşünceler," *Osmanlı I*, Gül Eren (ed.) (Ankara 1999), ss. 137-145.

Hüseyin Hüsammeddin, Amasyalı Abdi-zade *Amasya Tarihi.* Ankara, 1986.

İnalcık, Halil "The Question of Emergence of the Ottoman State," *International Journal of Turkish Studies* 2(1981-82). 2: 71-79.

Kafadar, Cemal — *Between Two Worlds. Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995.

Kafalı, Mustafa — *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

Khazanov, Anatoly — *Nomads and the Outside World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Köprülü, Fuad — *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

Lech, Klaus — *Das mongolische Weltreich*. Wiesebaden: Otto Harrassowitz, 1968.

Lindner, Rudi — "Selçuklular Moğollar ve Osmanlılar Arasında," *Osmanlı I*, Gül Eren (ed.) (Ankara, 1999).

Lindner, Rudi — *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*. Bloomington, IN: Research Institute for Inner Asian Studies Indiana University,1983.

Manz, Beatrice F. — *The Rise and Rule of Tamerlane*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Neşri — *Neşri Tarihi*. Köymen, Mehmet Altan (yay). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.

Ortner, Sherry — "The Virgin and State," *Feminist Studies* 4(1978): 19-35.

Otkan, Pulat — *Silk Routes*. Ankara: Council of Europe. Council of Co-operation European Cultural Itinerias, 1990.

Özen, Zerrin Günal — *Karesi Beyliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Penrose, George Larry — *The Politics of Geneology: An Historical Analyses of Abu'l-Gazi's Shejere-i Terakima*. Yayınlanmamış doktora tezi, Indiana University, 1975.

Renfrew, Colin — "Introduction: Peer Polity Interaction and Socio-political Change," *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*. Colin Renfrew ve John F. Cherry (yay.) (Cambridge: Cambridge University Press 1986), ss. 1-18.

Sahlins, Marshall — *Stone Age Economics*. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

Sahlins, Marshall — *Tribesmen*. London: Tavistock, 1974.

Salzman, Philip Carl (ed.) — *When Nomads Settle*. New York: Praeger, 1980.

Sümer, Faruk — *Karakoyunlular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1967.

Şahin, İlhan ve Higari Egawa — "The Yağcı Bedir Yörüks," *JAMES (Annals of Japan Association for Middle East Studies)* (2002).17: 21-31.

Şahin, İlhan — "1638 Bağdat Seferinde Zahire Nakline Memur Edilen Yeni-il ve Halep Türkmenleri," *Tarih Dergisi* (İst. 1982).33: 227-236.

Şikari — *Karaman Oğulları Tarihi*, M. Mes'ud Koman (yay.) Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1946.

Temir, Ahmet — *Moğolların Gizli Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1948.

Togan, İsenbike — "Türklerde Devlet Oluşum Modelleri: Osmanlılar ve Timurlularda (Models on State Formation among the Ottomans and the Timurids)," *Prof. Dr. İsmail Aka Armağanı* (İzmir, 1999), ss.71-84.

Togan, İsenbike — "Altınordu Çözülürken Kırım'a Giden Yol," *Türk-Rus İlişkilerinde Dün, Bugün Sempozyumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.

Togan, İsenbike — "Cengiz Han Devleti'nin Kuruluş Safhaları," *Tarihte Türk Devletleri II*. Ankara, 1987.

Togan, İsenbike — "Flexibility in Political Culture: Turks and Islam," Tetragon, Istanbul tarafindan basılacaktır.

Togan, İsenbike — "Fortunate Occasion to Salvation," *Culture, Society and Politics in Central Asia and India* (New Delhi: India International Centre, 1999), ss. 39-48.

Togan, İsenbike — "In Search of an Approach to the History of Women in Central Asia," *Rethinking Central Asia*. Korkut A. Ertürk (yay.) (Reading, UK: Ithaca Press, 1999), ss. 163-193.

Togan, İsenbike — "Osmanlı Öncesinde ve Erken Osmanlı Devrinde Unvan ve İsimlerde Kadın," *Çağlarboyu Anadolu'da Kadın; Anadolu Kadınının 9000 Yılı*, T.C. Kültür Bakanlığı Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü, 29 Kasım 1993-28 Şubat 1994 Topkapı Sarayı Müzesi (sunulan bildiri), s. 1-19.

Togan, İsenbike — *Flexibility and Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan.* Leiden: E. J. Brill, 1998.

Togan, Zeki Velidi Enderun, — *Türk İli (Türkistan) ve Yakın Tarihi. Cilt I. Batı ve Kuzey Türkistan.* İstanbul: 1981.

Togan, Zeki Velidi — *Umumî Türk Tarihine Giriş*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Turan, Osman — *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi.* İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1973.

Turgut, Semih Lütfü — "Anatolian State Systems and Anatolian Turkish Society of States," A Thesis Submitted to the Graduate School of Social Sciences of the Middle East Technical University, July 2000.

Uludağ, Süleyman — *Fahrettin Razi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı — *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları,1984.

Varlık, Mustafa Çetin — Germiyan-*Oğulları Tarihi (1300-1429)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1974.

Yavuz, Ayşıl Tükel — "Anadolu Selçuklu Devri Hanları ve Posta-Menzil-Derbent Teşkilatları," *Prof. Doğan Kuban'a Armağan*, İstanbul: Eren, 1996.

Yınanç, Refet — *Dulkadir Beyliği*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Yurdaydın, Hüseyin — "Düşünce ve Bilim Tarihi," Türkiye Tarihi. Cilt 2. *Osmanlı Devleti.1300-1600*. (İstanbul: Cem Yayınevi, 1988), ss. 147-209.

Yücel, Yaşar — *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.

Yücel, Yaşar — *Kadı Burhaneddin Ahmed ve Devleti*. Ankara: Sevinç Matbaası. (1971) 1983.

Şeyh Bedreddin ve Ecinniler: Alışılmışın ve Çalışılmışın Dışında Bir Menakıbname

Zeynep Yürekli Görkay*

Halimce Bedreddinem

İsyankâr mutasavvıf Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'in (1358/59-1416), torunu Hafız Halil tarafından yazılmış olan meşhur menakıbnamesi bir dizi çalışmanın konusu olmuşken,[1] Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada yer alan oldukça farklı bir Şeyh Bedreddin menakıbnamesi ise bu şöhreti paylaşamamıştır.[2] Sözkonusu yazmada 1b'de, *Şakayık-ı Nu'maniyye*'den Bedreddin hakkında bir paragraf aktarılmıştır. Ardından gelen ve bu yazının konusu olan anlatı 2b'de "Erenler şöyle rivayet iderler ki Şeyh Bedreddin hazretleri..." diye başlar, 8a'da "...böyle itmek erenlere katı asandur" diye biter. İstinsah tarihi mecmuanın 11inci yaprağında yeralan ve bizim menakıbnamemizle aynı el tarafından yazıldığı anlaşılan bir hutbe sayesinde belirlenebiliyor. Bu hutbeye göre zamanın padişahı II. Mustafa'dır (1695-1703).

Metnin dili ise daha eskidir. Bu metinden bahseden ilk araştırmacı olan Gölpınarlı, dil özelliklerine dayanarak menakıbnamenin on beşinci yüzyılda veya en geç on altıncı yüzyılın ilk yıllarında yazılmış olabileceğini belirtir.[3] Ahmet Yaşar Ocak'a göre de metin muhtemelen onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında meydana getirilmiş olmalıdır.[4] Bu tarih, her iki araştırmacının da gözünden kaçmış olan metnin anlatıcısı Abdülkerim'in Bedreddin ve/veya şeyhi Hüseyin Ahlati ile birlikte bulunmuş olduğu iddiasıyla uyuşuyor. Eğer bu iddia doğruysa menakıbname gerçekten de on beşinci yüzyılda, ama en geç 1470'lerde yazılmış olmalı.

Anlatının 2b-6b varakları arasında kalan kısmının bir özetini de veren Gölpınarlı metni "adeta bir hikaye kitabı" olarak tanımlar ve ekler: "bu kitabın hiçbir tarihi değeri yoktur". Gölpınarlı'dan sonra da bu metin, masalsı ve gerçekdışı içeriği nedeniyle olsa gerek, gözden (ve Bedreddinilik konusundaki araştırmalardan) ırak kalmıştır. Şinasi Tekin'in biz öğrencilerine kazandırmaya çalıştığı çok önemli bir beceri, her metni ve tarihi değerini kendi bağlamı içinde değerlendirme becerisidir. Bugün durduğumuz yer-

* Dr.

[1] Hafız Halil bin İsmail bin Şeyh Bedreddin Mahmud, *Menakıbname-i Şeyh Bedreddin*, ms. Atatürk Kitaplığı Muallim Cevdet K 157; *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menakıbı*, A. Gölpınarlı ve İ. Sungurbey (ed.) (İstanbul, 1967). Birçok araştırmacı tarafından kullanılan Gölpınarlı-Sungurbey edisyonundan önce, ilk olarak Mehmed Şerafeddin Yaltkaya menakıbnameyi tanıtarak bir özetini vermiştir; "Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin'e Dair Bir Kitap", *Türkiyat Mecmuası* III (1926-1933), s. 133-256. Ayrıca bkz. *Die Vita (menaqibname) des Schejch Bedr ed-din Mahmud, Ibn Qadi Samauna*, Franz Babinger (ed.), Leipzig, 1943; Hans Joachim Kissling, "Das Menaqybname Scheich Bedr ed-Din's, des Sohnes des Richters von Samavna", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Gesellschaft* 100 (1950), s. 112-176.

[2] Ms. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud 4679, v. 2b-8a.

[3] A. Gölpınarlı, *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul, 1966), s. 89-90.

[4] Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım)* (Ankara, 1992), s. 56-57.

den bakınca belki "tarihi gerçekler" içermediği için önemsiz hatta anlamsız görünen bir anlatı, hiç değilse o anlatıyı yazıya geçiren kişi için –zaman bir yana kâğıt gibi değerli bir malzemeyi de harcadığına göre– önemsiz ve anlamsız olmuş olamaz. Ocak'ın yazdığı "içindeki menkabelerin gerçekte Şeyh Bedreddin'le hiç bir ilgisi yoktur ve uydurmadır"[5] cümlesi büyük ihtimalle yerinde bir saptamadır. Yine de uydurma içerikli anlatıların ciddi bir yaklaşımı haketmediği söylenemez. Metnin ciddi ve tam bir çalışmasının ileride filologlar ve edebiyat tarihçileri tarafından ele alınacağını umarak, ben bu yazıda sadece cinler alemiyle ilgili iki pasajı aktarmakla ve arada kalan bölümleri yalnızca özetlemekle yetineceğim. Bu pasajlardan ikincisi Gölpınarlı'nın özetinde tamamen gözardı edilmiş ve doğrudan anlatıcının ağzından yazılmış olan son bölümdür.

Metin üzerine notlar

1- Bu yazmadaki anlatının daha uzun bir esas metinden alıntı olduğu düşünülebilir. Alıntıya 1b'de yanlış yerden başladığını farkeden müstensih bu kısmın üzerini çizerek, 2b'de biraz daha öncesinden başlamayı uygun görmüştür. 8a'da anlatının kesildiği noktada da esas metnin bitmemiş olduğu izlenimi edinilir.

2- Bazı soneklerin ve fiil çekimlerinin metin boyunca farklı farklı kullanılmış olduğu görülür:

4a/3: *şeyḫiñ* yerine *şeyḫin*

4a/4 ve 4a/5: *başın* yerine *başıñ;* 4a/6: *elin* yerine *eliñ;* 7a/14: *yüzin sürdi* yerine *yüziñ sürdi;* 8a/8: *namāzın ḳılmamışlar* yerine *namāzıñ ḳılmamışlar*

4a/11: *bunlaruñ* değil *bunlarıñ*

4a/7 ve 4a/8: *geldüñ* değil *geldiñ;* 7a/6: *gördiñ* ama 7a/17: *gördüñ;* 7b/13: *oḳuduñuz* değil *oḳudıñız; itdüñüz* değil *itdiñiz;* 8a/2: *geldüñüz* değil *geldiñiz; getürdüñüz* değil *getürdiñiz*

7a/10: *ḳalduḳ* değil *ḳaldıḳ;* 7b/6: *durduḳ* değil *durdıḳ;* 8a/5: *olduḳ* değil *oldıḳ;* 8a/6: *ḳalduḳ* değil *ḳaldıḳ;* 8a/9: *alduḳ* değil *aldıḳ; ḳılduḳ* değil *ḳıldıḳ*

7b/13: *gendüm* yerine *gendim*

3- 7b/6'da *hīç* yerine *heç* yazılmıştır.

Anlatı

Menakıbname –yoksa masal mı demeli– Mısır'da başlar, kısmen Hindistan'da geçer. Şeyh Ahlati'nin bir dervişi olan Bedreddin bir gün Nil kıyısında "yedi yaran"la karşılaşır. Yedi yaran Bedreddin'e kendilerini tanıtır: "Biz Beni Tamim kabilesindeniz. Şeyhimiz Hind iklimindedir, kutb-ı 'alemdir.

[5] Ocak, *a.g.e.*, s. 57.

Şeyhimiz derdi ki 'şeyh dediğin Şeyh Ahlati yanında olan Şeyh Bedreddin gibi olmalı.'" Yedi yaran şeyhlerinin bu sözü üzerine Bedreddin'i bulmak için geldiklerini söyleyince, Bedreddin aradıkları kişinin kendisi olduğunu açıklar ve yedi yaranla birlikte seyrana çıkar. Bir göz yumup açmayla Nil kenarından Hind memleketine gidiverirler, orada "Yıldız Şehri"nde Şeyh Mahmud'un hankahına girerler. Şeyh Mahmud'la sohbet sırasında Bedreddin, kendi şeyhini özlediğini, yeniden ona kavuşmak istediğini ifade ettiği zaman Şeyh Mahmud, Bedreddin'in şeyhini de Mısır'dan getirtmek için harekete geçer.

[Birinci cin hikayesi:]

4a

3 (…) "Ammā ey oġlum eger isterseñ şeyḫin de bunda

4 gelsün" diyüp başıñ ḫırḳaya çeküp bir sāʿat ya daḫı eksük miḳdārı

5 geçdi. Başıñ çıḳardı, bir naʿra urdı, "yā Allah" didi. Ol sāʿat Şeyḫ

6 Aḫlāṭī ḥażretleri mübārek yüzinden ter aḳar, Şeyḫ Maḥmūd ḥażretlerinüñ eliñ

7 öpdi. Daḫı diz çöküp oturdı. Şeyḫ Maḥmūd eydür: "Geç geldiñ erenler, böyle gerekmez.

8 Bir sāʿat güçle geldiñ. Bu ne ḥikmetdür?" didi. Şeyḫ Aḫlāṭī eydür: "Ey faḫr-ı ʿālem,

9 ḳaçan ḥażretüñüz 'yā Allah' didi naʿra urdı, ben ol vaḳıt taḥtü's-s̱erāda

10 idüm. Meger anda cinn var imiş, ve gice ve gündüz Allah'a ʿibādet iderler imiş.

11 Uş bunlarıñ üzerine bir kāfir cinn var imiş, ʿaskerle geldi, bunları hep

12 ḳırmak ister. Bu kerre ol mü'min māliki geldi, faḳīre eyitdi: 'kerem [ü] luṭf

13 u iḥsān eyleñ! Bizüm üzerimüze düşman geldi. Eger siz gelmezseñüz bizi helāk

14 ider' didi. 'Ol olan cinn gelmiş mü'min olan cinnler ile uġraş ideyor'

15 didi. Faḳīr vardum ol mü'min olan cemāʿate ḳarışdum. Yediyüz kerre Allah'uñ

16 ism-i żātına meşġūl oldum. Cinn ʿaskerine ḳarşu oḳurdum. Allah'uñ ʿināyeti

17 olup ol sāʿat cinn ʿaskeri münhezim oldı. Bu kerre ḥażretleriñ ünin

4b

1 işitdüm, bu arada bulundum" didi.

İki şeyh birlikte Bedreddin'e "ism-i 'azam duasını" öğretirler; böylece Bedreddin oturduğu yerden yedi kat gök ve yedi kat yeri görmeye başlar. Sonra hankahtaki dervişlerle birlikte sema ederler. İki şeyh ve Bedreddin, yanlarında yetmiş bin dervişle kırk gün halvete girerler. Çıktıktan sonra sohbet ederler. Sonuçta iki şeyh ortak bir kararla Bedreddin'e icazet verirler, onu halife olarak Kamer Şehri'ne gönderirler. Bedreddin ve yanındaki birkaç derviş, Yıldız Şehri ve Kamer Şehri arasındaki üç yıllık mesafeyi tayy-i mekan ederek üç günde alırlar. Kamer Şehri'nin halkı Bedreddin'i sevinçle karşılayıp bir hankaha götürürler. Orada da doksan beş eren Bedreddin'le birlikte kırk gün halvete girer, ardından zikir yapılır. Bu şekilde ibadetle geçen günlerin ardından Şeyh Mahmud'un ölmek üzere olduğu haberini alan Bedreddin, Kamer'lilere bol bol nasihat ederek oradan ayrılır, yeniden Yıldız Şehri'ne yönelir. Yine tayy-i mekan ederek öğleye varmadan iki şehir arasındaki yolu katediverir. Bunun için tek yaptığı abdest alıp şeyhlerinden öğrendiği "ism-i 'azam duasını" okumaktır. Yıldız Şehri'nde ölmek üzere olan şeyhden "yedinci ismi" de öğrenir. Şeyh Mahmud'u defnettikten bir süre sonra artık şeyhinin (Şeyh Ahlati'nin) yanına dönmek istediğini söyleyerek yine tayy-i mekan edip Nil kenarına gelir. Orada bir grup insan Bedreddin'i sevinçle karşılar. Üç gün üç gece sema ederler. Bedreddin'in döndüğünü hisseden şeyhi (Ahlati) onu gözyaşlarıyla karşılar.

[İkinci cin hikayesi:]

7a

2 (...) Girü

3 geldükleri şeyḫe ma'lūm oldı. Ḳarşu çıḳdı, iki gözlerinden öpdi. Ağladı.

4 Şükr olsun ulular. Ben eyitdüm: "Ey ḳuṭb-ı 'ālem, gitdigümüz [-gitdigüñüz- olacak?] yüz degildür [-yol ne deñlidür- olacak?] Şeyḫ

5 ḥażretleri eyitdi: "Bir ḳuş uçar olsa yegirmi yılda ancaḳ varur" didi.

6 Andan baña eyitdi: "Yā 'Abdülkerīm, gördiñ, bunuñ gibi işler erenlere āsāndur" didi.

7 "Daḫı şimden ṣoñra gitmek gerekdür" didi. Ben eyitdüm: "Fermān senüñdür" didüm. "İmdi

8 bir 'aşr Ḳur'ān oḳu" didi. Ben daḫı gözüm yumdum, bir 'aşr Ḳur'ān oḳudum.

9 Tamām itdüm. Yüz sildüm. Gözüm açdum. Gördüm eve gelmişüz. Hele bir zamān bunuñ

10 üzerine ḳaldıḳ. Şeyḫ ḥażretleri birgün baña eyitdi: “Yā ʿAbdülkerīm, yine benümle
11 seyrāna gider misiñ?” didi. Ben eyitdüm: “Gözüm, hemān” didüm. Şeyḫ ḥażretleri benüm
12 elüm aldı, bir ṭaġ içine gitdük. Yolumuz bir bınara uġradı. Baḳdum gördüm
13 ol bınar bir çeşmeye beñzer, çaġ çaġ aḳar. Gördüm şeyḫe ḳarşu bir yılan geldi,
14 ḥażretlerinüñ ayaġına yüziñ sürdi. Ādem gibi aġladı. Meger ol yılanuñ
15 aġladıġına ḥikmet bu imiş ki ol yılan cinnīlerden imiş. Cān-ı göñülden
16 ʿāşıḳ olmış. Daḫı ol yılan cinnīlerden idi, ġā’ib oldı. Andan
17 ṣoñra şeyḫ ḥażretleri baña eyitdi: “Yā ʿAbdülkerīm, şu ḥikmetleri gördüñ mi?

7b

1 Ol yılan bize ʿāşıḳ olmış. Bizi vilāyetlerine daʿvet eyler, inşā’allah
2 bu Cumʿa gicesi senüñle bile gidelüm” didi. Ben daḫı eyitdüm: “Ey ḳuṭb-ı ʿālem, fermān
3 senüñdür.” Hele Cumʿa gicesi oldı. Niçe dervīşler ḫayrān oldılar. Ṣoñra ṣoḥbet
4 ṭaġıldı. Baña eyitdi: “Gel imdi gidelüm. Hep cinn cemāʿati bizi ḳatlanur.”
5 Ben daḫı varıgeldüm. Şeyḫ ḥażretlerinüñ yanına düşdüm. Tiz tiz gitdük. Bir yire
6 vardıḳ, heç ādemoġlanlarından kimse yoḳ. Biraz vaḳıt durdıḳ. Hemān gördüm,
7 hevā yüzinden şemʿdānlar indi, ḥesāba gelmez bir altun minber getürirler.
8 Hemān şeyḫ ḥażretleri ol kürsīyüñ üzerine oturdı. Daḫı baña eyitdi: “Gel
9 sen de, ne ṭurursıñ?” didi. Ben eyitdüm: “Varayım,” mübārek yanına oturdum.
10 Andan ṣoñra şeyḫ ḥażretleri başladı, bir ʿaşr Ḳur’ān oḳudı, tamām
11 itdi. Elini yüzine sürdi. Baḳdum bir yire gelmişüz kim hemān ṭaġ ṣaḥrāsı
12 var, ammā deresi yoḳ. Ben eyitdüm: “Ey ḳuṭb-ı ʿālem, bu ne ḥikmetdür? Bir ʿaşr
13 Ḳur’ān oḳudıñız, tamām itdiñiz, ben gendim bu arada gördüm. Bu ne yirdür?”

14 Şeyḫ ḥażretleri eyitdi: 'Yā 'Abdülkerīm, buna 'Seyr [Sırr?] Yazusı' dirler.

15 Mūsā ḥażretleri bunda ḳırḳ yıl gezdi, yol bul(a)madı" didi.

16 "Ammā ḥaḳḳ te'ālā yine aña yol virdi." Şeyḫ ḥażretleri bu ḳadar söyledi.

17 Biraz epsem oldı. Hemān gördüm hevā yüzinden ol ḳadar cinnīler geldi kim

8a

1 ḥesābın Allah bilür ancaḳ. Hele bunlar bir yire ḳondılar. Hep şeyḫ ḥażretlerinüñ elini

2 öperler. "Ṣafā' geldiñiz ḳadem getürdiñiz" dirler. Andan ṣoñra bir çadır ḳurdılar,

3 altundan minber getürdiler. Hemān şeyḫ ḥażretleri minber üzerine çıḳdı. Şol ḳadar

4 bunlara tefsīr ü hadīs̱ eyitdi kim vaṣfa gelmez. Tā ṣabāḥa degin bunlar ile bile

5 oldıḳ. Çün ṣabāḥ oldı, bu gelen cinnī cemā'ati ṭaġıldı gitdi.

6 Hemān ben şeyḫ ḥażretleri ḳaldıḳ. Baña eyitdi: "Yā 'Abdülkerīm, imdi gözini

7 yum." Ben daḫı gözümi yumdum. Bir sā'at geçdi, girü gözüm açdum. Gördüm

8 ki mekānumuza gelmişüz. Daḫı ṣabāḥ namāzıñ ḳılmamışlar idi, biz daḫı yetişdük.

9 Ābdest aldıḳ, ṣabāḥ namāzın bile ḳıldıḳ. Böyle itmek erenlere ḳatı āsāndur.

Anlatı bu noktada kesilir.

Bağlam

Anlatının son bölümünde ansızın kendisini birinci tekil şahıs olarak ortaya koyan anlatıcı Abdülkerim'in, birlikte seyrana çıktığı, cinlerle bir gece geçirdiği "şeyh hazretleri"nin Bedreddin mi yoksa Şeyh Ahlati mi olduğu açık değil. Metnin en başındaki "erenler şöyle rivayet ederler ki" ibaresinden ve Abdülkerim'in ancak anlatının son bölümünde ortaya çıkmasından anlaşıldığı kadarıyla, Abdülkerim her ne kadar Bedreddin ve/veya Ahlati'yi şahsen tanımış olduğunu iddia etse de, Bedreddin'in Hindistan'daki maceralarını ancak sözlü olarak dinlediğini kabul eder.

Cinler, yani ateşten yaratılmış olduğuna ve bizimkinden başka bir boyutta yaşadıkları için çoğunlukla göremediğimize inanılan varlıklar, özellikle Arap masallarında (Binbir Gece'de olduğu gibi) sık sık ortaya çıkmakla birlikte Anadolu Türk halk hikâyelerinde az görülür. Esasen İslam öncesine dayanan cinler alemine dair inanışlar İslami inanç dünyası içinde de yer sahibi olduğundan,[6] cin motifinin zaten daha yaygın olduğu Arap yazınında veli mertebesindeki şeyhlere uygun görülen cin hikâyeleri de yaygındır.[7] Mesela Abdülkadir Geylani'nin, kızı cinler tarafından kaçırılan bir Bağdatlının ricası üzerine cinler padişahının kaçırılan kızı geri verip kaçıran cini cezalandırmasını sağladığı bir menkıbe vardır.[8] Menakıbnamenin yazarına göre bu olay "cin taifesinin de büyük mürşidlerin emrine uyduğunu ve feyzinden yararlandığını gösterir". Türkçe menakıbnamelerde ise bu türden cin hikâyeleri nadirdir. Ender örneklerden biri Müniri-i Belgradi'nin Rumeli'deki Halveti şeyhlerinin menkıbelerini içeren yapıtında karşımıza çıkar. Yazarın yakından tanıdığı Dimitrofçalı şeyh Muslihuddin'in cinlerin üzerinde etki sahibi olduğuna, cin çarpan insanları kurtardığına inanılır.[9] Müniri bunu şöyle açıklar: "Hakk te'ala bir kulunu kutb ikamet edince cinni ve insi ona temkin eder". Ardından bu görüşü desteklemek için Abdülkadir Geylani'nin bahsi geçen menkıbesini aktarır.[10]

Elimizdeki anlatının Rumeli'deki Bedreddini cemaatler içinde oluşmuş olması, dolayısıyla yazar ve okur kitlesinin Müniri'nin şeyhleriyle aynı coğrafyayı paylaşıyor olması ihtimali oldukça yüksek. Fakat bu menakıbnamedeki şeyh-cin ilişkileri, Dimitrofçalı Muslihiddin için anlatılandan oldukça farklıdır. Menakıbnamelerde de halk inanışlarında da şeyh-cin ilişkilerinde genelde vurgulanan, şeyhin, cinlerden zarar gören insanları kurtarma ve iyileştirme gücüdür. Örneğin *Behçetü'l-Esrar*'da, Abdülkadir Geylani'nin Bağdad'da olduğu süre içinde, cinlerin yolaçtığına inanılan cinnet veya sar'a hastalığının tamamen ortadan kalktığına, şeyhin ölümünden sonra bu hastalığın yeniden ortaya çıktığına dikkat çekilir.[11] Anadolu halk inanışlarında da, cin çıkarma gibi sağaltıcı işlevleri üstlenenler genellikle "şeyh" olarak tanınır.[12] Burada incelenen metinde ise şeyh ve cinler arasında çok daha doğrudan bir ilişki sözkonusudur: cinler doğrudan şeyhin mürididirler, hatta ondan tefsir ve hadis öğrenirler.

Şeyh Bedreddin ve cinlerin bu tür bir ilişki içinde ele alınması, halk arasında bir tasavvuf şehidi olarak görülen isyankâr mutasavvıfın kısa zamanda efsanevi ve masalsı bir niteliğe bürünmüş olduğunu gösteriyor. Yine de Bedreddin ve cinlerin aynı metni paylaşmaları, Keloğlan ve devlerin aynı anlatıları paylaşmaları kadar doğal ve tesadüfi olmayabilir. Bu noktada kilit isim, Bedreddin'in şeyhi olan ve yukarıdaki metinde yeraltında kafir cin ordusuna karşı mümin cinleri savunan Hüseyin Ahlati'dir. Şeyh Bedreddin'in daha iyi bilinen diğer menakıbnamesinde Hüseyin Ahlati hakkında sınırlı bilgi vardır. Orada Hüseyin Ahlati özellikle tıp konusunda bilgili, zengin, nüfuzlu bir şeyh

[6] Bkz. "Cin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8: 5-8.

[7] Evliya ve cinler arasındaki ilişkilerden bahseden kaynaklara referans için, bkz. D.B. MacDonald ve H. Masse, "Djinn", *EI* 2, II: 546b.

[8] Seyyid Ali Nurbahş, *Behçetül Esrar (Sırların Sefası): Menakıb-ı Abdülkadir Geylani* (Ankara, 1962), s. 81-82.

[9] Müniri-i Belgradi, *Silsiletü' l-Mukarribin ve Menakıbü' l-Muttakin*, ms. Süleymaniye Kütüphanesi Şehit Ali Paşa 2819/3, v. 85a.

[10] Müniri-i Belgradi, *a.g.e.*, v. 85a-b.

[11] Seyyid Ali Nurbahş, *Behçetül Esrar (Sırların Sefası): Menakıb-ı Abdülkadir Geylani* (Ankara, 1962), s. 82.

[12] P.N. Boratav, "Djinn in Turkish Folklore", *EI* 2, II: 546b.

olarak anlatılır. Memluk kaynakları ise bu şeyh hakkında bunlardan farklı bilgiler de sunar:[13] Bu kaynaklara göre, Hüseyin Ahlati 1320-21'de doğmuş ve memleketi olan Doğu Anadolu'dan yürüyerek Suriye'ye, oradan da Memluk sultanı Barkuk'un davetiyle Mısır'a gitmiş. İlginç becerilere sahip bir adammış; özellikle tıp ve simya ilimlerinde ustaymış. Yine gizli bir ilim olan laciverttaşı sanatını çok iyi bildiği söylenirmiş, ama bu sanat hakkındaki bilgilerini kimseye aktarmamış. Müneccimlik ve toprak falıyla uğraşırmış, felsefe taşını bilirmiş, ve dahası, aynen yukarıdaki metnin de açıkladığı gibi, hizmetinde cinler varmış. Hüseyin Ahlati'nin şeyh olmanın yanısıra hekim olarak da tanınmış olması ile, laciverttaşını işleme ve cinlerle iletişim kurma gibi sağaltıcı gizli ilimlere sahip olması ilişkilidir.[14] 1597'de Ahlati'nin memleketi olan Doğu Anadolu hakkında yazılmış olan *Şerefname*'de, Ahlati'nin cifr ilminde de devrinin meşhurlarından olduğu, hatta bu sayede Moğol istilasını önceden bilerek kendisine bağlı olanlarla birlikte Mısır'a gittiği yazılıdır.[15]

Bu kaynaklardaki iddialara rağmen, Şeyh Bedreddin'in bilinen diğer menakıbnamesinde bu tür gizli ilimlere dair en ufak bir anıştırma yoktur. Yalnız Hüseyin Ahlati'nin tıp konusundaki bilgisi ve sultan Barkuk'la olumlu ilişkileri konusunda Memluk kaynaklarının verdiği bilgiler yinelenir. Osmanlı ortamında yazan ve kuşkusuz bir ölçüde dedesini temize çıkarmayı da amaçlayan Hafız Halil'in Hüseyin Ahlati hakkındaki bilgileri aktarma konusunda seçici davranmış olması doğal. Hafız Halil böyle bir endişeye sahip olduğunu başka konularda da hissettirir. Mesela muhtemelen Bedreddini çevreler için ortaya atılan Hurufilikle ilgili tüm iddiaları reddetmek amacıyla, Halep'de Hurufi şairi Nesimi'nin salbine fetva veren müftünün Bedreddin'in müridi olduğunu söyler.[16]

Hafız Halil, kendisi bir Şeyh Bedreddin menakıbnamesi kaleme almadan önce başkalarının dedesi hakkında yazmış olduğu menakıbnamelerden duyduğu büyük rahatsızlığı şöyle ifade ediyor:

Niceler şeyhe menakıb yazdılar
Yazdılar amma hevada gezdiler
Şeyhün ashabını gördiler veli
Bi-haber bular sülukdan ey veli
Ne ki efvahdan bular iştdiler
Anı naklidüp söz anı bildiler
Yazuban düzdiler itdiler kitab
Anı okuyub u yazdı şeyh ü şab
Bunda naklolanı gör sen, iy ahı
Gayrı nakle tutma guşun bir dahı[17]

Kim bilir, belki de elimizdeki menakıbname Hafız Halil'in bahsettiği, kulak vermememiz gerektiğini düşündüğü uçuk menakıbnamelerden biridir. Herhalde "İsm-i azam duası" gibi gizemli dualar sayesinde tayy-i mekan et-

[13] Michel Balivet, *Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan*, İstanbul, 2000, s. 47-49. Balivet'nin kullandığı Memluk kaynakları: İbn Hacer el-Askalani (1372-1449), *ed-Dürerü' l-Kemine*, no. 82 ve no. 1620; Bedrüddin Mahmud el-Ayni'den naklen İbn Tagriberdi, *el-Menhalü' s-Safi*, no. 1271. İbn Hacer'in yazdıklarının tercümesi: Mehmed Şerafeddin (Yaltkaya), *Simavna Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul, 1924), s. 12.

[14] Cinlerin gizli ilimlerdeki rolüne örnek olarak, bkz. Fatma Büyükkarcı, *Firdevsi-i Tavil and His Da' vet-name* (Harvard University, 1995).

[15] Şeref Han, *Şerefname* (St. Petersbourg, 1860-62), I: 351; Müfid Yüksel, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* (İstanbul, 2002), s. 23.

[16] Hafız Halil, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Menakıbı*, A. Gölpınarlı ve İ. Sungurbey (ed.) (İstanbul, 1967), s. 85:
Birisin dirler iradet getüren
Nesimi' nün salbine fetva viren
İlmine aşık olupdı şeyhün ol
Hazretine bi' at idüp oldı kul.

[17] Hafız Halil, *a.g.e.*, s. 76.

tiği, cinlere mürşidlik ettiği gibi iddialar, 15. yüzyıl ortalarında Osmanlı sarayı ile ilişki içinde olan hangi hafızın dedesi için yazılsa az buçuk tepki gösterirdi. Bu metinde Bedreddin ve iki şeyhi, sema, kırk günlük halvet (erbain), zikir gibi tasavvufi vecde ulaşma yöntemlerini başdöndürücü bir coşku ve yoğunlukla uygulayıp tayy-i mekan ve cinler alemiyle ilişki gibi olağanüstü (ama "erenlere asan") işleri başarıyor. Metni yazan kişinin hedef kitlesinin (sonradan Bektaşilik içinde gizlendiği düşünülen) Bedreddini cemaatler olduğu düşünülebilir. En azından kesinlikle söylenebilecek olan, yazarın Osmanlı ulemasını ve Hafiz Halil gibi Bedreddin'in yakın akrabalarını okuyucu olarak pek de hesaba katmadığı. Hafiz Halil ne derse desin, Bedreddin'in ve şeyhi Hüseyin Ahlati'nin menkıbelerini bir de Osmanlılardan çekinmeyen birisinin kaleminden okumak güzeldi. Umarım varsa birgün bu menakıbnamenin geri kalanı bulunur da masal devam eder.


بسم الله الرحمن الرحيم
مرحوم شيخ بدر الدين سلطان

y. 1b-2a



y. 2b-3a



y. 3b-4a



y.4b-5a

y. 5b-6a

y. 6b-7a

مفتی علی چلبی سلمه الله

y. 7b-8a

Bolalım bäg yutuz — Ein buddhistisches Stabreimgedicht aus Toyok

Peter Zieme*

Şinasi Tekin hat sich des öfteren mit der vorislamischen alttürkischen Dichtung beschäftigt und die wesentlichen Grundlagen erarbeitet. Da ich mich seit Jahren ebenfalls dieser Thematik widme, hoffe ich, daß die Veröffentlichung des kleinen Berliner Turfanfragments dem Jubilar etwas Freude bereiten möge.

Das Fragment Ch/U 8155 (T II T 510) stammt der Fundortsigle zufolge aus Toyok in der Turfan-Oase. Weitere Reste scheint es nicht zu geben, so kann auch nicht geklärt werden, wie umfangreich der Text gewesen sein mag. Der Umstand, daß der Text sehr nachlässig auf die Rückseite einer chinesischen Buchrolle[1] geschrieben wurde, spricht allerdings dafür, daß es sich nur um eine Übung (Kladde) handelt.

Von den Zeilen fehlt wenig, aber dennoch läßt sich nicht alles hundertprozentig sicher ergänzen, und so bleiben noch einige Unsicherheiten. Die Schrift ist eine nachlässige, aber teils auch deutliche Kursive. Die ersten beiden Zeilen auf der Rückseite sind auf einen anderen Untertext in dünnerer Schrift geschrieben, der hier vernachlässigt wird.[2]

Die häufigen Lautverwechslungen, Erscheinungen der "Dentalkonfusion", deuten darauf hin, daß die Verse ein Produkt der späten Yuan-Zeit sind.

Zu welchem Zweck die Verse verfaßt wurden, bleibt unsicher, doch spricht das zweimalige Vorkommen von "wir wollen Mann und Frau sein!"[3] für einen Bezug zu einem Hochzeitsfest. Wenngleich der Text ganz in der buddhistischen Tradition steht, verrät er uns somit ein wenig vom Leben der Uiguren. Alles in allem sind die Verse klar, sie haben eine übersichtliche und klare Struktur: Vierzeiler mit unterschiedlicher Silbenzahl und unterschiedlichen Zäsuren, markiert durch die regelmäßige Stanzenalliteration.

* Prof. Dr., "Turfan Forschung", Brandenburgische Akademie d. Wissen. Berlin.

[1] T. 1617 (Vol. 31), 876b16-22.

[2] In den ersten zwei Zeilen ist der Rest eines unter der Schrift liegenden Textes zu erkennen:
01 […]'[…]' […]l'ryn tyk[…]k[…]y 'k''[…]y
02 t'qy 'lnk[..]'[…]l[…]'[…] k[…]k[…] twyyn pyz
Davon ist nur das Ende zu deuten: … *toyın biz* "…Monche sind wir."

[3] *bolalım bäg yutuz bolalım* bzw. *amrak bäg yutuz bol[alım].*

Transliteration des Textes Ch/U 8155

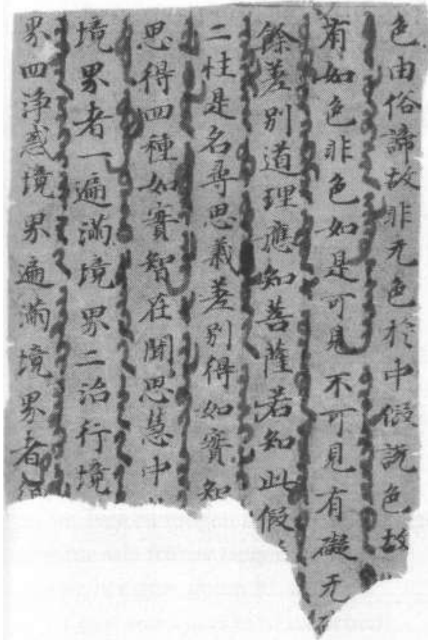
verso

01
02 ’snw ’wynkr’ ’swn l’rd’ ’dy kwydrwlmys [...]
03 ’qyq lyq ’ydyklyk nwm l’r nynk ’rdt’cy syn[4] . ((y’nk...))
04 pwlmys ((s’nsyz)) tpmys t’ß’r yn pwsy pyrk’ly ’wykrt’cy [...]
05 pwrsnk qwßrq q’ c’y pyryp ((tpynyp)) pwy’n qylq’ly sqy[...]
06 tnkry pwrqn nynk nwmynd’ t’rynk klmys [...]
07 tṅkls’r twyp ’’š’y yn . trk ’wk ’ws[...]
08 ’swk ny qwpyz ny tylm’z . ’dkw ny y’ßyz [...]
09 ’rwr ny ’rm’z typ tystmz . ’swk ny čyn [...]
10 pwrn’č ’ylyk lyk qyrqyn tyn . pwndryk qw ’ [...]
11 pwrq’n pwlqynč’ ’ykykw pwl’lym pk ywtwz tymys[...]
12 ’snw qy pwrq’n l’r q’ twswp ’pyyz qyl[...]
13 ’lmysy pyrl’ ’ykykw ’mrq pk ywtwz pwl[...]

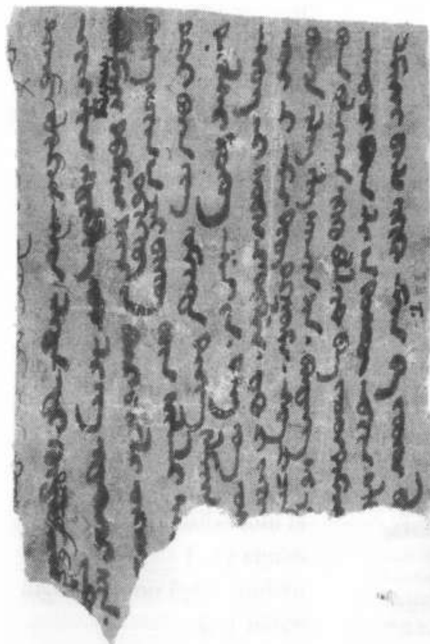
recto (zwischen den chinesischen Zeilen)

01 ’yčdyn synk’r nwm szyn ’yrdky ’yrdky ((tk)) ’ydl[...]
02 ’ydwq ’dkwlwk pqsy l’r ’ynč yn ’s’n yn y’s[...]
03 ’yl ’wlws ’ydyzy ’ylyk l’r ’yldynkyz y[...]
04 ’yrkylmys ’dkw nwm qwtlwq yn ’yrsy l’r [...]
05 ’wykwmwz qnkymyz ’ydwq lr ’wysdwn twsyd twrzwn l[...]
06 ’wyzlwnčw syn qylyp snsrnyk ’wyslr(yk)’n’’ (?) pwqn pwl[...]

[4] Oder: *syz?*



Ch/U 8155 (T II T 510) recto.



Ch/U 8155 (T II T 510) verso.

Bearbeitung des Textes[5] nebst einer Rekonstruktion der Stanzas

I

ašnu öŋrä ažun-larda
atı kötrülmiš [...]
akıg-lıg etiglig nom-lar-nıŋ
art(at)tačı sin[6] (...?)

II

bulmıš[7] tapmıš tavar-ın
bušı bergäli ögirtäč[i siz]
bursaŋ kuvrag-ka čai berip[8]
buyan kılgalı sakı[ntačı siz]

III

täŋri burhan-nıŋ nomında
täriŋ kälmiš [...]
täŋläsär tüp ažay-ın
tärk ök oz[tačı siz]

IV

äšük-ni kopız[9]-nı tilmäz
ädgüni yavız [...]
ärürni ärmäz tep teš(ti)miz
äzügni čın [...]

V

burnač elig-lig kırkın-tın .
pundarik hu-a [alıp]
burhan bolgınča ikigü
bolalım bäg yutuz temiš [ärtimiz]

VI

ašnukı burhanlarka tušup
abiyaz kılu [...]
almıšı birlä ikigü
amrak bäg yutuz bol[alım]

VII

ištin sıŋar nom šazın
ertäki ertäki täg etil[zün]
ıdok ädgülüg bahšı-lar
enč-in äsän-in yaš[azun]

VIII

el uluš edisi eliglär
eltiŋiz y[...]
irkilmiš ädgü nom kutlugın
iržilär [...]

[5] Die Transkription vernachlassigt die Konfusions- und Defektivschreibungen (dazu vgl. Transliteration).

[6] Oder: *siz?*

[7] Zwischenzeilige Hinzufugung: *sansız* “zahllos”.

[8] Variante, zwischenzeilig eingefugt: *tapınıp*.

[9] Bisher meist in der labialisierten Form *kopuz* belegt.

IX
ögümüz kaŋımız ıdoklar
üstün tužit tugzunl[ar]
üzlünčüsin kılıp sansar-nıŋ
özläriŋiz burhan bol[uŋuz (?)]

Übersetzung

I
So wie in vergangenen, früheren Existenzen
vom Erhabenen [gepredigt], ...
gibst du (oder: gebt ihr?) die *āsrava*haftigen und
saṃskṛta-Dinge[10] auf.
II
Du freust dich, die erlangten und erworbenen Güter
als Almosen zu geben.
Den Buddha-Gemeinden ein Mahl[11] zu bereiten,
(dadurch) denkst du (oder denkt ihr?), ein Verdienst zu machen.
III
Durch des göttlichen Buddha Lehre
tief gekommen [...].
wenn man das Verständnis der Grundlagen abwägt,
[wirst du, oder: werdet ihr] sofort befreit [sein].
IV
Man zerschneidet keine Decke und keine Qopuz.[12]
Wir haben das Gute schlecht [genannt].
Wir haben das Seiende als nichtseiend bezeichnet.
Wir haben das Falsche als wahr [bezeichnet].[13]
V
Von Krügen in Händen (haltenden) Mädchen
Puṇḍarīka-Blumen [erhaltend (?),]
wollen wir, bis wir zwei Buddhas werden,[14]
Mann und Frau sein!
VI
(Obwohl wir) den früheren Buddhas begegneten,
haben wir (durch) Neigungen (bedingte) Taten [begangen].
Mit dem Erlangten (?) wollen wir beide
Mann und Frau, (uns) liebend, sein.
VII
Im Innern mögen Lehre und Disziplin
ganz wie früher eingerichtet sein!
Die heiligen, guten Meister
mögen wohl und friedlich leben!

[10] *akıglıg etiglig*, vgl. Tattvārtha 4301 *akıg-lıg idiglig ärsär*, in umgekehrter Reihenfolge UW 80a *etiglig akıglıg*.

[11] Zu *čai* vgl. jetzt M. Shōgaito, Uighur influence on Indian words in Mongolian Buddhist texts, in: Indien und Zentralasien - Sprach- und Kulturkontakt. Vortrage des Gottinger Symposions vom 7. Mai bis 10. Mai 2001, hrsg. von Sven Bretfeld und Jens Wilkens, Wiesbaden 2002, pp. 124-125.

[12] Hierbei handelt es sich vielleicht um ein Sprichwort.

[13] Diese Sentenzen erinnern an die buddhistischen Sundenbekenntnisse, insbesondere an das des Goldglanzsūtras.

[14] D.h. “sterben”.

VIII
Könige, Herren von Stadt und Reich,[15]
ihr habt geführt [das Reich ?].
Mit gesammelter[16] guter Lehre
mögen die Ṛṣis [ausgestattet sein!]
IX
Die Heiligen, unsere Mütter und Väter,[17]
mögen oben im Tuṣita[18] wiedergeboren werden!
Des Saṃsāra Ende bereitend,
[werdet] ihr selbst Buddha werden!

[15] In anderem Zusammenhang mogen die "Herren von Reich und Land" auch Geister sein, wie u.a. in dem unpublizierten tantrischen Fragment Ch/U 7198, wo es (ZZ. 16-20) heißt: *yer edis[i] suv ed[is]i oot idisi yeeel (sic!) edisi yertiničü edisi el uluš edisi orun yurt edisi ı ıgač edisi oč käk sönt[ür]-dači ötäg alımčılar-ka bir tipsi* "(je) eine Opferschale dem Herrn des Bodens, dem Herrn des Wassers, dem Herrn des Feuers, dem Herrn des Windes, dem Herrn der Welt, dem Herrn von Reich und Land, dem Herrn von Thron und Heimat, dem Herrn der Gewachse und Schuld(tilgungs)beamten, die Rache und Zorn beenden".

[16] *irkilmiš* "collected", vgl. ED 226b.

[17] Vgl. *öglüg kanlıg iki ıdoklarım* in U 4791 (ediert Zieme1995/96).

[18] *üstün tužit* "oben (im) Tuṣita", vgl. BT XIII 46.40.

Literatur

G. Clauson — *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972.

Nadeljaev, V.M., D.M. Nasilov, Ė.R. Tenišev, A.M. Ščerbak — *Drevnetjurkskij slovar'*, Leningrad 1969.

K. Röhrborn — *Uigurisches Wörterbuch. Sprachmaterial der vorislamischen türkischen Texte aus Zentralasien*, Wiesbaden 1977 ff.

O.F. Sertkaya — "Eski Türk şiirinin kaynaklarına toplu bir bakış", *Türk Dili* 409 (1986), 43-80.

M. Shōgaito — "Drei zum *Avalokiteśvara-sūtra* passende Avadānas," *Der türkische Buddhismus in der japanischen Forschung*, hrsg. von J. P. Laut und K. Röhrborn, Wiesbaden 1988, 56-99 + Taff. 107-119.

M. Shōgaito — "Kodai uigurubun Abidatsumakusharonjitsugisho no kenkyū", *Studies in the Uighur version of the Abhidharmakośabhāṣya-ṭīka Tattvārtha*. Bd. 1-3, Kyoto 1991-1993.

Ş. Tekin — "Uygur edebiyatının meseleleri", *Türk Kültürü Araştırmaları*, II (1965), 26-67.

Ş. Tekin — "Prosodische Erklärung eines uigruischen Textes", *Ural-Altaische Jahrbücher* 34 (1962), 100-106.

T. Tekin — "İslâm öncesi Türk şiiri", *Türk Dili* 409 (1986), 3-42.

P. Zieme — "Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren", *Berliner Turfantexte*, XIII, Berlin 1985.

P. Zieme — "Die Stabreimtexte der Uiguren von Turfan und Dunhuang", *Studien zur alttürkischen Dichtung*, Budapest 1991.

P. Zieme — "Religion und Gesellschaft im Uigurischen Königreich von Qočo. Kolophone und Stifter des alttürkischen buddhistischen Schrifttums aus Zentralasien", *Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie*, Bd. 88, Opladen 1992.

P. Zieme — "Donor and Colophon of an Uigur Blockprint", *Silk Road Art and Archeology*, 4 (1995/96), 409-424.

Musâhip Fâhir Çelebi'nin Maceraları

Şinasi Tekin

Şahsî kütüphânemizdeki elyazması bir mecmua içinde son derece dikkate değer bir risâle bulduk. 1048 H. yılında İlyâs adlı biri tarafından harekeli nesihle yazılmış olan bu risale, IV. Murad'ın musâhiplerinden Fâhir Çelebi'nin renkli hayat hikâyesini anlatmaktadır. Yazarın, yer yer 14. yüzyıl Anadolu Türkçesinin dil özelliklerini, 17. yüzyıl Türkçesiyle birlikte kullanması dikkatimizi çekiyor. Risâlenin yazarı, belki de 17. yüzyıldan çok önce yaşamış bir *Selçuk Pervânesi Fâhir Çelebi*'nin, bugüne kadar bir nüshası elimize geçmemiş olan bir *sergüzeşt-nâme*sinden istifade etmiştir.

Fakat bu meselenin aydınlığa çıkarılabilmesi 14. yüzyıla âit metnin ortaya çıkmasına bağlıdır. Her ne hâl ise bizim bu metinde tespit ettiğimiz diğer önemli husus da, Risâle'de anlatılan Musâhip Fâhir Çelebi'nin hayat hikâyesinin, hocamız Prof. Dr. Fahir İz'inkine aynen uymasıdır. Bu durumu göz önüne alarak, adı geçen risâlenin ilmî neşrini, hocamızın yaş gününe armağan olarak sunmayı düşündük.

Sergüzeşt-nâme-i Musâhip Fâhir Çelebi

Râviyân-i ahbâr ve nâkilân-i âsâr ancılayın rivâyet kılurlar kim zamân-i evâilde Diyâr-i Rûm'da, Dârüssaltana İstanbul'da bir kişi-zâde var idi. Anung adın Fâhir dirler idi. Yani Diyâr-i Rûm dilinde "tangrı ögüci" dimek olur.

Ol Fâhir Çelebi yahşı bir yaş idi, yani civan idi. Anca yahşıdı kim zemânenüng yahşı gelecü düzücileri[1] anga "Hâzâ Yûsuf-i Ken'ân" didiler. Türkî dilde "Uşda Rûm'ung yahşı cuvanı" dimek olur.

Günlerde bir gün Sultan Murâd-ı Râbi ol Fâhir Çelebi'ye musâhiplik işin rûzi[2] kıldı; ol sebepten kim Fâhir Çelebi hat ve belâgat ilminde yani yahşı gelecü düzübilmekde ve dahi inşâ vü siyâkatde Evliyâ ve Kâtip Çelebilerüng pâbûşların dama atar idi. Yani ki Mustafa Âlî-yi sânî olup meşhûr-i âfâk idi. Ve dahi Rûm memleketinde nazîri yogidi.

Oluksaat Musâhiplik virilende Fâhir Çelebi anca şâd oldı kim şâdımanlık küllâhın havaya attı.

İlmî nevât yani notlar:
[1] 'güzel söz söyleyenler'
[2] 'sultanın husûsî kalem müdürlüğünü verdi'

Fâhir Çelebi'nüng izdivâçları acâyib ve garâyibdendürür. Hatta cümle âlemüng sekizinci acîbe vü garîbesinden addolunmak sezâdurur. Ol ecilden şol acîp vü garîp vekâyi kaleme getürülüp âtîde derc olunmuşdurur.

Der beyân-i izdivâchâ-yi "Yahşı Cuvan" nâm-i diğer Fâhir Çelebi[3]

Fâhir Çelebi Karadeniz Boğazında Güzel Hisâr[4] nâm yirde mevki dutmışıdı. Musâhip olaldan berü Topkapu'daki Sarây-i Hümâyûn'a[5] ve Bâyezîd'deki Sarây-i Atîka[6] degme gün sefer eyleyende derya üzre zevrakçeler[7] istimâl eyleridi; her ne kadar şinâverlik[8] fenninde üstâd-ı mâhiridiyse...

Giceleri mehtâb-ı pür-tabda bezm-i hüsrevânî ve istimâ-ı egânîye[9] meşgûl olup sefâlar ider idi. Ol esnâda bizüm Çelebi Dersaâdet şuarâları ağzın eşâr terennüm ideridi.

Beyit:
Atladı dâmen tutup üç çifte bir zevrakçeye
Geçti sandım mâh-ı nev âyîne-i billûrdan
Cedvel-i sîmin kenârından bu âvâzın Kemâl
Kopdu bir fevvâre-i zerrîn gibi mâhûrdan.

Ol şîrîn eşârı işidicek bütün Güzel Hisârung dilberleri derîçelere[10] üşüp üzüm salkımı misâl sallanurlar idi. Bir gice bu taze dilberândan biri Hüsnü –Yûsuf Çelebi– nâm-ı diger Fâhir Çelebinüng mâh-cemâlin görmek dilemiş. Leb-i deryâ fevkânî[11] hânenüng derîçesinden uçup deryâ içre düşüp, bizüm Çelebi dahi şinâverlik fennin nihâyete irgürmiş olduğundan hemândem deryâ içre dalup ol bîçâre dilberi gelberi idüp sudan daşra çıkarup hânesine teslîm eylemiş.

Bu vaka-i garîbe, "Mısır'daki sağır sultan dahi duydu!" kelâm-ı kibârı fehvâsınca[12] meşhûr-i âfâk olup iklîm-i seb'ada anı işidmedük kimesne kalmadı.

Takdîr-i ilâhî, Mısır hâkiminüng kızı dahi ol acîp vakayı işidmiş idi. Oluk gice bügülü âyînesinde Fâhir Çelebi'nüng mâh-cemâlin görüp buçuk akılcugazın yitirmişidi yani ki âşık olmuş idi. Bîçâre Sultan-zâde Cehân-Şah zâri zâri ağlar idi. Nihâyetülemr[13] atası ve dâyesi birle yola urulup İstanbul'a vâsıl olup, "bre meded!" dimege vakit olmadın bî-çâre Fâhir Çelebi ol Mısır Sultan-zâdesinüng nâmzedi yani yavuklusu oluvirdi!..

Kaçan ol vâkia, Sultan Murâd-i Râbi Hizmetlerinüng sem-i hümâyûnuna ulaşmagın, Sultan eyitdi: "Gel berü benüm musâhibüm Fâhir Çelebi; seni Mısır Sultan-zâdesi birle baş-göz idivirem. Ve dahi toy-dügününg kılıvirem, kim eşi menendi olmaya!"

Ancılayın diyüben toyın dügünin idivirdi. Kırk gün kırk giceden song murâdın alup virdiler.

3 'Güzel genç Fâhir Çelebi'nin evlenmesi hk.'
4 Kütüphanemizdeki bir başka yazmada bu Anadolu Hisarı'na kahramanımızın güzelliğinden kinâye bu adın verildiği yazılıdır.
5 Kütüphâne kastedilmiş olmalı.
6 Bugünkü üniversite binası.
7 'kayık'
8 'yüzme'
9 'sazlı sözlü eğlence âlemleri'
10 'pencere'
11 'iki katlı, yüksek'
12 'darbımesel uyarınca'
13 'işin sonunda'

Günlerde bir gün Sultan hayli endîşe-nâk idi. Baş musâhibi Evliyâ Çelebi ve dahi anung çömezi Fâhir Çelebi bilesince idi. Sultan mübârek dehânın açup eyitdi: "İngilistân keferesi –Lânetu'llâhi aleyhim– Safavî Kızılbaş birle al düzüp kârvanlarumuz urupdururlar. Yani ki Kızılbaş üzre sefer-i hümâyûnum olasıdurur. Ve lâkin ala al birle mukabele itmek gerek. İmdi Evliyâ Çelebi diyüpdurur kim sen Fâhir Çelebi ol İngilistân kefere-i feceresinüng tamâm dillerin ve dahi âdâb u muâşeretlerin yahşirak bilür imişsin; essah midur?"

Bu yangadan Fâhir Çelebi dehânung açup edeblüce: "Beli Sultanum!" diyü ulemâ ecdâdına uyup mübârek dehânın mühürleyüp yine ebsem oldı.

Sultan Murâd eyitdi: "İngilistân keferesin bir avrat idâre idüpdurur. Sen, Fâhir Çelebüm, Evliyâ Çelebi birle ol kefereye varasın, ne herzeler yiyesi olduklarin ögrenüp gelesin!"

Andan her ikisi kütüb-i atîka ve köhne tevârîhleri mütâlia kılup İngilistân Sultanesi kim oldugın keşf itdiler; fehm idivirdiler kim ol avratung adı Elizabet imiş. Meger ol avrat, kızcugaz iken *İlyas Âbâd* nâm bir diyâr-i Rûm karyesinden aparılup İngilistân'a devşürülmiş imiş ve dahi adın *İlyas Âbâd*'-dan kinâye Eli(yas)zabet dimişler.

[El-Kıssa: Bazı ulemâlar getürmişler kim ol ad "ili zabt (olmış)"dan muhaffefdür. Yani ki *İlyas Âbâd* şehri Etrâk-i Selâçüke tarafından fetholunduguna telmih idilmişdürür; vallahu alem bi'ssevâb.]

Azîmet-Şüden-i Fâhir Çelebi bâ Evliyâ be-diyâr-i küffâr-i dûzah-karâr nâm-i diger İngilistân ki tedvîr kerde bûd ez taraf-i Avrat Sultane[14]

Çün Fâhir Çelebi İngilistân-zemîne ayak basdı Elizabet avrat Sultane heyet-i hoş-âmedîyân yiberüp beşâret çaldılar:[15] Borular âvâzı kûh u sahraya yanku virdi. Andan Bakingam nâm sarâya ki aslen bâng-i nagam[16] lafzından bozulmışdurur, dâhil olup şerîf zâtına istirâhat irişdürdiler. Çün irte oldı Elizabet nice firâvân kefere begleri birle çepçevre olmagın, ilçi Fâhir Çelebi'yi huzûrına kabul kıldı. Velâkin bî-çâre avrat Çelebimüz mâhcemâlin görende misâl-i bâğ-i bî-verd[17] ve rûy-i zerd olup bayılayazdı.

Andan firâvân saçu saçdılar, hil'at ve teşrîfler geyürdiler.

Sultane Elizabet bir hîle fikrideridi yani bir al düzer idi. Eyitdi: "Hey, bre Fâhir Çelebi, bizüm *lâydî*lerümüzden *Deroti* nâm bir *lâydî* olupdurur. Anung dest-i izdivâcın taleb idesin!" diyü şîrîn gülücükler birle eyitdi. Asıl maksûdı şol idi kim Fâhir Çelebi'yi ve Sultan Murâd'ı ol *lâydî* birle çasutlaya!

Andan Evliyâ Çelebi, Fâhir Çelebi'ye sordı: "Cânum, mîrüm eyidivir banga kim ol *lâydî* ve dahi *Deroti* gelecüleri ne mani olur?" Fâhir Çelebi cevâb eyitdi: "Üstâdum, *lâydî* bizüm dilümüzde "lâ di!" dimek olur. Yani avratlar her dâyim 'hayır' dimesi şartdurur, şart-i müstecâbdurur. *Deroti* dahi türkî lafz olup 'dere otı' dimek olur."

[14] 'Fâhir Çelebi'nin, bir kadın tarafından idâre edilen ve ahalisi cehennemlik kâfir olan İngiltere'ye Evliyâ ile birlikte gitmesi'

[15] 'ziyareti bildiren mızıka çalmak'

[16] 'nağmelerin sesi'

[17] 'gülsüz bağ'

Ezîn cânib, bu yangadan Fâhir Çelebi dahi ol *Deroti* nâm hâtûni uragutluga[18] kabûllenüp Elizabet dahi toy dügünin kılıvirdi.

Müderris şüden-i Fâhir Çelebi der Medâris-i İngilistân

Andan ol Melike Avrat Elizabet Fâhir Çelebi'ye yalvarur: "Cânum Çelebüm, bu bizüm İngilistân neferleri hayli ahmakdururlar. Bir dürlü sizüng dilüngüzi, sizüng eş'arunguzı ögrenübilmezler. Anlara merhamet kılıp şol nâzük nesneleri ögredüviresiz!" Andan Fâhir Çelebi'ye İngilistân müderrisligi teblîğ kılındı.

Nice yıllar anda Müderris olup nice nice telif-kerdeler düzüp nihâyet Dersaadet'e Güzel Hisâr'a vâsıl olup herdâyim *Deroti* nâm helâlin karşusına alup zeyt yağlu bakla üzerine dere otların serpüp tenâvül eylemekdedür.

Hak Teâlâ hemândem ömürlerin tavîl, günlerin şen ve mesrûr eyleye!

Amin yâ Muîn!

Tahrîren fî evâyil-i
Ramazân-i Şerîf an
yedin İlyâs bin
İbrâhîm bin
Ramazân
bin
Burunsuz
Gaffarallahu zunûbehum
Fî sene
1048



Fâhir Çelebinüng yengi Dünya nâm deniz
aşarı vahşet diyarı memleketdeki
sergüzeştlerin bir başkaca
risâlede eyidevüz
bâ tevfîk-i
Hudâ

[18] 'nikahlı kadın'.

Sergüzeştnâme-i Fahrüddin Pervane*

Şinasi Tekin

Muhterem hocamız, muhterem misâfirler

Yad ellerde uzun müddet yaşayan insanlardan bazıları içkiye, bazıları eğlenceye, kumara ve de dedikoduya düşer. Bazıları da eski eserleri okuya okuya onların satır aralarına düşer, bir türlü oradan kurtulup çıkamaz. İşte biz bunlardan olduk; eğlenceye düşmedik, sanki düşecek başka bir yer yokmuş gibi geldik eski eserlerin içine düştük!

İçinden çıkamadığımız gibi etrafımızdaki sevip saydığımız kimselere yüzyılların ötesindeki insanların ağzıyla seslenmeye kalkıştık; onlarla birlikte yüzyılların gerisine gittik, onlarla birlikte orada yaşadık. Oraların, o devirlerin havasıyla mektuplar yazdık, devrimizdeki insanları yüzyılların gerisindeki olayların içine oturttuk. Hatırlayacağınız gibi bunlardan bazılarını neşrettik de!

Gene hatırlayacağınız gibi Fahir İz'in 77. yaş günü için hazırlanmış olan 1988-*Hürriyet-Gösteri* özel sayısında "Sergüzeşt-nâme-i Musâhip Fâhir Çelebi - Musâhip Fâhir Çelebi'nin Maceraları" adlı ufak bir risâle neşretmiş idik. Ve bu neşrimizde 14. yy.'da yazılmış bir risâleden bahsetmiş ve bu risâlenin maalesef günümüze kadar gelemediğini söylemiş idik. Mutlu bir tesâdüf eseri olarak kütüphânemizdeki eski bir mecmuanın içinde bu risâlenin çok eski devirlere âit bir nüshasını bulduk. Risâle oldukça uzundur, tarihlidir fakat kâğıt damgası mevcut değildir, yani filigransızdır. Zâten filigranlı olmasına imkân yok çünkü filigranların ortaya çıkışından çok önce istinsah edilmiştir (680 H.). Bu tarih, ayrıca 1988 yılında ileri sürdüğümüz tahminin de yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.

Burada daha fazla filolojik izahat verilmeyecektir. Fahrüddîn Pervâne ve etrâfındakilerin kimler olduğunu sezenler sezecekler; sezemeyenler de sezenlere danışıp öğrenebilirler!

* Fahir İz Armağanı'nın kendisine takdimi merâsiminde okunan metindir.

Sergüẕeştnāme-i Faḫrüddīn Pervāne b. ʿAbdülḥalīm b. Meḥemmed –tāla'llāhu ʿömrehu–

Nāḳilān-i aḫbār ve rāviyān-i rūzigār şöyle rivāyet ḳıldılar kim ıraḳdın Tātār-i bī-ārlar ya'nī ki *doñuz ṣūretlüler-itden bedterler* Dārü's-salṭana şehr-i Ḳonya üzerine düşende; Faḫrüddīn Pervāne b. 'Abdülḥalīm b. Meḥemmed Āl-i Selcuḳ Sulṭānı 'İzzeddīn Keykāvus b. Keyḫusrev'e ilin törüsin zemān-i evāyildeki köhne Oġuz töresince tutu virür idi ya'nī ki il maṣlaḥatın düzügörür idi.

Bu işde anca māhir idi kim zamānuñ yaḫşı gelecü düzücileri aña aydurlar idi: Hāẕā Dedem Ḳorḳud-i s̱ānī. Ya'nī 'Uşda ikindi Dedem Ḳorḳud!' İl maṣlaḥatın anca yaḫşı düzer idi Faḫrüddīn Pervāne. Günler, hefteler, aylar ve daḫi yıllar bir birin koġup göçüp gitdiler. Anlar göçüp gitdiler ammā Faḫrüddīn Pervāne tedbīrin almış idi öñdin, ya'nī ki yirin almaġa müstaḥaḳ, elḥaḳḳ elyaḳ bir yarar ādemin ḳıvāmına irdürmiş idi. Ol işe ve maṣlaḥate ya'nī il yaraġın düzmegi becerür ādem oġlanınuñ adı 'Alī İlġāzī idi. Elḳābı başḳa idi, uzun idi.

ʿAlī İlġāzī bin Alpsungur bin Alp bin Arslan

'Alī İlġāzī b. Arslan Dānişmendīler'den olup şebābetde atası anı, Ḳonya Dārüssalṭana diregi, Āl-i Selcuḳ il yaraġın düzüci, Dedem Ḳorḳud mis̱illü meşhūr-i āfāḳ Faḫrüddīn Pervāne'nüñ eşügine atı virmiş idi tā kim Āl-i Selcuḳ'uñ ilin törüsin dutmaḳlıḳ ṣan'atın ögrene, il yaraġın çeküp çevürmek nice olduġın yaḫşıraḳ bilü göre!

Yaş 'Alī İlġāzī, Faḫrüddīn Pervāne'nüñ raḫle-i tedrīsinde diz ḳırdı ammā hīç gez püt ḳırmadı; zīrek idi, edeblü idi, 'aḳıllu idi, uslu idi; daḫi nice yaḫşı evṣāflar var idiyise ḫācesi Faḫrüddīn anları çömezi İlġāzī üçün taḫṣīṣ ḳılmış idi. Hīç āferīde anları Ḫācenüñ iẕnin almadın, 'Alī'din özge kimsene üçün ḳullanı bilmez idi; "Alī'm daḫi 'Alī'm"dir idi daḫi bir başḳaca kelām vü gelecü eyitmez idi, 'Alī İlġāzī ortalıḳda dolananda! Anı anca sever idi!

'Alī İlġāzī'nüñ daḫi bundan artuḳ evṣāfı var idi: Kütüb-i ḫaṭṭāṭīnde getürmişlerdür kim şol 'Alī İlġāzī, 'ilm-i ḫaṭṭuñ ḥadd-i bālāsıña hem daḫi ḫaṭṭ-i māverāsına ulaşmış idi; ya'nī kim ol diyār-ı Rūm yaylasınuñ göz nūrı cuvān, Yāḳūt-i Muṣta'ṣımī'den icāzet almış idi. Günlerde bir gün Tātār-i bī-'ārlar ya'nī doñuz ṣūretlüler, itden bedterler şehr-i Baġdād-ı bīdād'ı talan idüp ḫalīfe-i rūy-i zemīni şehīd ḳılanda ḫācesi Yāḳūt, Baġdād'uñ ulu cāmi' mināresi şerefesinde Ḳur'ān-i Kerīm'i yazarken 'Alī İlġāzī ustāẕınuñ dividin dutuvirmiş idi. Ol ecilden ḫaṭṭāṭluḳ icāzetinüñ dibinde bir derkenār bugün daḫi oḳınur: Ḫaṭṭāṭ 'Alī İlġāzī Divit-dār-i Yāḳūt-i Muṣta'ṣımī <ketebehu Yāḳūt>.

Günlerde bir gün Malādiyye ve ilindin bir biti geldi. Oḳındı. Derūnında-

sı ḳara ḫabar imiş: Malādiyye'nüñ ucbegi 'Alī İlġāzī'nüñ atası Alpsungur b. Alp b. Arslan raḥmetullāhi 'aleyhi dār-ı beḳāya göçer olmış, oġlına hīç ḫabar itmedin!

'Alī İlġāzī atası mātemin, köhne Oġuz töresince dutdı. Yidi gündin ṣoñ ḫācesi velī-ni'meti Faḫrüddīn Pervāne eyitdi: "İy oġul, atalarumuz ne yaḫşı eyitmişler, ne yaman itmişler: 'Ölen ölür, ḳalan ṣaġlar ve daḫi Malādiyye Ucbeglügi bizümdür' diyü. Ġam meḫor, ġam yime şāẕımānlıḳ yi!- Şimdikiḥālde bize gerek kim senüñ üçün bir Malādiyye Ucbeglügi menşūrı düzüvirelüm ve ol menşūrı Sulṭānumuz 'İzzeddīn Keykāvus bin Keyḫusrev'e 'arż idelüm. Andan varalum Sulṭānumuz dīvān-i hümāyūnunda taṣdīḳ itdürüvirelüm ve daḫi dibine al damġa urduruvirelüm! Ve andan seni daḫi devlet ü iḳbāl ile var git Malādiyye'de ucbeglügin sürügör."

Faḫrüddīn Pervāne dīvān-ı hümāyūnı cem' ḳıldı. Gelesi ḳutlu ayna gün menşūruñ taṣdīḳi üçün ḳarār buldı.

Münāza'a-kerden-i 'Ulemā-i şehr-i Ḳonya der-bāre-i 'Alī İlġāzī'nüñ Ucbeglügi

Ammā velākin Ḳonya'nuñ sünnī 'ulemāları feryādların yidi ḳat āsumāne fevvārelendürüp Ḳonya çārşū bāzārında münādīlere ancılayın nidālar çekdürürler idi kim münādīlerüñ āvāzı 'arş-ı a'lānuñ dibin deler olmış idi. Şöyle dirler idi: "...Şol 'Alī b. Alpsungur b. Alp b. Arslan bizden olubilmez. Zīrā ki Faḫrüddīn Pervāne'nüñ düdügin çalar. Daḫi anuñ göçer evin biner. Ol düdük daḫi ol göçer ev daḫi bize żarardur. Ne üçün diyü su'āl olınsa ancılayın cuvāb eyidevüz: "Şarḳuñ ucından, İrān-zemīn üzre türemişdür, ya'nī kim 'Acemdür, 'Acemīdür. 'Acem 'Alī laḳabı birle mülaḳḳabdurur. Ne'ūẕü bi'llāh Şi'īdürür. Ya'nī buçuḳ aḳçe itmez. Dīn ü Devlete żararı deger. Sulṭānumuza lāyıḳ degüldürür." dirler idi.

Müdāḫele-kerden-i Faḫrüddīn Pervāne b. 'Abdu'l-ḥalīm b. Meḥemmed der-maṣlaḥat-i Ucbeglügi-yi 'Alī İlġāzī

Faḫrüddīn Pervāne cömerd ve cuvānmerd bir ulu gişi-zāde idi. Dutduġın ṣoñına degin sımsıḳı daş gibi dutar idi. Ve daḫi Diyār-ı Rūm Türkīcesinde 'dutmaḳ' maṣdarınuñ zebān-i Farisīcede dāşten olduġın cümle 'ālemdin yaḫşıraḳ bilür idi. Mekārim-i eḫlāḳı anca ulu idi. Bilesince gezdürdügi il yazıcıları divit, ḳalem, kāġıḍ elde her dā'im Faḫrüddīn Pervāne'yi gözedürler idi. Ḳaçan kim Faḫrüddīn Pervāne anlara "yaz" dir idi, anlar daḫi hemān dem "taḥrīr kerden" eylerler idi, hīç zamān "bahār" anlamazlar idi. Anca zeyrek kātibler idiler.

Bugün il yazıcıları Faḫrüddīn Pervāne'nüñ yüzinden añlarlar idi kim bugünki gün anlaruñ günidür pençe düzmek, ḫaṭ çekmek ya'nī ki 'arīza düzmek ma'rifetlerin göstermek üçün. Nitekim Faḫrüddīn Pervāne eyitdi: "Ḳurbān olduğum il yazıcılarum benüm, biti yazma günidür bugün! Hemān başlayasız: YAZ!" didi. Andan il yazıcıları uzun bir Ucbeglügi menşūrı yazdılar; Faḫrüddīn Pervāne'ye virdiler. Ol daḫi menşūrı alup Sulṭān ḫiḍmetine vardı. Varmasına vardı ammā, görelüm neler oldı:

Sulṭān Keykāvus ḳaşlarıñ dügümlemiş idi. Yanında menḫūs ve mülevves İlḫānīlerüñ Bebr-i bī-Ebr nām nābekār vālīsi olur idi. Sulṭān ağzın debredüp bir gelecücük daḫi dimedi. Faḫrüddīn Pervāne ḥāl nicelügin oluḳsahhat bildi. Gendüzine dir idi: "...Ḳonya sünnīleri şol la'netullāh vālīyi arḳalarına almışlar. Ol daḫi sulṭānumuzı ḳīl u ḳāl zehri birle ağulamış!" Ḥāl ne idügin gören vālī-yi la'netullāh daḫi gendüzine şöyle dir idi: "Faḫrüddīn Pervāne şimdikiḥālde ġısdurdum seni ḳapana. Bizüm düdügümüz ötdürmeyen, senüñ düdügüñ ötdüren Ecem Eli ('Alī İlġāzī dimek ister) daḫi depelenesidür!" Tebessümāt-i şeyṭāniyye birle el etek öpüp sulṭān ḫiḍmetinden ḳıçın ḳıçın uzaḳlaşdı, ḳapuyı ayağın depüp daşra çıḳdı.

Andan sulṭān eyitdi: "Pervānem, şol 'Alī İlġāzī dirler, kimdürür? Ḳanden gelür, ḳancaru varur?" Faḫrüddīn Pervāne ağzın debretmelü oldı ammā velākin sulṭān ḫaylī ġażablanmış idi. Dolu yağmur misillü ḥükümlerin Faḫrüddīn Pervāne'nüñ yüzine yağdurdı: "... Ucbeglügine yaramaz gişidürür. Tīz anuñ maṣlaḥatın görgil!Ḥaḳḳından gel! Tasıñ darağın ve daḫi āl ü 'ayāl yarağın düzüp daşra gezsün!"

Der-Aḥvāl-i Vālī-yi İlḫānī be-nām-i Bebr-i bī-Ebr La'netu'llāhi 'aleyhi

Rāvīler eydürler kim ol vālī Bebr-i Bī-Ebr ki Dürk dilinde "bulutsuz, ya'nī bereketsiz cānver" dimek olur, aṣlen ağavāt-i Ekrāddan olur idi. Bir rivāyetde daḫi getürmişler idi kim ol mel'ūnuñ ecdādınuñ ecdādı Kāşġār'da Ḫāḳānīlerüñ ulu ḫāḳānlarınuñ itlerinüñ ḳayışın dutarlar imiş; ol ecilden anlara Segbān-i Ḳaraḫānīler dirler imiş. Dürk dilinde Ulu Ḫānlularuñ it sürücileri dimek olur. Vallāhu a'lem bi'ṣ-ṣevāb!

Uşda ol vālī-yi bī-velī bizüm nāzük 'Alī İlġāzī bin Alpsungur bin Alp bin Arslan'uñ düşmān-ı bī-amānı idi. Ḳonya Sulṭīnını ḳomaz idi kim meẕkūr nāzük 'Alī İlġāzī'nüñ Malādiyye Ucbeglügi menşūrın taṣdīḳ eyleye.

Der Beyān-ı āl-kerden-i Faḫrüddīn Pervāne –dāme ʿizzuhu– der-bāre-i taṣdīḳ-şüden-i menşūr-i Ucbeglügi-yi ʿAlī İlġāzī –dāme ʿömruhu–

Ya'nī dimek olur kim Faḫrüddīn Pervāne neçe bir nāzük al, ḫīle düzdi kim ol al ile laʿnetullāh vālī Bebr-i bī-Ebr'i kenef-i eknāf eyleye; āḫır Ḳonya Sulṭānı nāzük 'Alī İlġāzī'nüñ menşūrın taṣdīḳlaya. Anı beyān ider.

Biz imdi geldük bu yañadan yana Faḫrüddīn Pervāne'ye... Ḳaçan sulṭān ġażablanmış idi, Faḫrüddīn Pervāne bir başḳaca baḥs̱ açup gelecüleri maġribdin maşriḳa evürüp çevürdi ve daḫi eyitdi: "Belī sulṭānum, ġam meḫor; ġam u ġuṣṣa yime! Bāl yi, şāḍimānlıḳ yi! Ben ol melʿūn 'Alī İlġāzī'nüñ ḥaḳḳındın gelürin...

Laṭīfe: Rāvī eydür: Bī-çāre Faḫrüddīn Pervāne anca nā-becā gelecüleri dir iken içi ḳan aġlar idi; ammā velākin başḳaca bir çāresi yoġidi!

...Sulṭānum, dāye-i bā-ġāyeñüz İstanbul Teküri Bālī Alaḳuş -ḫatamallāhu 'avāḳıbehu bi'l-ḫayr-dan biti vāṣıl oldı. Sizi göresi gelmiş, sizi görmelü olmış. Her dāyim dir imiş: 'Benüm nāzük yigenüm ḳandedür? Ben Sulṭān yigenümi sensedüm' dir imiş ve diyār-i Rūm şuʿarāsına imrenüp perīşān beyitler düzer imiş. Şol perākende beyitleri her dāyim vird-i zebān itmiş daḫi bunları ḳalʿa-i İstanbul üzere oturup deryāya ḳarşu göz yaşların aḳıdu aḳıdu oḳır imiş:

Fürḳatüñdin oda yandum veh ki cānum sensedüm
Bu firāḳı vaṣla degşür gel ki ḫānum sensedüm

Bunca vaḳt oldı ṭapuñdan k'oldı nāçār ayrılıḳ
Ḥaḳḳ bilür iy ḥüsnʿilinüñ pāẕişāhı sensedüm

N'ola bir gün sen daḫi Tañrıña baḳup benseseñ
Gülsemiş bülbülleyin iy gülsitānum sensedüm

Ḫiẕmetüñe biti yazdum virbidüm cānum bile
Bitinüñ içi ṭoludur armaġanum sensedüm

Sen Bālī Alaḳuş dāyeñ şiʿrine baḳ kim ḫoşdurur
Oḳıycaḳ bilesin budur beyānum sensedüm

...İstanbul'uñ bād-i hevāsı siz Sulṭānum üçün ḫaylī yaḫşiraḳdurur. Varup dāyeñüz Tekür birle ḥasretlük gideresiz ve daḫi İstanbul'da bir dem nāzük bedenüñüze istirāḥat degüresiz. Ammā velākin ben öñdin yol tedārikin ve yol yaraġın görmeklik üçün İstanbul'a varayın Tekürüñ sarāy baḫçasında

otaġ-i hümāyūn ḳurdurayın; siz sulṭānum arḳadan gelende zaḥmet çekmeyesiz!" didi. Daḫi şol münāsebetle bir al düzer idi ki 'Alī İlġāzī'yi şol doñuz ṣūretlü itden bedter vālī Bebr-i bī-Ebr'üñ belā elinden āzād ide. Andan Ḳonya ehālīsinüñ göñlin, 'Alī İlġāzī'din yaña döndürüvire ki Ucbeglük menşūrın sulṭāndan alıvire!

Faḫrüddīn Pervāne gendüzine şuncılayın dir idi: "İndi görelüm, iy Ulu Ḫāḳānlularuñ it sürücisi, iy doñuz ṣūretlü itden bedter Tātār-i bī-'ārlaruñ ayaḳ yalayıcısı, senüñ al u ḫīleñ mi yaḫşiraḳdurur yoḫsa benüm al ü ḫīlem mi, görelüm!"

Hemāndem, Faḫrüddīn Pervāne kenef-i eknāfa daḫi ancılayın āl-ālūde gelecüler yaydı. Ol gelecüler şol idi: "...Faḫrüddīn Pervāne Ḳonya aşarı kenār gezer olmış! Tā İstanbul'a Tekür sarāyına varmalu olmış. Şāhzāde adaları dimekle ma'rūf adalaruñ leb-i deryāsında şināverlük ḳılup Būz-i pür-rīz nām ḫoş-menāẓir dengiz yaylaḳında süciler içüp ṣāẕimānluḳlar eylemeklüge imrenür imiş..." diyü.

Ol āl-ālūde gelecüleri işiden Ḳonya ehālīsi, ḥayret barmaġın dehānları içre soḳup; aġızları içre giren nesnenüñ ne idügin bilümeyüp hart hart diyü barmaḳların ısırdılar. Anca ḥayret girdābına ġarḳ olmışlar idi. ...

Dirler idi kim:

"...Vay anam, atam vay! Dimek ola mı ki şol 'Alī İlġāzī Faḫrüddīn Pervāne'nüñ düdügin öttürübilmez imiş? Anuñ göçer evin binmez imiş? Eyle olsa ne üçün kenār gezsün Faḫrüddīn Pervāne tamm fuḳarā 'Alī İlġāzī'nüñ Ucbeglügi işi bişürülüp ḳotarılanda ne üçüñ daġlar aşarı, İstanbul naru gitsün, degül mi ya?! Vay ḫā'in Pervāne, vay gidinüñ döli Faḫrüddīn Pervāne! Vah bī-çāre 'Alī İlġāzī! Vah bī-'ilāc u bī-mu'ālece Malādiyye Ucbegi 'Alī İlġāzī!.." diyü çıġruşurlar idi. Ve daḫi yine dirler idi: "Ne'ūzu bi'llāh, Ḥafaẓana'llāh, bī-çāre vü bī-güneh 'Alī'nüñ ḳanın alup cānın çıḳara yazdu'!" diyü aġlaşurlar idi. Böyle aġızlaşu, aġlaşu ve daḫi çıġruşu Sulṭān Keykāvus sarāyınuñ dervāzesine dayandılar. Sulṭān ḫiḍmetin isteyü içre ḫabar saldılar ve eyitdiler: "Tīzcek ayaḳ dīvānı istemelü olduḳ. Duru bilmezüz; ulu yazuḳlar, kebāyir yazuḳlar işleye yazar olduḳ! 'Alī İlġāzī bizüm öz evlādumuzdurur, anuñ bī-günehlügi müsellemdürür. Anuñ Malādiyye Ucbeglügi menşūrın tīzcek taṣdīḳ ḳılıvirsün Sulṭānumuz, anı ṭaleb iderüz!" didiler.

Günlerden ayna gün ya'nī cum'a idi. Sulṭān Keykāvus Ḳonya ehālīsinüñ bu telāşın añlayubilmedi amma artuḳraḳ fikretmeyin dīvānın topladı, 'Alī İlġāzī'nüñ Ucbeglügi menşūrın taṣdīḳ ḳıldı.

Fırlatmaḳ-kerden-i şādimānlıḳ küllāhı ez şeref-i ʿAlī İlġāzī ve Taʿaccüb-kerden-i Ehālī-yi Ḳonya ve ʿāḳıbet-i īşān ve aḥvāl-i Faḫrüddīn Pervāne –dāme ʿizzuhu–

Ḳonya ehālīsi şaşduġın ve anlaruñ ʿāḳıbetlerin nice olduġın beyān ider. Ve daḫi Faḫrüddīn Pervāne'nüñ aḥvāli nice oldı; anı beyān ḳılur.

ʿAlī İlġāzī Malāddiyye Ucbeglügi menşūrın ḳoynına ḳoyup şādimānlıḳ küllāhıñ semāya atdı ve ol küllāh gök yüzin dibin dele yazdı kim anca ıraḳlara fevvārelenmiş idi.

Bu yañadan ol İlḫānī vālī Bebr-i Bī-Ebr' Ḳonya ehālīsin cemʿ ḳılup ancılayın avazlanur idi: "Bre aḥmaḳlar, bre ḥamāḳat ustaları nittiñiz, nişlediñiz de ʿAlī İlġāzī'nüñ Malādiyye Ucbeglügi menşūrın taṣdīḳ ḳıldurduñuz?" Ḳonya ehālīsinden bir ʿaḳl-ı evvel ebleh, dehānın açup anca gelecüledi: "Görmedüñüz mi şol ʿAlī İlġāzī'nüñ bī-güneh ve yazuḳsuz olduġın? Meger Faḫrüddīn Pervāne'nüñ ḫāṣ ādemi degül imiş! Eger olsa idi Faḫrüddīn Pervāne hīç anı terk ider mi idi? Baḳa göresiz imdi. Faḫrüddīn Pervāne Ḳonya aşarı kenār gezer, soluġın tā İstanbul Teküri sarāyında almışdurur!"

Vālī-yi laʿīn sırıtdı ve eyitdi: "Bre aḥmaḳ, Faḫrüddīn Pervāne imdi ḳandedürür bilür misin? Faḫrüddīn Pervāne hīç kenār gezmez. İstanbul Teküri sarāyına daḫi varmaz!" "Ya ḳandedürür? Ḳonya içre ʿalā melā'in-nās nice gumm şude olmışdur?" diyü su'āl olınanda eydür: "Bre cehānuñ tummden aḥmaḳ maḫlūḳātı, Faḫrüddīn Pervāne indi Ḳonya'nuñ İrem bāġlarında keyfin gözedeyörür. Dimek olur kim gendü barmaġın debretmeksüzin ol āl-ālūde gelecüler birle size duzaḳ ḳurdı. Siz daḫi ol duzaġa düşdüñüz gümmm diyü, eyle mi?"

Andan Ḳonya ehālīsi bu defʿa yana ikileyin ḥayret barmaġın dehānlarına dıḳdılar. Ḥattā baʿżılar ḥayretüñ ʿaẓametinden işāret barmaḳların kökinden ıssırup aġızların ḳan revān içinde ḳodılar. Zīrā ʿAlī İlġāzī, muṣaddaḳ Ucbeglügi menşūrı ḳoynında "atı alan İrem bāġların aşdı" kelām-ı kibār feḥvāsınca Malādiyye yolın dutmış idi.

Öte yañadan ẕü-zeyrek vālī-yi laʿīn daḫi duzaġa düşmiş idi. Zīrā kim anuñ İrem bāġlarında gördügi gişi-zāde Faḫrüddīn Pervāne olmayın, anuñ Ḳāf daġınuñ ardındaḳı Seyfelmülūk nām emmī-zādesindin taʿlīm itdügi cāzūlıḳ fennin düzdügi gendüzinüñ beñdeşi Faḫrüddīn Pervāne-i dīger idi. Ḥaḳīḳī Faḫrüddīn Pervāne ise, İstanbul Teküri Bālī Alaḳuş nezdinde Ḳonya Sulṭānınuñ ilçisi olaraḳdın vāṣıl olmış idi. Ḳadīmdin dūstı İstanbul'uñ ulu sübaşısı Bernardinos Luvianos birle Buz-i pür-rīz nām sevāḥil deñizi yaylaḳında ṣafālar süreyörür idi ve daḫi Bernardinos anı yarındası gün yondlar yazısına daʿvet ḳılur idi kim aña kefere *Hay büt aramaz* diyü mine'l-ġarāyib bir ad virmiş idi.

Da‘vet-kerden-i Bernardinos Luvianos ki sübaşi-yi İstanbul būd, Faḫrüd-dīn Pervāne -dāme ‘izzuhurā- ve ez-evlād-ı Sulṭān ‘İzzeddīn Keykāvus bin Keyḫusrev -i‘āda’llāhu salṭanatehu- Būy-i Dil Ḫātūnrā ve Aybeg Ḫātūnrā ve Şāhzāde Meḥemmed Çavuşī bin Keykāvusrā be-Yondlar yazısı ki ūrā küffār Hay büt aramaz tesmiye kerdend.

Ya‘nī anı beyān ider kim Bernardinos Luvianos Faḫrüddīn Pervāne’yi, evlād-ı Sulṭān’dan Būy-i Dil Ḫātūn’ı, Aybeg Ḫātūn’ı daḫi Şāhzāde Meḥemmed Çavuşī’yi Yondlar yazısındaḳi şādimānlıḳlara nice da‘vet itdi anı beyān ider.

…taḥrīren fī sene altı yüz seksen yond yılı
be-bāġ-ı İrem
bu nüsḫa-i şerīfüñ düzgücisi ve yazıcısı İlyās b. İbrāhīm
b. Ramazān b. Burunsuzdurur.
Tañrı Te‘ālā cümlesinüñ ve daḫi cümlemüzüñ
yazuḳların yarlıġayu vire,
ve daḫi Tañrı Te‘ālā Sulṭānumuz ‘İzzeddīn Keykāvus’a
tāc u tāḫtın girü virü vire,
āmin yā Mu‘īn

Risâlemiz bu bölüm ile yani bir davetiye ile devam ediyor. Bu başlıkdan anlaşıldığına göre İzzeddîn Keykâvus Konya tahtını terke mecbur olmuş, âilesiyle birlikte dayısı Bizans imparatoruna sığınmıştır. Metnimiz imparatoru Bali Alakuş diye adlandırıyor ki Paleologos’dan bozulmuş olmalı... Metnimizin devâmını bir başka münâsebete bırakalım.

Mehmed oğlu Abdülhalim oğlu Fahreddin Pervane'nin mâceraları –Allah uzun ömürler versin–

Eskiler şöyle anlatırlar: 'Domuz suratlı, itten beter arsız Tatarlar yani Moğollar tâ uzaklardan gelip hükûmet merkezi Konya şehrine saldırdıklarında Fahreddin, eski devirlerdeki Oğuz töresi uyarınca Selçuk Sultanı İzzettin Keykâvus'un devlet işlerini idare ediyordu.

Bu işte o kadar becerikliydi ki zamanın ağzı güzel lâf yapanları yani lâf ebeleri şöyle derlerdi: "İşte sana bir ikinci Dedem Korkut!" Yani ki devleti öylesine idare eder idi Fahreddin Pervane.

Günler, haftalar, aylar birbirini kovalayıp geçip gittiler. Gitmesine gittiler amma Fahreddin Pervane tedbirini almıştı önden. Yani ki kendisinden sonra yerini almaya gerçekten lâyık bir adamını yetiştirip kotarmıştı.

Ve devlet işlerini yürütmeyi becerebilecek olan bu adamın adı Ali İlgazi idi. Amma unvanları ve lakapları başkaydı, uzun idi: Arslan oğlu Alp oğlu Alpsungur oğlu Ali İlgazi.[1] Ali İlgazi bin Arslan aslen Danişmentlilerden olup gençliğinde babası onu, Konya'da devletin direği, Selçuklu hanedanının devlet işlerini yürüten, Dedem Korkut gibi ünü dört bir yana yayılmış olan Fahreddin Pervane'nin eşiğine atıvermişti. Niye? Selçuk hanedanının ilini ve töresini ayakta tutabilme sanatını öğrensin diye. Niye? Devlet işlerinin nasıl çekip çevrileceğini bir güzel bellesin diye.

Genç Ali İlgazi, Fahreddin Pervane'nin kürsüsünün önünde diz çöküp oturdu. Eskilerin dediği gibi 'diz kırdı' amma hiç bir vakit, hiç bir şekilde 'pot kırmadı'. Çünkü akıllıydı, uslu idi. Dünyada daha nice nice güzel vasıflar varsa, bütün bunları hocası Fahreddin Pervane çömezi İlgazi için ayırt etmiş, bir kenara koymuş idi. Hiç bir kimse bunları Fahreddin Pervane'nin izni olmadan, Ali'den başka birisi için kullanamazdı. Hatta Ali İlgazi ortalıkta dolandığında 'Alim de Alim' derdi de bir başka kelâm çıkmazdı ağzından. Böylesine düşkün idi ona. Ali İlgazi'nin bunlardan başka marifetleri de vardı. Hattatların biyografi kitaplarında şöyle yazarlar: Ali İlgazi hat ilminin tâ tepesine çıkmış yani 'hatt'ın öbür yakasına ulaşmıştı. Yani diyar-ı Rum yaylasının yani Anadolu'nun göz nuru olan bu genç, Yakut-ı Müstasimî'den[2] icâzet almış idi.

Bir gün domuz suratlılar, itten beterler yani arsız Tatarlar yani Moğollar Bağdat şehrini talan edip yeryüzünün halifesini şehit ettiklerinde üstadı Yakut, Bağdat'ın ulu cami minaresinin şerefesinde bir *Kur'anı Kerim* yazarken Ali İlgazi, üstadının divitini tutuyordu. Bu yüzden işte hattatlık icâzetinin dibinde şöyle bir derkenar hala okunmaktadır: Hattat Ali İlgazi, Yakut-ı Müstasimî'nin divitdarı – ketebehü Yakut.

Günlerden bir gün Malatya uç vilâyetinden bir mektup geldi, okudular. İçindeki bir kara haber imiş: Malatya'nın uç beyi olan Ali İlgazi'nin babası Arslan oğlu Alp oğlu Alpsungur, oğluna hiç haber vermeden öbür dünyaya göçüvermiş, yani rahmetlik olmuş.

[1] Gerçek hayatta meşhur hattat Ali Alparslan.

[2] Bu dönemin meşhur hattatı.

Ali İlgazi, eski Oğuz töresine göre babasının mâtemini tuttu. Yedi gün sonra velinimeti olan üstadı Fahreddin Pervane dedi ki 'Ey oğul, atalarımız ne güzel demişler, ne iyi etmişler: –Ölen ölür kalan sağlar ve dahi Malatya uç beyliği bizimdir! Gam yeme, neş'e ye! şimdi bizim yapacağımız şey hemen senin için bir Malatya uçbeyliği beratı düzdürmek olsun.[3] Bunu sultanımız Keyhüsrev oğlu İzzettin Keykâvus'a arzedelim, sonra gidelim sultanımızın hümayununda[4] tasdik ettirelim yani beratın tepesine al damga vurduralım. Ve bundan sonra sen de kalkar gidersin, Malatya uçbeyliğini eline alırsın, orada hüküm sürersin.'

Fahreddin Pervane, divan-i hümayunu topladı. İlk gelen cuma günü beratın tasdiki kararlaştırıldı.

Ali İlgazi'nin uçbeyliği konusunda Konya şehri ulemasının çatışmaları

Fakat Konya'da sünnî ulemanın feryatları yedi kat gök yüzüne çıkmıştı. Bu ulema Konya çarşısında tellallar bağırtıyor ve tellalların çığırışları arşın dibini deliyordu sanki. şöyle bağırıyordu münâdiler "...Arslan oğlu Alp oğlu Alpsungur oğlu Ali bizden olamaz. Çünkü Fahreddin Pervane'nin düdüğünü çalar, üstelik onun göçer evinde yani tekerlekli çadırında kalmaktadır. Hem bu düdük hem bu tekerlekli çadır bize zarardır. Niçin diye sorarsanız, buna cevabımız şudur: 'şarkın ucundan, İran'dan türemiştir. Yani ki Acemdir. Acem Ali lakabıyla lakaplanmıştır. Allah korusun şiîdir. Yani buçuk akçe etmez. Dine devlete zarar verir; sultanımıza lâyık değildir..."

Fahreddin Pervane'nin Ali İlgazi'nin uçbeyliği işine müdahelesi

Fahreddin Pervane, eli açık, mert ve büyük bir asilzâde idi. Tuttuğunu sonuna kadar taş gibi, sımsıkı tutardı. Ve hatta Rum diyarı Türkçesinde 'durmak' masdarının Farisicede 'daşten' olduğunu herkesten daha iyi bilirdi. Ahlâkî özellikleri de o kadar çoktu.

Daima beraberinde bulundurduğu divan kâtipleri divit, kamış kalem, kâğıt elde her an Fahreddin Pervane'yi gözetirlerdi. Fahreddin Pervane onlara 'yaz!' emrini verince onlar da hemen 'yazmak' masdarını uygularlardı; hiç bir zaman bunu bahar mevsimiyle karıştırmazlardı. Böylesine zeki ve akıllı kâtiplerdi bunlar.

Bugün divan kâtipleri Fahreddin Pervane'nin yüzünden anlıyorlardı ki bugün onların günüdür; pençe düzmek, hat çekmek yani dilekçe yazmadaki marifetlerini gösterecekleri gündür. Nitekim Fahreddin Pervane onlara şöyle seslendi: "Kurban olduğum divan kâtiplerim benim, ferman düzme günüdür bugün. Derhal başlayın: 'Yaz!' dedi. Bunun üzerine divan kâtiple-

[3] Burada söz konusu olan şey, ilgili şahsın doçentliğidir.

[4] Profesörler Kurulu.

ri uzun bir uçbeyliği beratı yazdılar, Fahreddin Pervane'ye uzattılar. O da beratı alıp sultanın huzuruna çıktı. Huzuruna çıkmasına çıktı ama bakalım neler oldu huzurda.

Sultan Keykâvus kaşlarını çatmıştı. Yanında çirkin ve olmayacak işlere bulaşmış Bebr-i bî-Ebr adındaki İlhanlıların hâyin vâlisi vardı. Sultan ağzını açıp bir şey demiyordu. Fahreddin Pervane durumu hemen anladı, kendi kendine dedi ki "...Demek ki Konya sünnîleri bu Allah'ın belâsı vâliyi arkalarına almışlar. Bu da dedikodu zehriyle sultanımızı zehirlemiş." Durumu farkeden lânet vâli de kendi kendine şöyle söylüyordu: "Fahreddin Pervane, şimdi seni kapana kıstırdım. Bizim düdüğümüzü öttürmeyen, senin düdüğünü öttüren Ecem Eli (Ali İlgazi'yi kastediyor) artık öldürülecektir." Bunun üzerine vâli şeytanî gülüşleriyle el etek öpüp sultanın huzurundan kıçın kıçın çekildi, kapıyı ayağının tersiyle tekmeleyip dışarı çıktı.

Bunun üzerine sultan söze başladı: "Pervanem, şu Ali İlgazi dedikleri kimdir? Nerden gelir nereye gider?" Fahreddin Pervane ağzını açıp bir şeyler söyleyecek oldu, ama sultan o kadar gazaba gelmişti ki konuşmasına fırsat vermeden her bir hükmünü dolu gibi Fahreddin Pervane'nin yüzüne yağdırdı: "...Uçbeyliğine lâyık değildir! Derhal ilişkisini kes at, tasını tarağını toplasın, çoluğunu çocuğunu toparlayıp defolup gitsin!"

Bebr-i bî ebr adlı Allah'ın belası İlhanî vâlisinin durumu hakkında

Eskiler derler ki bu vâlinin adı Türk dilinde 'bulutsuz' yani 'bereketsiz canavar' demek olurmuş. Bu adam aslında Kürt ağalarından imiş. Bir başka rivayete göre ise dedesinin dedeleri Kaşgar'da Hakanîler sülâlesinden büyük hükümdarların av köpeklerini tasmalarından tutup gezdirirlermiş. Bu yüzden onlara Segban-i Karahanîler derlermiş. Türk dilinde buna 'Ulu Hanluların köpek bakıcıları' derler.

İşte bu evliya çarpmış vâli bizim kibar ve nâzik Ali İlgazi'nin amansız bir düşmanı idi. Bu yüzden de Konya sultanına, Ali İlgazi'nin Malatya uçbeyliği beratını tasdik ettirmiyordu.

Ali İlgazi'nin uçbeyliği beratının tasdiki konusunda Fahreddin Pervane'nin bir düzen kurması hakkında

Yani demek olur ki Fahreddin Pervane -parlaklığı devamlı olsun- nasıl bir yol, nasıl bir hile buldu da bununla o Allah'ın belâsı vâli Bereketsiz Canavar'ı bertaraf edebildi ve sonunda Konya sultanına, Ali İlgazi'nin -ömrü çok olsun- uçbeyliği beratını tasdik ettirebildi.

Ama önce biz gelelim Fahreddin Pervane'ye. Sultan'ın gazaplandığını

gören Fahreddin Pervane bir başka konuya geçti yani lafları hemen batıdan doğuya döndürüp evirdi çevirdi sonunda şöyle konuştu: "Evet sultanım, gam yeme sen, bal ye sen, neş'e ve sevinç ye sen. Ben o namussuz Ali İlgazi'nin hakkından gelirim."

Fıkra: Hikâyeci der ki: Bu yersiz, tatsız tuzsuz lâfları söylerken zavallı Fahreddin Pervane'nin içi kan ağlıyordu, ama başkaca yapacak bir şeyi yoktu o anda.

Sözlerini şöyle sürdürdü: "...Sultanım, Dayınız[5] Bizans İmparatoru, hayatta bir amacı olan Bali Alakuş'tan –Allah son nefeste âkibetini hayra çevirsin–[6] bir mektup geldi. Sizi özlemiş. Her zaman dermiş: "Benim efendi yeğenim nerelerdedir? Ben sultan yeğenimi özledim" der imiş ve Anadolu şairlerinin şiirlerine imrenip dağınık, bölük pörçük beyitler düzermiş. Aşağıdaki dağınık beyitleri diline dolamış; İstanbul surları üstüne çıkıp oturur, denize karşı göz yaşlarını döke döke okurmuş.[7] "...İstanbul'un havası siz sultanıma çok iyi gelecektir. Varıp dayınız imparator hazretleriyle bir süre hasretlik giderseniz, hem İstanbul'da istirahat buyursanız ne kadar iyi olur. Ama ben derim ki ben önden gideyim, İstanbul yolculuğunuz için hazırlıkları yapayım; İstanbul'a varayım, imparatorun saray bahçesinde otağ-ı hümayunu kurdurayım ki sultanım arkadan gelince zahmet çekmemiş olur" dedi.

Bu münasebetle öyle bir düzen düzmüş idi ki bununla Ali İlgazi'yi domuz suratlı, itden beter vâli 'Bereketsiz Canavar'ın belâsından kurtarmak ve bundan sonra da Konya halkının düşüncelerini Ali İlgazi'den yana döndürmek istiyordu. Arkadan uçbeylik beratını tasdikten geçirmek kolay olacaktı.

Fahreddin Pervane, kendi kendine mırıldanıyordu: "...şimdi görelim, ey Hakanîlerin it bakıcısı, ey domuz suratlı, itten beter edepsiz Tatarların yani Moğolların ayak yalayıcısı, senin düzenlerin mi daha iyidir, yoksa benimkiler mi? Görelim bakalım."

Bunun üzerine hemen Fahreddin Pervane dört bir yana yalan dolan haberler, düzme lâflar yaymış. Bu uyduruk lakırdılar şöyleymiş: "...Fahreddin Pervane Konya dışına çıkmış. Tâ İstanbul'a Bizans imparatorunun sarayına varmış. Şehzade adaları diye bilinen adaların lebi deryasında yüzüyor, Būz-i pür-rīz yani Bosphorus diye bilinen semtin hoş manzaralı deniz yalılarında nefis şaraplar yudumlayıp gününü gün ediyormuş..." Ortalıkta dolandırdığı rivayetler işte böyleymiş Fahreddin Pervane'nin. Bu düzme lâfları işiten Konya halkı yutmuş bunları tabii. Hatta hayrete düşüp hayret parmağını ağızlarına sokmuşlar ve ağızlarından içeri giren nesnenin ne idüğini hatırlamadıklarından hart diye parmaklarını ısırıvermişler, böylesine apışıp kalmışlardı bu düzme haberler karşısında.

Konya halkı şimdi diyormuş ki "...Vay anasını vay babasını bee... şimdi demek oluyor ki bu Ali İlgazi, Fahreddin Pervane'nin düdüğünü öttürmüyormuş, onun tekerlekli çadırına girmez imiş he mi? Aksi halde niye çıkıp gitsin Fahreddin Pervane, tam fukara Ali İlgazi'nin uçbeyliği pişirilip kotarılacağı sırada niye bırakıp gitsin, dağı taşı aşıp İstanbullara kadar uzansın,

[5] Gerçekten Bizans İmparatoru, Konya Sultanı İzzeddin Keykâvus'un dayısı idi: Michael Paleologos. Metnimizde Selçuk Türkçesiyle Bali Alakuş.

[6] Osmanlıların gayrimüslim hükümdarlara yazdıkları mektuplarda kullandıkları dua formülüdür.

[7] Buradaki beş beyitlik gazel parçası 15. asırda yaşamış şairlerin gazellerinden seeçilerek meydana getirilmiştir. Bk. 'Ömer b. Mezīd, *Mecmū' atü' n-neẓā' ir*, yayına hazırlayan Prof. Dr. Mustafa Canpolat, Türk Dil Kurumu Yayınları 500, Ankara 1995, 369:1-4-5; 366:2; 367:3. Burada dördüncü beyitte şu değişiklikler yapıldı: *ḥażretüñe* yerine *ḫiḍmetüñe*, *nāme* yerine *biti* yazıldı. Beşinci beyit, mahlas beyiti olduğundan birinci mısrada yapılan değişikliğin, güzel hatırı için, yani Selçuk sultanının dayısının adı olan Bali Alaḳuş'un (‹Paleologos) hatırı için şiirin vezni bu mısrada kurban edilmiştir. Aslı, yani birinci mısra şöyle idi: Sen 'Ömer şi'irini gör kim ḫoş-me'ānīdür bedī'. Bu güzel mısra işte bu yüzden, yani Bali Alakuş yüzünden heba olmuştur. Bu 15. asra ait dört gazelde görülen *sensedüm* "seni özledim" redifi bu şiirlere tarifi imkânsız bir güzellik ve zerafet vermektedir. Meraklılarına okumaları tavsiye olunur.

değil mi ya? Vay hâin Pervane, vay gidinin dölü Fahreddin Pervane! Vah bîçâre Ali İlgazi, vah derdi çok dermanı yok Malatya uçbeyi Ali İlgazi !..." diye hayıflanıp sürdürüyorlarmış lâfı: "...Allah saklasın, Allah korusun, zavallının, zavallı günahsız Ali'nin kanına girip canını çıkarayazdık." Böyle ağlaşıyormuş Konya halkı. Böyle bağıra çığıra dayanmışlar Sultan Keykâvus'un saray kapısına. "Hemen ayak divanı isteriz!" diye içeri haber salmışlar. "...Duracak hâlimiz yoktur, az kalsın büyük günahlar işliyorduk. Ali İlgazi bizim öz evlâdımızdır; suçsuz olduğu belli olmuştur. Onun Malatya uçbeyliğinin beratını hemen sultanımız tasdik etsin, bunu isteriz!" demişler.

Günlerden cuma idi. Sultan İzzettin Keykâvus Konya halkının bu telâşını anlayamadı ama fazla üzerinde durmadı, divanı topladı ve Ali İlgazi'nin uçbeyliği beratını tasdik etti.

Konya halkının şaşkınlığını ve nasıl şapşallaştığını, akibetlerinin nasıl olduğunu beyan eder

Ali İlgazi Malatya uçbeyliği beratını koynuna koydu ve sevinç külâhını öyle bir fırlattı ki külâh az kalsın gök yüzünün dibini deliyordu; öylesine uzaklara fırlatmış idi.

Bu tarafta o melun İlhanlı vâlisi Bereketsiz Canavar Konya halkını toplamış onlara şöyle bağırıyordu: "...Bre ahmaklar, bre aptallık nümuneleri, ne yaptınız, ne işler ettiniz siz de Ali İlgazi'nin Malatya uçbeyliğini tasdik ettirdiniz?" Konya halkından akıllı geçinen bir eblehin, bir salağın teki ağzını açıp şöyle konuştu: "Siz görmediniz mi şu fukara Ali İlgazi'nin günahsız ve suçsuz olduğunu? Meğer Fahreddin Pervane'nin has adamı değilmiş o. Eğer olsaydı Fahreddin Pervane hiç onu terk eder miydi? Baksana işte Fahreddin Pervane Konya dışında dolanır durur. Öyle fırlayıp gitmiş ki soluğu tâ İstanbul'da imparatorun sarayında almış."

Lânetlik vâli sırıttı ve dedi ki "Bre ahmak, Fahreddin Pervane şimdi neeredir bilir misin? Fahreddin Pervane hiç bir yere gitmemiştir, imparatorun sarayına hele hiç uğramamıştır." "Peki ne oldu bu adama? Konya'nın ortasında herkesin gözü önünde nasıl güüüırrımmm diye kaybolup gider?" diye sorulunca onlara şu cevabı vermiş: "Ulan ne ahmak mahlûkattansınız siz, Fahreddin Pervane şimdi Konya'nın İrem bağlarında keyif sürmektedir. Bu demektir ki kendi parmağını dahi oynatmadan yalan dolan sözlerle sizlere bir güzel tuzak kurdu ve sizler de bu tuzağın içine güüırrımm diye düştünüz, he mi?"

Bundan sonra Konya halkı şaşkınlık içinde gene parmaklarını ağızlarına tıktılar. Hatta bazıları düştükleri hayretin azametinden işaret parmaklarını hart diye kökünden ısırıp ağızlarını kan revan içinde bıraktılar. Bu arada Ali İlgazi tasdikten geçmiş uçbeyliği beratı koynunda 'atı alan İrem bağlarını aştı' meşhur vecizesi uyarınca Malatya yolunu tutmuştu.

Öte yandan akıllı geçinen lânetlik vâli de tuzağa düşürülmüştü, hem de feci bir şekilde. Çünkü onun İrem bağlarında gördüğü asilzâde, Fahreddin Pervane değildi, onun Kaf dağının ardındaki Seyfelmülûk adındaki amcazâdesinden öğrendiği büyücülük ilmi sayesinde düzdüğü ve kendisinin bir örneği olan 'diğer bir Fahreddin Pervane' idi. Hakikî Fahreddin Pervane ise Bizans imparatoru Bali Alakuş yani Michael Paleologos nezdinde Konya Sultanının elçisi olarak oraya vâsıl olmuş ve eski dostu Biznas'ın emniyet genel müdürü Bernardinos Luvianos yani Bernard Lewis ile birlikte Būz-i pür-rīz yani Bosphorus adlı deniz kıyısındaki yalılardan birinde keyif çatmakta idi. Hatta Bernardinos onu yarın At Sürüleri Meydanı'na davet etmişti . Buraya hıristiyanlar Hay Büt Aramaz (Hippodromos) gibi acayip bir ad vermişlerdir.

[Davetiye]
Bernardinos Luvianos'un, Fahreddin Pervane'yi, sultan zâdelerden Būy-ı Dil Hatun'u (=Gönül Tekin), Aybeg Hatun'u (=Günay Kut) ve Keykâvus oğlu şehzâde Mehmed Çavuşî'yi (=merhum Mehmed Çavuşoğlu) At Sürüleri Meydanı'ndaki eğlencelere, festivallere davet ettiğini bildirir.

[Ketebe kaydı]
680 senesi At yılında İrem bağlarında
bu şerefli nüshanın müellifi ve müstensihi
Burunsuzoğlu Ramazan oğlu İbrahim oğlu İlyas olup
Yüce Tanrı hepsinin ve hepimizin günahlarını bağışlasın.
Ve bir de Yüce Tanrı,
Sultanımız İzzettin Keykâvus'a
tacını ve tahtını geri alı versin,
Amin ya Muin![8]

[8] Bilindiği gibi 1260 tarihinden sonra İzzettin Keykâvus taht kavgasını Konya'da kaybedince, annesi ve iki şehzadesiyle birlikte dayısı Bizans imparatoruna sığınır. Dört yüz aileden müteşekkil bir Türkmen gurubu Anadolu'dan gizlice Sultanı takip eder. Bir çok maceralardan sonra bunlar bugünkü Dobruca bölgesine yerleştirilirler. Yazıcızade Ali'nin *Selçuknamesi*'nde bu olayla ilgili uzun bir kısım vardır. Bugünkü Gagavuz Türklerinin menşei işte bu olayla ilgilidir: 'Keykâvus Halkı' 13. asırda bölgede fazla müslüman olmadığından hıristiyan +olmuşlar ama dillerini muhafaza etmişlerdir: Gagavuz Türkçesi, bugün Balkanlardaki Türk ağızlarından farklıdır, bugünkü Anadolu ağızlarının devamıdır. Ketebe kaydındaki bu son dua cümlesi işte bu duruma yani tahtını kardeşine kaptıran Sultan İzzettin Keykâvus'un Bizans'a sığınmasına işaret etmektedir.

Viyana'nın Kanuni Sultan Süleyman Tarafından Fethedilmiş Olduğuna Dair Yepyeni Bir Vesika*

Şinasi Tekin
Gönül Alpay Tekin

mâlûmdur senin ilimin ilam istemez
farkeyler anı ol ilimin nüktedânları

A - Sultan Süleyman fermanının transkripsiyonu

Süleyman Şâh bin Selim Şâh el-Muzaffer daima

1. Nişan-i hümayun ve misal-i meymun –enfazahullahu teala ilâ yevmi yubasuna– hükmi oldur ki sahibülilm velkalem, kıdvetülmüdekkikin-i ecdad-i kiramum, Nemçe vilâyetümüz sabık ümera ve eşrafından ve dergah-ı alem-penahum kullarından Enderâs TÎTSÂ –hatemallahu avâkibehu bi'l-hayr– hıdmetlerine, tevki-i refi vasıl olıcak malum ola kim:
2. Şimdikihalde kala-i Bec dizdarlığın talebitmişsin.
3. İmdi bundan şolvakt akdem feth-i kala-i Bec müyesser olmagın, mezkur canıbdagı cümle vilayetler taht-i tasarrufumuzdadur; ol ecilden kala-i Bec dizdarlığın ruzi ve erzani kıldum.
4. Badehu duhter-i pakizemüz Süheyla Sultanı dahı talebitmişsin.
5. Virdük gitti!
6. An şartin kim Ali Beg adı birle adlanasın. [İmdi] vakt fevtitmedin hemandem atabe-i ulyamuza gelesin. At meydanında bir sur-i şahane düzevüz. [Ve dahı] güyegü-yi şahane rütbesin alasın.
7. Ve dahı serasker vezirüm İbrahim paşayı depeledüm. Ol melunun sarayın sen kulum ve Süheyla Sultan şaz olasız diyü mülklige virdüm.
8. Her yaz mevsimin İslambolda geçüresin. Amma kala-i Beci sakın ola ki namerde bırakmayasın. Umur-i Beci bir iki yarar ademe tefviz idesin.
9. İslambolda kalanda cümle alemün hafiz-i kütüplerin sen nazük kulum emrine müheyya kıldum kim asudelikle ilm-i şarkiyyat ve ilm-i tevarih-i ecdad-i kiramuma meşgul olasın.
10. Sen bir kerre atabe-i ulyama gelmelü oldukda, Nemçe vilayetümüzde

* *Tarih ve Toplum*, Cilt 5, Sayı 29 (Mayıs 1986): 13-15.

meşhur-i afak, nev-icad tab u temsil sanatı alat ve avadanlıkların alup ol alat istimalin bilür kimesneleri dahı der-dest idüp bile getüresin.

11. Şöyle bilesin, alamet-i şerif üzre itimad kılasın.

12. Tahriren fi avahir-i rebiyülevvel lisene sitte selasine tisamie.

13. Be-mekam-i Kostantaniyye.

B. Sultan Süleyman fermanının tıpkıbasımı
C. Filolojik ve tarihi izahlar

Tevarihler hep yazar ki "...Kanunî, Viyana'yı muhasara etti ama, şehri almadan geri çekildi..." Bütün tevarihlerin bu konuda yanıldıklarını, yukarıda tam metniyle tıpkıbasımını verdiğimiz vesika günışığı gibi ortaya koymaktadır.

İmdi sual olunur ki "tevarihlere mi inanmak lâzımdır, yoksa bu vesikaya mı?" Biz hulûsu kalple bütün meslektaşlarımıza şunu şuracıkta bildirmek isteriz ki, "...Elbette tevarihlere değil, neşretmekte olduğumuz vesikaya inanmak lazımdır!" Zira bu vesika öyle bir vesikadır ki tepesinde Cihan Padişahının tuğrası, altında da gene aynı Sultanın "teminat" ibaresi mevcuttur: "...Şöyle bilesin alamet-i şerif üzre itimad kılasın" diye... İmdi elbette Sultanın tuğrasına itimat kılmak lâzımdır. Artık tevarihlerin lafı mı olur deyip lafı daha fazla uzatmadan vesikamızı satır-satır konuşturalım.

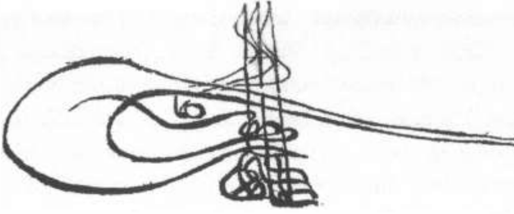
Biz bu vesikayı yani Kanunî Sultan Süleyman'ın bu fermanını yıllar önce keşfetmiş idik, amma bir fırsatını bulup punduna getirip bir türlü neşredememiş idik. Şimdi münasip zaman ve fırsatı bulduk, daha fazla bekletmemek ve dünya tevarihçilerini daha fazla cehalet karanlığında bırakmamak için hemen metnin umumi izahlarına geçiyoruz.

- Ferman hakiki olup öyle sahte falan değildir.
- Dili, bazı eski unsurları havi ise de umumiyetle XV-XVI. asır Osmanlı Divanı dilinin hususiliklerini taşımaktadır.
- Maalesef Bec, yani Viyana kalesinin kesin fetih tarihi verilmemiştir. Fermanın tarihi 936 rebiyülevveli olduğuna göre fetih muhakkak surette, kesinlikle bu tarihten önce vukubulmuş olmalıdır. Nitekim geçenlerde ele geçirdiğimiz "*fetihname-i kala-i Bec sen ey Nemçelü bu sevdadan vazgeç*" adlı bir risalede "feth-i mübin-i kala-i Bec"in tarihi günü gününe görgü şahitleriyle birlikte verilmiştir. Bu son derece önemli risaleyi pek yakında neşredeceğimizi umuyoruz.
- Ferman baştan sona *Enderâs Tîtsâ* adında Nemçeli bir asîlzâdeye hitabetmektedir.

1-2 Enderâs Tîtsâ Bec yani Viyana kalesi dizdarlığını yani kale komutanlığını istemektedir. Sultan bunu verir (**3**).

4 Enderâs bu defa Kanunî'nin Süheylâ adlı kızının desti izdivacını talebetmektedir. Bu, herkesin bildiği gibi imkânsız bir istektir. Amma halkın fermanımız-

da Kanunî bu isteğe nasıl cevap veriyor: "Virdük gitti" (**5**). Bu iki cümlecik, Osmanlı arşivlerinde eşine emsâline rastlanmamış cümleciktir, olur şey değil! Koskoca Cihan Padişahı Enderâs adlı bir kefere kuluna, kızı Süheylâ Sultan'ı "virdük gitti" diyerek teslim etsin? Bunun çok derin bir mânâsı olmalı! Nitekim:
6 Sultan, bu evlenmenin şartı olarak Enderâs Tîtsâ'dan, Ali Beg unvanını takınmasını ister. Düğün At meydanında büyük şenliklerle yapılacaktır. *Sûr*



düz- terimine başka hiçbir yerde rastlayamadık. Ayrıca Enderâs'a *güyegü-yi şahane* unvanı rütbesi verilir, bu terim herhalde son devirlerin *damad-i şehriyarî*'si olmalıdır.

7 Padişah, sadrazamı İbrahim Paşa'yı çoktan *depelemiştir*. Bunun sarayını çeyiz olarak verir. Gene geçenlerde ele geçirdiğimiz "sûr-i şahane bâ söz ü sâz – Süheylâ Sultan maa dizdar-i kala-i Bec Enderâsz" adlı son derece meraklı bir risalede bu düğün uzun uzun anlatılırken şöyle bir zarif "latife"den söz edilir. Latife şöyle: ["Kanunî aydür: Gel berü ey benüm güyegü-yi şahanem Enderâsz, diyüvir bana kim benüm şehzadelerümün sünnet dügüni ki geçen bayramirtesi vukubulmışdur, senünkinden daha yahşirakdur, degül mi?" Enderâsz cevâb eyidür: "Degüldür Sultanum!" Ol cevab Sultana hoş gelmedi, kaşların dügümleyüp pür-hışm bir sesle: "Bre Enderâsz, ol ne dürlü cevabdur? Dimek ister misin kim senün dügünün benümkimden daha yahşirakdur?" - "Belli Sultanum, elbette benüm dügünüm senünkinden daha yahşirakdur!" didi. Ol saat, cümle hazirun epsem oldılar. Sultan cellâd Kara Ali'ye işaret kıldı kim bîçâre Enderâsz'ın boynın ura. Cellâd Kara Ali tedârikin düzüp görende, Sultan bir dahı suâl kıldı: "Bre Enderâsz ne üçündür ol?" Cellâd Kara Ali hançer üşürmedin Enderâsz mübarek dehanın açup eyitdi: "Sultanum elbette benüm dügünüm yahşırakdur senünkinden. Zira senün dügününde kimler varıdı? Şol kimesneler kim bencileyin, ancılayın. Amma velâkin benüm dügünümde Padişâh-i Cihân, Sultan Süleymân vardur, hâzirdur!" Ossahat hazirun bir 'ooohhh' çeküp rahatladı. Cellâd Kara Ali melûnu dahı epsem oldı kaldı. ...Sultana bu cevab hoş gitdi, tebessüm kıldı... Şol Nemçelü Enderâsz Tîtsâ elhak her nesneye elyakdur vesselâm!]

Bu risaleyi de pek yakında neşretme fırsatı bulabileceğimizi umuyoruz. Yegâne nüshası kütüphanemizde bulunan bu yazma eserin taklitlerinden sakınılmalıdır.

9 Padişah bütün kütüpanecileri Enderâs'ın emrine veriyor. Bu suretle Enderâs Tîtsâ namı diğer Ali Beg, ilm-i şarkiyyat ve ilm-i tevarih, hususiyle padişahın ecdadının tevarihi ile meşgul olabilsin.

Fermanın bu 9'uncu bölümünden şu iki mühim netice çıkıyor:

1. Hayatı hakkında pek fazla bir şey bilmediğimiz Enderâs Tîtsâ, sadece başarılı bir ordu-kale komutanı değil, aynı zamanda Ortaşark dillerini bilen 'meşhur-i âfâk' bir allâme olmalıdır.

2. Belli bir kütüpaneden bahsedilmemesi dikkati çekiyor. Biz de, kütüphanecilikle uğraşan ulemâmızın dikkatlerini çekeriz. Herhalde Enderâs 'melun' –maktul paşa sarayında tevarih kitaplarını tedkik edecektir.

10 Yukarıda bir kere daha geçen *Nemçe vilayetümüz* (bkz. No. 1) teriminden anlaşıldığına göre Alamanya ve Avusturya bütünüyle fetholunmuştur. Ancak arşivlerin raflarını ve defatir torbalarını delik deşik ettiğimiz halde Nemçe vilâyetinin tahrir defterlerinin hiçbir izine rastlayamadık. Bundan yani tahrir defteri düzülmemiş olmasından Cermen ehâlisinin tipik - veya gayr-i tipik -

sosyo-ekonomik davranışı neticesini çıkarabilir miyiz? Yani Padişah-i cihanın Cermen asıllı kulları, Memâlik-i mahrûsenin diğer reâyâsından daha mı ahlâklı ve dürüst idiler de *defâtir-i hâkâniyye* düzmeyi lüzumsuz addettiler? Bu konuya, hem yapısalcılık ve hem de *kapısalcılık* açılarından yaklaşımlar eyleyip bunu ona göre arîz amîk tedkîk etmek lâzımdır. Vesselâm!

Bu kısımda kastedilen şey tabiî matbaa âletleridir. Demek padişah matbaacılıkla ilgilenmiştir. Fakat tevarihler bu alâkanın encâmı üzerinde inatla susmakta israr etmektedirler. Acaba bizim Enderâs mı bu emri şahaneyi umursamadı da, matbaa Devlet-i aliyyeye çok sonra girebildi? Bize göre hiç de öyle değil. Zira gene geçenlerde ele geçirdiğimiz bir risalecikteki şu kayıt Enderâs'ın tamamiyle suçsuz olduğunu göstermektedir. Metnin bu konuyla ilgili kısmı şöyle (varak 19b): "...biti basmacılıgı biti yazmacılıgından yigrekdür. En evlâsı elbette biti yaymacılıgıdur kim bu, öngreki ikisinden dogar. Ol umûr şol mucebce olmagın, günlerde bir gün Sultan Süleymân -rahmetulla aleyh- Enderâs nam Nemçelü kulına ısmarladı kim ola namı diğer Ali Beg biti basmacılıgın Memâlik-i Osmaniyyeye getüre. Emmâ velâkin Memâlik-i mahrûsenün kabîh-sûret ulemâsı ve dahı habîs-sîret müderrisîni 'ol Nemçelüdür, küffâr-ı duzah-ı karar tâifesindendür, câhildür. Halbuki bizler musâf-i pîl ü arslanuz, yani ki – kitap, sahife haline getürülmiş kitaplaruz,[1] yani kitap gibi bilgülülerüz' diyü dahı andan artuk nice nice herzeler yimişler ve ol Nemçelünün hıdemât-i vataniyyesine ve dahı hıdemât-i islâmiyyesine kemend atup hançer üşürüp yirinde depelemişlerdür... Bîgüneh Sultan dahı ol canibden engüşt-i hayret ber-dihen ne üçün ol biti basmacılıgı bir dürlü Dersaadete irişümez' diyü gam u gusseler yimekdedür..."

Yazarı ve adı bilinmeyen bu risalenin bir yerinde Enderâs'ın müteâkip hayatı hakkında çok mühim fakat oldukça müphem bazı kayıtlar buluyoruz (varak 20a): "...Bu yanadan ol Nemçelü, kayınatası Padişah-i cihan, Sultan Süleymân Han'ın yüzin bakamaz olup bir vakt pinhan oldı. Dost ve ehibbâsı eyitdiler '...Bre Nemçelü Enderâs, sen bî günehsin. Var git Sultan işigin öp: –Sultanum şol melûnlar şol vechile herzeler yiyüp Sultanum buyruldısın pâyimal idüp ümmeti ve muhammedi biti basmacılıgı nimetlerinden mahrum kılmışlardur! - diyü arzit!' didiler. Emmâ velâkin Enderâs dehanın açup bir kelâm dahı itmedin evlâdu ayâlin kapup müteâkip solugın 'yeni dünyâ' nam derya-aşarı, vahşet diyarı yirde aldı.... Ezincânib tevarihler sebtidüp saptamışlar kim badehu ol Nemçelüye Ferman-i sultanî vasıl olup gendüye Bec kalası arpalık ruzi kılınmış. Vallahu a'lem bissevab!.."

11 "alâmet-i şerif'ten murat tabii ki tuğradır. Ancak okunuşu üzerinde ulemâmız beyninde ihtilâf zuhur etmiştir. Bu ihtilâfâttan biri dikkatimizi çekti, şöyle ki İstanbul Türkiyyat bağının bâğıbânı bunu "alâmet-i şerîfe" biçiminde gramer dişiliğini belirleyerek okumuştur. Halbuku alâmet-i şerîf tabiri bu şekliyle bu yüzyıllarda çok kullanılan bir *guletâ-yi meşhûre*'dir.[2]

[1] Bu bir iktibas olmalıdır, zira tam bu kısımda metnin dili değişivermiştir. Uzun araştırmalar sonunda bu iktibasın menşeini keşfettik: Risalemizin meçhul yazarı her nasılsa *Merzubanname* adlı bir eserden aşırmıştır.

[2] Bu münâsebetle son zamanlarda hazırlanıp pek yakında yetmişiki düvel Turkologlarının reyine takdim edilecek olan *Filologya-Turkologya Kanun-i Esasîsinin* birinci maddesinin sonuncu fıkrasını ilgililerin bilgililerine arzederiz. *Kanun-i Esasî-yi umumî Filologya – ber muceb-i Turkologya*'nın birinci maddesi şöyledir: "... Şöyle biline ve bundan böyle eski mütûnlar ilkin oldukları gibi neşrolunalar. Andan sonra haklarında kelâm idile. Zinhar ve zinhar ilk neşir sırasında mütûnların orasına burasına kalem dürtülmeye. Aksi halde telafîsi gayr-i kaabil-i mümkin sakatlıklara sebebiyyet verilmiş olur!'

Tekür Şehrinde Maḫalle-i Müsülmānānda Medāris Müderrisi Ḫvāce-i Kirāmdan Hakkı Dursun Yıldız –dāme ʿizzuhu– ḳulumuza Nişān-i Hümāyūnumuzdur*

Şinasi Tekin

Bundan öñgdün bir ḥācet-i şāhānemüz ḫabarın uçurmış idük. Ol ḫabar şolidi: Bunca zamāndur yancuğumuzda atlayu, otlayu ve daḫi ġazāya eşe durur Selānik keferesinden Georgiz Dedes nām bir oğlancuğaz var idi. Ol oğlancuğaz henūz dīn-i Muḥammedī bilen müşerref olmamağın, ol mertebeye ḥāżırlıḳ olsun üçün şol diyār-i Rūmuñg dilin yani Dürk dilin öğrenmeklige imreneyorur. Ol sebebdin bir pārecük ḳāġaẕa ʿarīżasın bitiyüp Müsülmān Dürk ʿulūmın taḥṣīl eylemek ḫāhişlemiş idi. Ol zamāndur şol zamāndur ol kefere oğlancuğazı baḥr-i muḥīṭ savāḥilinde oturup deryā ufuḳların gözleyüp ʿhā bögün cuvāb gelesidür?ʾ diyü ümmiẕleyeyorur.

Ol zamān şol zamāndur cevāb gelmemegin biz daḫi eyvān ve daḫi oṭağumuzda bī-ḳarār olmışuzdur.

Şöyle bilesiz vaḳt fevtitmedin[1] hemāndem bir cevāb-nāme düzesiz ve daḫi anı işe yarar ādemler bilen deryā-aşarı yılḳılarumuz üzengisin būsetmeklige ʿazmitdüresiz. Daḫi şöyle bilesiz ʿalāmet-i şerīfümüz üzere iʿtimād ḳılasız.

Taḥrīran fī 14 Cemāẕiyeʾl-āhır 734 erbaʿa s̱elās̱īne sebʿamiʾe

Be-yurd-i Ṭāḳ-i Sī-boru yaʿnī be-yurd-i Brūsa

Ḳoca Ḥiṣār ḳāḍīsı Muṣliḥiddīn ḳulları taṣdīḳ ḳıldı.

Açılamalar

tekür şehri]	Bizans
maḥalle-i müsülmânân]	Müslüman tüccarlar icin Bizans'ın teşkil ettiği mahalle

* Rahmetli Hakkı Dursun Yıldız'a yazılmış bir mektup: Yorgo Dedes ile ilgili.

[1] Nüsha farkı: itmeyin

Tekür şehrinde mahalle-i müsülmānānda
medāris müderrisi
Hāce-i kirāmdan Hakkı Dursun Yıldız - dāme ʿizzuhu -
kulumuza nişān-i hümāyūnumuzdur.

Bundan öngdün bir hācet-i şāhānemüz habarın uçurmış idük. Ol habar şolidi: Bunca zamāndur yancuğumuzda atlayu, otlayu ve dahı ġazaya eşe durur Selānik keferesinden Georgis Dedes nām bir oğlancuğaz var idi. Ol oğlancuğaz henüz dīn-i Muhammedī bilen müşerref olmamağın, ol mertebeye hāzırlık olsun üçün şol diyār-i Rūmung dilin yani Dürk dilin öğrenmeklige imreneyorur. Ol sebebdin bir parecük kāğaza ʿarīzasın bitiyüp Müsülmān Dürk ʿulūmın tahsīl eylemek hāhişlemiş idi. Ol zamāndur şol zamāndur ol kefere oğlancuğazı bahr-i muhīt savāhilinde oturup deryā ufukların gözleyüp 'hā bögün cuvāp gelesidür?' diyü ümmizleyeyorur.

Ol zamān şol zamāndur cevāp gelmemegin biz dahı eyvān ve dahı otağumuzda bī-karār olmışuzdur. *)

Şöyle bilesiz vakt fevtitmedin hemāndem bir cevāp-nāme düzesiz va dahı anı işe yarar ādemler bilen deryā-aşarı yılkılarumuz üzengisin būsetmeklige ʿazmitdüresiz . Dahı şöyle bilesiz ʿalâmet-i şerifümüz üzere iʿtimād kılasız

Tahrīran fī

*) mızıka farkı itmeyin

atlayu otlayu ve dahi ġazâya eşe durur]	atına binmiş sürülerini otlatarak gazaya çıkmakta olan Gayri müslimler gazaya çıkar mı sorusu ulemanın zihnini karıştırmaktadır. Bu soruya bir belge cevap veriyor: Geçenlerde Yenişehir'de Orhan Bey'in çadırının bulunduğu yerde başlatılan arkeolojik kazılarda gün ışığına çıkan buluntular arasında dikkatimizi çeken bir kitap sahifesi var. Bir ilmihal kitabının bir parçasında şu cümleyi okuyoruz: ...Her kim ki Türkmen ķullarumuñ rızķın te'mīn üçün dürişe [savaşır], gendüzi yâ gebr [ateşperest], yâ tersâ [hıristiyan] yâ cuhūd [musevî] ola müsülmânlar bilen dürişe Burada dikkatimizi çeken önemli nokta Orhan Bey'in ġazâ kelimesinden haberinin olmayışıdır.
georgiz dedes]	George (Yorgo) Dedes, Harvard'da *Battalname* üzerine Ş. Tekin ile doktora yapmış ve bugün Londra Üniversitesi'nde profesördür
ḫâhişle-]	istemek
yılķı]	at sürüleri

HÜVE
Yağılıḳ'da Ḳal'a-i Tāḳ-i Sī-boru Dizdārı İlyās Beg bin İbrāhim bin Burunsuzoğlı Ramazān eş-Şehīr be-Yörükān-ı Zamān 'Arablu

Şinasi Tekin

Sözümüz

Kutlu biti –enfaḍaha'llāhu ilā yevmi yub'aṡūne– ḳaleme geldügine sebeb oldur kim be-meḳām-ı Ḳosṭanṭaniyye'de muḳīm Murād Beg –dāme 'izzuhu–ya ma'lūm olsun kim bundan aḳdem Lāzistān Beglerbegi Mes'ūd ya'nī Kutlu eş-şehīr be-Yılmaz-edāma'llāhu iḳbālehu-ya Türkiyya-i Maḥrūsenüñ baş vezīrligi cānib-i pādişāh-ı dergāh-ı ḳālem-penāhumuz, Süleymān-ı ḥāzırġı zamān ḫıdmetlerinden rūzī ḳılıvirilmişidi. Şimdikiḥālde ol baş vezīrümüz, Türkiyya-i Maḥrūsedeki ḳamu līsalarda ya'nī medāris mekteblerinde ders-i 'āmmın elsine-i kefere birle tedrīsin māni' ve dāfi' bir yasaḳnāme viribimiş. Ol yasaḳ-nāme mażmūnı şol vechile imiş: "Bugünden girü ḳamu ders-i 'āmmlar Dürk dili birle oḳıtılısardur! Ammā bu dimek degüldür kim kefere dilin raflara ġaldırasız! Zinhār ve zinhār bir daḳīḳacuḳ fevt itmeyüp kefere dilin ögredesiz ammā velākin ders-i 'āmmları, hīç vechin mine'l-vücūh kefere dili bilen ögretmeyesiz!"

Ol yasaḳ-nāme maṭlūb-ı pādişāhumuz efendimüz olmaġın, biz daḫi her ḳaryeye yasaḳ-nāmeler viribiyüp elsine-i kefere birle tedrīs yasaḳ olduġın bildürdük.

Biti müṭale'a ḳılanlar şöyle bileler ḳutlu mażmūnın taḥḳīḳ bilüp 'alāmet-i şerīf üzere i'timād ḳılalar, mūcebince 'amel ideler. Eslemeyenleri baş vezīrümüz Mes'ūd ya'nī Ḳutlu duta pādişāhumuz dergāh-ı felek-iştibāhına getüre, pādişāhumuz ḥaḳḳlarından gele, ya'nī kim depeleye!

Taḥrīren ya'nī tārīḫ-i hicret sekiz yüz yigirmi ikinci yıldayiken eyne güni yazıldı.

Be-yurd-i Ṭāḳ-i Sī-boru/Yağılıḳ.

"Dârülharpte[1] bulunan Tâk-ı Sî-boru[2] adlı kalenin bekçisi zemâne Yörüklerinden Araplı demekle meşhur Burunsuzoğlu Ramazan oğlu İbrahim oğlu İlyas Bey-Sözümüz.[3]

Kıraliyet fermanının[4] –Allah onu kıyamete kadar geçerli kılsın– yazılmasına sebep şu olmuştur. Daha önce Doğu Anadolu beylerbeyi olan Mesud

* Eski başbakanlardan Mesud Yılmaz'ın devlet liselerinde yabancı dilde eğitimin yasaklanması hakkında 1425 tarihinden kalma bir genelge.

[1] Yağılık; karşıtı İllik yeni Dārülislām

[2] Kelime mânası 'üç kemerli tok biçiminde köprü' olan bu yer adı ile herhâlde İngilistan ve Yenidünyadaki Duxbury adlı kasaba kastedilmiştir.

[3] Her ne kadar Doğu Türkleri arasında yaygın olarak kullanılan ve 'ferman' manasına gelen sözümüz kelimesinin yörükler arasında da Anadolu'da kullanılmış olması ziyâdesiyle şâyân-ı intirestanttır!!

[4] ḳutlu kelimesi 'hümâyun' mânasında ilk dönem fermanlarında görülür.

Yılmaz'a -Allah onun ikbalini devamlı kılsın-, bütün kâinatın dayanağı olan hükümetin başı pâdişâhımız, yani zemânenin Süleymânı hazretleri tarafından Allah'ın korumasına mazhar olmuş Türkiye'nin başbakanlığı ihsan buyurulmuş idi.

Şimdi başbakanımız, Allahın korumasına mazhar olmuş Türkiye'nin bütün resmî liselerinde derslerin yabancı dilde öğretimini yasak eden bir 'yeniden düzenleme fermanı' göndermiş. Bu 'yeniden düzenleme fermanının' muhteviyyâtı şöyle imiş: "Bundan böyle bütün dersler Türk dilinde okutulacaktır. Fakat bu demek değildir ki kâfirin dilini rafa kaldırıp terkedeceksiniz. Sakın, sakın, aman sakın, bir dakikacık dahi ziyan etmeden kâfirlerin dilini muhakkak öğrenin! Ama her ne sûretle olursa olsun hiç bir dersi yabancı dilde öğretmeyeceksiniz, okutmayacaksınız!"

Bu 'yeniden düzenleme fermânını' pâdişâhımız efendimiz hazretleri çok beğendiklerinden dolayı biz de burada her kasabaya 'yeniden düzenleme fermanları' gönderdik ve bundan böyle yabancı dillerde öğretim yapılmanın yasak olduğunu bildirdik.

Fermanı inceleyenler şöyle bilsinler; pâdişâhlara mahsus muhtevâsını doğru olarak telâkki edip tuğrasına itimad etsinler ve gereği ne ise öyle hareket etsinler. Uyarılara kulak asmayanları başbakanımız Mesud yakalasın, pâdişâhımızın feleklere benzer sarayına getirsin, pâdişâhımız haklarından gelsin yani tepelesin.

Hicretin 822inci yılının bir cuma günü yazıldı,

Tâk-i Sî-boru (Seferi hümâyun) çadırında, dârülharpte

İbrāhīm Ḥaḳḳı Ṭuralı Ṣatılmış Beg'üñ Ḥatne Bitisidür*

Şinasi Tekin

Dakisiboru yaylaġumuzdan ḳarındaşlarumuz Uç beglerine ki –Tañrı anlaruñ ḳılıç ve ḳalemleri gücin daḫi fażīletin artursun– Ḥatne Ṭoyı bitimüzdür!

Ol bitümüz vāṣıl olıcaḳ bilesiz kim şimdikiḥālde
Otlaġumuz daḫi yaylaġumuzuñ ṣoġuḳ ṣular gözesi
Ḳayı Boyumuzuñ yaġ u bal kūzesi
Çadurlarumuzuñ diregi
Dedem Ḳorḳut Atamuz yüregi
Ogılancuġazumuz İbrāhīm Ḥaḳḳı Ṭuralı Ṣatılmış Beg'üñ
Ḥatne Ṭoyı

vardurur. Fī[2] onüç şa'bān Ud yılı Eyne güni Muḥammed Yalavaç gelecüsine ḳulaḳ aṣuban oġlancuġazuñ çükcügezi ucı kesilesi gerekdürür. Ol ecilden Dakisiboru ocaġumuzda olası ṭoyumuz daḫi dügünümüz üçün bu nişānumuzı oḳı yiberevüz.[3] Şöyle bilesiz şenlügümüze şenlükler ḳatasız ve's-selām.

Taḥrīren fī recebü'l-mürecceb biñ dört yüz biş[4] be-yurt-i Dakisiboru.

Açılamalar

göze 'kaynak' / kūze 'testi'

Yazar burada pek de başarılı olmayan bir kelime oyunu yapmak istiyor.

* 1405 tarihli bir sünnet düğünü davetiyesi.

١٧١

ابراهیم حقی طورالی صتیلمش بکولك
ختنه بتیپسیدرز

دالکسبوری یایلاغموزدا قرنداشلارموز اوچ بکلرینه له تکری
انلروك قلنچ و قلملری کوچ و فضیلت ارتورسون • ختنه طوی
بتموزدرر • اول بتموز و اصل المیق بیلاسز شعکیمیلایلا
ادتلاغموزده یایلاغموز و لشعوغوق صولار کوزه سیا قالی
بومزولشیاغ و بال کوزه سی • چادورلارموزك دیرکی ددم
قورقوع اتاموز یورکی • اغلانحزومز ابراهیم حقی طورالی صتیلمش
بکولك ختنه طوی واردرر • فی اون اوچ شعبا اودیل
اینا کون محمد یالواچ کلچو سنه قولاق اسویا اغلالجغلری
چوکجزی اوچ کسلسه کرکلدرر • اول اجلدادلاکری
اوجاغمزدا اولاسی طویزده دوکونمز اچون بونشاتمز
اوق یاروز • شیلا بیلاسز
شنلکمز شنلوکلار قتاسز والسلام

تحریرا فی رجب المرجب بیك دورت
یوز بیش
بیورت دالکسبوری

ud yılı	Oniki hayvanlı Türk takvimine göre 'sığır yılı'.
eyne güni	'cuma günü'. Bazıları *ayna gün* şeklinde okuyor. Farsça āḏīne 'cuma' kelimesinden türemiş olduğu anlaşılıyor. Belki de daha sonraki yıllarda yanlışlıkla *İnebeg* diye okunmuş olan şahıs adının da bununla bir ilişkisi vardır: Eyne Begi 'cuma (pazarlarının) beyi' yani 'muhtesip'?
gelecü	'söz' – burada hadis manasında kullanılmıştır.
çükcügez	Metin burada mütehcenlik sınırlarını zorlamaktadır.
Dakisiboru	Amerika'da bir kasaba adı: Duxbury. Başka metinlerde Ṭāḳ-i Si-Boru şeklinde de geçmektedir.
nişānumuzı oḳı yiberevüz	'fermanımızı bir davetiye olarak gönderiyoruz'

Metnin bir başka nüshasiyle yaptığımız karşılaştırmadan çıkan sonuçlar aşağıdadır:
1) begüñ] B: beg dāme 'ömrühu'nuñ şeklinde
2) fī … ud] B: ya'ni dimek olur kim fī ramażānü'l-mūbārek [harekeler böyle!] sene yidi yüz otuz biş. Buna göre A nüshası muahhar bir nüsha olmalı. Üstelik A nüshası miladî tarih kullanıyor. Herhalde kâtibin oturduğu yerde hıristiyan nüfusu çoğunlukta olmalı.
3. B: viribidük 'gönderdik'
4. B: fī şa'bān sene 735

Şinasi Âbi'ye

Latife Dışkaya

İnanmadım öldüğüne
Bilim derler bildiği ne?
Bir gelgit var seziyorum
Yüreğimden yüreğine
Bir yerlerde var gibisin

Rüzgâr esti gül savruldu
Ahlarımız arşa vurdu
Senin için zaman durdu
Sonsuz bir bahar gibisin

Değişmez bir yasadır bu
Gözlerinden öptü uyku
Yolun açık olsun yolcu
Dallarında öter kumru
Yürüyen çınar gibisin

Düşünerek düşlediğin
Pesent iğne işlediğin
Gül rengi serâserlerin
Bize hasreti anlatır

Bilgeliğin ölçülü has
Gün ışığı vurmuş elmas
Gecemizi aydınlatır

Demem o ki tüm sanatın
Ruhundaki kâinatın
Yankısı gül destelerin
Çocuk yüzlü bir masaldı

Sana uyduk sustuk biz de
Zehir tadı dilimizde
Bu masaldan elimizde
Bir perişan rüzgâr kaldı

[16.9.2004]

Şinasi Tekin'in Anısına

UYGURLARDAN OSMANLIYA

Cem Dilçin — Tārīḫ Berāy-ı Vefāt-ı Server-i Dil-şināsān ve Tāc-ı Ser-i Yārān Şināsī Tekin
Cem Dilçin — Sensedüm!... Sensedük!...
Murat Bardakçı — Târih der hakk-ı intikal-i Şinâsî Tekin ki üstâd-ı kemâlât-ı nihâd bûdend
Cem Dilçin — Tārīḫ Berāy-ı Armağān-ı Ḫᵛāce Şināsī Tekin
Yusuf Çotuksöken — Türkçeye Adanmış Bir Ömür
Gönül Alpay Tekin — Şinasi Bey ile Geçen Bir Ömür
Selim S. Kuru — Bir Dilin Derinlerinde: Şinasi Tekin'in Eserlerine Bir Yaklaşım Denemesi
Yorgo Dedes — Şinasi Tekin Bibliyografyası
Nurcan Abacı — Osmanlı Kentlerinde Sosyal Kontrol: Araçlar ve İşleyiş
Edith Gülçin Ambros, Jan Schmidt — A Rhymed Petition of 1587 by A Deli: A Unique Document Kept in the Groningen University Library (Hs. 486)
Mustafa Apaydın — Oğuz Atay'ın Tutunamayanlar Adlı Romanında Komiğin Halleri
Yusuf Azmun — Türkçe-Çağdaş Farsça Fonetik ve Semantik İlişkileri Üzerine Notlar
Eleazar Birnbaum — Burnt Books: A Catalogue of Some Turkish Manuscripts Destroyed in the 1992 War in Bosnia
Hülya Canbakal — Birkaç Fetva Bir Soru: Bir Hukuk Haritasına Doğru
Giancarlo Casale — Safer Reis: An Ottoman Corsair of the Sixteenth Century Indian Ocean
Hakkı Erdem Çıpa — Contextualizing Şeyḫ Bedreddin: Notes on Ḫalīl b. Ismā'īl's Menāḳıb-ı Şeyḫ Bedreddīn b. Isrā'īl
Pervin Çapan — Mustafa Safâyî Efendi'nin Şairliğine Dair
Yorgo Dedes — Süleyman Çelebi's Mevlid: Text, Performance and Muslim-Christian Dialogue
Bilge Ercilasun — Schrödinger'in Kedisi Hakkında
M. Dursun Erdem — Nehcü'l-Ferâdîs'teki Sebep-Sonuç Bildiren Yan Cümle Türleri Üzerine
Nüket Esen — Bir Osmanlı'nın Batı Romanına Bakışı: Ahmet Mithat'ın Ahbâr-ı Âsâra Tamîm-i Enzâr'ı
Mehmet Gümüşkılıç — Yabancı Kökenli İsimlerle Kullanılan Ana Yardımcı Fiiller
Esin Kâhya — Osmanlılardaki Göz Hastalıklarıyla İlgili Belli Başlı Çalışmalardan Örnekler
Esra Karabacak — Abdurrahman Fevzi Efendi'nin Türk Dili Hakkındaki Görüşleri
Çınar Abidinova — Manas, çev. Turgut Karacan
Dimitris Kastritsis — Çelebi Meḥemmed's Letter of Oath (Sevgendnāme) to Ya'ḳūb II of Germiyan: Notes and a Translation Based on Şinasi Tekin's Edition
İ. Güven Kaya — Türk Edebiyatında Hammâmiyeler
Selim S. Kuru — Biçimin Kıskacında Bir "Tarih-i Nev-İcad": Enderunlu Fazıl Bey ve Defter-i Aşk Adlı Mesnevisi
Günay Kut — Leiden Kütüphanesi'ndeki Türkçe Yazmalar Kataloğu Üzerine
Günay Kut - Zehra Toska — Kedi ile Fare Hikâyesi
Eiji Mano — Three Corrections to the Critical Edition of the Bābur-nāma
Mine Mengi — Divan Şiirinde Metinlerarası İlişkiler
Aslı Niyazioğlu — Lives of a Sixteenth Century Ottoman Sheikh: Serḫōş Bālī Efendi (d. 980/1572) and His Biographers
Yusuf Oğuzoğlu — Türkiye Türkçesi ve Osmanlıca Sürecine İlişkin Tarihsel Bir İnceleme
Orhan Okay — Edebiyat Tarihçiliğinde Usûl: Edebiyat Tarihlerinin ve Türk Edebiyatı Tarihinin Sınıflandırılması Meselesi
Mustafa Öner — Türkçe–Rusça İlişkilerine 1552 Dönüm Noktasından Bir Bakış
Von Klaus Röhrborn — Zum dem alttürkischen Ghostword avıng – äving – ävin "fremd"
Gülden Sağol — Türklerde Evliliğin Algılanışı –"Evlenmek" Karşılığı Kullanılan Kelimelerden Hareketle–
Serkan Şen — Standart Türkiye Türkçesinde İkilemelerle Yaşayan Tarihî Sözcükler
İsenbike Togan — Beylikler Devri Anadolu Tarihinde Yöntem Sorunları: Germiyan'dan Örnekler
Zeynep Yürekli Görkay — Şeyh Bedreddin ve Ecinniler: Alışılmışın ve Çalışılmışın Dışında Bir Menakıbname
Peter Zieme — Bolalım bäg yutuz – Ein buddhistisches Stabreimgedicht aus Toyok
Şinasi Tekin, Gönül Alpay Tekin — Düzme Fermanlar
Latife Dışkaya — Şinasi Âbi'ye

32.00- YTL





ISBN 975 7172 80 4